

Kapitel 8 | Problemhorizont jüdisch: Transformationen in der jüdischen Sicht des Christentums

Perspektivität ist eine Herausforderung im jüdisch-christlichen Dialog.¹ In der Einleitung wurde deshalb der eigene Standort reflektiert, von dem ausgehend diese Studie verfasst wurde. Im jüdisch-christlichen Dialog gewinnt die Frage der Perspektivität eine besondere Qualität. Hier wird deutlich, warum eine Reflexion der Standpunkte wissenschaftlicher Texte und offizieller Stellungnahmen so wichtig ist. Der eigene Standpunkt ist nämlich für ein Gegenüber oft nicht selbstverständlich bekannt und gleichzeitig auch nicht neutral. Ein Bewusstsein dafür kann rückwirken auf die Reflexion von Heterogenität innerhalb der eigenen religiösen Tradition. Im jüdisch-christlichen Dialog wird immer wieder darauf hingewiesen, dass es nicht »das Judentum« gibt, genauso wenig wie eine für alle jüdischen Denominationen geltende Stellungnahme zur Haltung »dem Christentum« gegenüber. Die erkenntnistheoretischen Vorbehalte gegenüber essentialistischen Darstellungen der einzelnen religiösen Traditionen gelten auch hier.

Im Anschluss an den zweiten theologiegeschichtlichen Fokus zu den Erforschungen der christlichen und rabbinisch-jüdischen Anfänge wird als Abschluss des zweiten Teils ein kurzer Einblick in Transformationen der jüdischen Sicht des Christentums gegeben. Aktueller Anlass ist eine Debatte, die schriftlich in der katholischen Zeitschrift *Herder Korrespondenz* von März bis Mai 2021 geführt wurde. Diese gibt einen exemplarischen Einblick in den »innerjüdischen« Diskurs um das Ringen einer Verhältnisbestimmung dem Christentum gegenüber und zeigt verschiedene Positionen und Quellen. Darin zeigen sich auch Elemente von Traditionsdeutung und Traditionstransformation. Die Autoren sind orthodoxe und liberale Rabbiner. Der Publikationsort ist jener einer katholischen Zeitschrift. In diesem Sinne könnte man von einer Selbstreflexion sprechen, die auch für die Dialogpartnerinnen katholische und christliche Kirchen gemacht wird und in den Dialog hineinwirkt.

1 Impulse für dieses Kapitel stammen aus der Auseinandersetzung mit dem Thema »Perspektivität theologischer Texte« im Theologischen Exzellenzprogramm »Kulturen – Religionen – Identitäten« an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg im Sommersemester 2021. Mein Dank dafür gilt den Kolleginnen und dem Kollegen im Programm, insbesondere Andrea Schmuck für wertvolle Hinweise und Ideen.

1. Verhältnisbestimmungen im Dialog

»Es gibt die Wahrnehmung in Deutschland, dass nur – oder vor allem – das liberale Judentum im Dialog mit dem Christentum engagiert sei und die jüdische Orthodoxie kaum Interesse, ja sogar Vorbehalte habe. Das ist jedoch falsch.«² Mit dieser Beobachtung und These leitet der orthodoxe Rabbiner Jehoschua Ahrens, Wissenschaftler und Director Central Europe des *Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation* seinen Artikel *Romantische Mysterienreligion* ein, der Ausgangspunkt für die darauffolgenden Repliken war. Andreas Nachama, Vorsitzender der Allgemeinen Rabbinerkonferenz beim Zentralrat der Juden in Deutschland, jüdischer Vorsitzender des Gesprächskreises Juden und Christen beim ZdK und Jüdischer Präsident des Deutschen Koordinierungsrats der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, sowie Walter Homolka, Universitätsprofessor für Jüdische Religionsphilosophie an der *School of Jewish Theology* der Universität Potsdam und Mitbegründer des Abraham Geiger Kollegs, beide liberale Rabbiner, antworteten in der darauffolgenden Ausgabe mit dem Artikel *Von der Verachtung zur Kooperation*³. Die beiden orthodoxen Rabbiner Avichai Apel, Gemeinderabbiner von Frankfurt, Mitglied im Vorstand der Orthodoxen Rabbinerkonferenz Deutschland und der Europäischen Rabbinerkonferenz, sowie Arie Folger, Mitglied des Rabbinatsgerichtshofes Österreich und im *Standing Committee* der Europäischen Rabbinerkonferenz, reagierten daraufhin mit dem Aufsatz *Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen*⁴ in der Mai-Ausgabe. Die Autoren sind alle im jüdisch-christlichen Dialog engagiert.

Die Kontroverse dreht sich um die Frage, wie die Genese des jüdisch-christlichen Dialogs in der orthodoxen und der liberalen Gemeinschaft skizziert werden kann. Die Autoren greifen auf unterschiedliche rabbinische Autoritäten zurück, um ihre jeweiligen Positionen zu begründen. Das Streitgespräch ist aus mehreren Gründen interessant. Einer davon ist der Diskursort. Der Judaist Frederek Musall merkte in einem Festvortrag zur Eröffnung des Bayerischen Forschungszentrums für Interreligiöse Diskurse im April 2021 an, dass »der Herder-Korrespondenz-Streit seit gestern Eingang in die *Jüdische Allgemeine Wochenzeitung* gefunden [hat] – wenn das am Ende nicht interreligiöse Diskursivität ist?«⁵. Der Artikel in der *Jüdischen Allgemeinen* nennt als Untertitel »Allgemeine und Orthodoxe Rabbinerkonferenz diskutieren ihr Verhältnis zum jüdisch-christlichen Dialog«⁶. Diese institutionelle Zuordnung ist ein weiterer spannender Punkt. Die Autoren werden als Repräsentanten ihrer jeweiligen Rabbinerkonferenzen gesehen. Tatsächlich

- 2 Ahrens, Jehoschua: *Romantische Mysterienreligion*. Orthodoxe und liberale jüdische Perspektiven auf Jesus und das Christentum. In: HK 75 (2021) H. 3, 20–22, hier 20.
- 3 Nachama, Andreas/Homolka, Walter: *Von der Verachtung zur Kooperation? Für orthodoxe Juden ist das Christentum weiterhin Götzendienst*. In: HK 75 (2021) H. 4, 46–50.
- 4 Apel, Avichai/Folger, Arie: *Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen. Zum Verhältnis von Judentum und Christentum*. In: HK 75 (2021) H. 5, 46–48.
- 5 Musall, Frederek: Festvortrag Bafid Erlangen 16.04.2021, 5: https://www.bafid.fau.de/files/2021/04/frederek-musall_festvortrag_bafid_2021-04-16.pdf (27.12.2022).
- 6 Kühn, Tobias: *Lasst uns reden! Allgemeine und Orthodoxe Rabbinerkonferenz diskutieren ihr Verhältnis zum jüdisch-christlichen Dialog*. In: *Jüdische Allgemeine*, 15.04.2021: <https://www.juedische-allgemeine.de/religion/lasst-uns-reden-5/> (27.12.2022).

geben die Funktionen der Verfasser den Texten einen repräsentativen Charakter. Andererseits beanspruchen die Autoren einen solchen in ihrem jeweiligen Text nicht explizit.

Ein dritter Punkt ist die Dynamik der Reaktionen. Die Debatte wird zum Teil scharf gespielt. Im Hintergrund stehen – für christliche Personen auf den ersten Blick vielleicht schwer nachvollziehbar – auch unterschiedliche Auffassungen der verschiedenen jüdischen Denominationen. Historische Entwicklungen sind dabei ebenso zu berücksichtigen wie gegenwärtige Vielfalt. Die unterschiedlichen jüdischen Strömungen sind auch nicht in sich homogen, sondern es gibt verschiedene Standortbestimmungen und Gruppierungen. Ein direkter Vergleich mit den unterschiedlichen christlichen Kirchen und Strömungen ist schwierig, aber festgehalten werden kann die gemeinsame Herausforderung, dass Traditionen unterschiedlich gedeutet werden, auch was ihre Verbindlichkeit betrifft. Musall gibt in dem genannten Vortrag zu bedenken, dass das Streitgespräch eine innerjüdische Diskussion »um rabbinische Deutungshoheiten«⁷ widerspiegle. Für christliche Personen sei dies nicht immer gleich auf den ersten Blick erkennbar: »Das war argumentativ für die außenstehenden christlichen Dialogpartnerinnen und -partner nur bedingt nachvollziehbar und im Falle einer Positionierung diplomatisch auch irgendwie äußerst heikel.«⁸

Die Überschrift des Kapitels *Verhältnisbestimmungen im Dialog* weist in zwei Richtungen. Es handelt sich um Verhältnisbestimmungen, die für den jüdisch-christlichen Dialog relevant sind. Zeichen dafür ist der Ort, an dem diese Fragen verhandelt werden. Diese Verhältnisbestimmungen sind aber auch selbst im Dialog und nicht abgeschlossen.

Wer wird also adressiert mit der Debatte und was könnten Ziele und Lerngewinne sein? Anhand von drei Zugängen werden unterschiedliche Aspekte beleuchtet. Die verschiedenen Autoritäten, die für die jeweiligen Argumente herangezogen werden, geben Einblick in ein Gedächtnis, das zur Frage der Bewertung des Christentums innerhalb der jüdischen Traditionen herangezogen wird. Im Diskurs wird deutlich, dass verschiedene Traditionskonzepte wirksam sind – eine Herausforderung, die christliche und jüdische Gemeinschaften verbindet. Die Frage der Übersetzbarkeit religiöser Traditionen reicht in diesem Kontext vom Verständnis gemeinsam verwendeter Begriffe bis hin zur Möglichkeit des theologischen Dialogs.

1.1 GEDÄCHTNIS: Die Vielfalt jüdischer Stimmen in Vergangenheit und Gegenwart

Tradition als kulturelles und religiöses Gedächtnis ist von individuellen und kollektiven Faktoren geprägt. In der oben im Anschluss an Aleida Assmann getroffenen Unterscheidung von bewohntem und unbewohntem Gedächtnis bzw. Funktions- und Speicher Gedächtnis wurde deutlich, dass Traditionsbestände nicht immer gleichzeitig aktualisiert und angeeignet werden, sondern dass unterschiedliche Zeiten auch verschiedene Bezugnahmen und Interpretationen aufweisen. Solche Bezüge sind innerhalb einer religiösen Gemeinschaft nicht homogen, wie an verschiedenen Beispielen aus der katholischen Kirche und Theologie deutlich wurde. Diese Überlegungen stehen in der Darstellung der Kontroverse als eine Brille im Hintergrund, ohne dass hier ein von außen

7 Musall: Festvortrag, 5.

8 Ebd. 4–5.

hineingetragenes Urteil suggeriert werden soll. Es geht um ein Beschreiben von Standpunkten und den Versuch, andere Positionen zu verstehen.

Ahrens geht von seiner Beobachtung aus, dass die jüdische Orthodoxie in Deutschland oft nicht als Dialogpartnerin wahrgenommen werde. Er fragt deshalb: »Steht das liberale Judentum dem Christentum näher als die Orthodoxen?«⁹ Diese Wahrnehmung sei für die »Sechziger- und Siebzigerjahre[]« möglicherweise zutreffend, wobei auch liberale Vertreter*innen des jüdisch-christlichen Dialogs in dieser Anfangszeit »eher als Einzelpersonen in einem Nischenphänomen« zu bezeichnen seien.¹⁰ Er gibt einen historischen Überblick entlang verschiedener zentraler rabbinischer Positionen. Ahrens legt die positive und aufgeschlossene Haltung wichtiger Gestalten des Mittelalters, des 18. Jahrhunderts – wie Jacob Emden (1697–1776) – und der jüdischen Orthodoxie im 19. Jahrhundert – wie Samson Raphael Hirsch (1808–1888) – kurz dar und nennt weitere Beispiele, auch wenn es »in der jüdischen Orthodoxie [...] skeptische Stimmen zum Christentum«¹¹ gab. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts prägte Rabbiner David Zwi Hoffmann (1843–1921) die Orthodoxie in Deutschland. Er vertrat »universalistische Ansichten«¹² dahingehend, »dass Juden die Mission hätten, das Wohl aller Menschen zu befördern und ihnen, unabhängig von der Religion, Gutes und Nächstenliebe zu erweisen«¹³. Hoffmann führt in seinem Werk *Der Schulchan Aruch*, mit dem er auf »antisemitische Vorwürfe«¹⁴ reagierte, aber auch »eine ›systematische‹ Arbeit über die Haltung des Judentums zum Christentum«¹⁵ vorlegte, eine interessante Argumentation an. Das von den Rabbinen im Talmud beurteilte Christentum müsse differenziert zum heutigen »Welt-Christenthum (wie wir es im Gegensatz zum Juden-Christenthum nennen)«¹⁶ gesehen werden. Den Ansatz einer geschichtlich-differenzierten Hermeneutik gibt es in der christlichen Theologie im Bereich der Ökumene im Umgang mit gegenseitigen Lehrverurteilungen der Kirchen.¹⁷

Ahrens kontrastiert dann »die Haltung des liberalen Judentums«¹⁸. Hier sei die Stellung des Christentums zwar »selbstverständlich gleichberechtigt«¹⁹ und der Vorwurf des Götzendienstes ausgeschlossen. Allerdings gebe es auf theologischer Ebene »Apologetik und Polemik«²⁰. Als Beispiele nennt er Samuel Hirsch (1815–1889), der das Judentum als »Religion der Toleranz« und das Christentum als »Religion der Intoleranz« darstellte.²¹

9 Ahrens: *Romantische Mysterienreligion*, 20.

10 Beide Zitate ebd.

11 Ebd. 21.

12 Ebd.

13 Ebd.

14 Ebd. 22.

15 Ebd.

16 Hoffmann, David: *Der Schulchan-Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen*. Berlin: Verlag der Expedition der »Jüdischen Presse« 1894, 174.

17 Vgl. *Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, bes. Nr. 13.

18 Ahrens: *Romantische Mysterienreligion*, 22.

19 Ebd.

20 Ebd.

21 Beide Zitate ebd.

Ludwig Philippson (1811–1889) bezeichnete das Christentum als »Mysterienreligion«²², eine Auffassung, die auch Leo Baeck (1873–1956) vertrat.²³ Die liberale »Leben-Jesu-Forschung« – etwa durch Abraham Geiger (1810–1874) – sei kein Beispiel für einen Dialog, legte sie den Schwerpunkt doch auf die »Heimholung«²⁴ Jesu.

Wesentliche Impulse für den Dialog nach 1945 kamen von »liberalen Philosophen wie Martin Buber oder Schalom Ben-Chorin«²⁵. Ahrens honoriert die Leistungen der liberalen Gelehrten für den innerjüdischen Bereich in der Begegnung mit »christliche[r] Polemik«²⁶, bewertet es aber als problematisch, dass »Jesus völlig vereinnahmt und keinerlei theologische Dimension seiner Person für Nichtjuden«²⁷ zugelassen werde.

»Paradoxerweise scheint es, als habe sich das liberale Judentum durch die große Assimilation an das Christentum, nicht zuletzt in Ästhetik, Sprache und Inhalt ihrer Liturgie, genötigt gesehen, klar zwischen Judentum und Christentum zu trennen und das Christentum herabzuwürdigen.«²⁸

Ahrens zeigt vor allem die historischen Positionen der Orthodoxie auf, die seines Erachtens im Diskurs weniger präsent sind. Sein Artikel umfasst insbesondere den Zeitraum vor 1945. Er stellt insgesamt die historischen Standpunkte von orthodoxen und liberalen Rabbinern und Gelehrten gegenüber.

Nachama und Homolka sehen diese Gegenüberstellung als Anlass, um in der darauffolgenden Ausgabe mit einer Replik zu antworten. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist der für sie auftretende Widerspruch der Position Ahrens mit der 2020 (auf Hebräisch) erschienen Publikation *Reconciliation and Its Discontents. Unresolved Tensions in Jewish-Christian Relations* von Karma Ben Johanan.²⁹ Deren These fassen Nachama und Homolka folgendermaßen zusammen: »Während der christliche Diskurs auf Versöhnung abziele, reagiere der orthodoxe jüdische Diskurs auf das Christentum mit wachsender Feindseligkeit. Diese ging dem Zweiten Vatikanischen Konzil schon voraus und habe sich danach sogar noch vertieft.«³⁰ Die Aussage von Ahrens, »dass auch das orthodoxe Judentum das Christentum als gleichberechtigte Religion respektiere und den Dialog auf Augenhöhe suche«, stimmt die Autoren »hoffnungsvoll«, allerdings war »eine solche Aufgeschlossenheit keineswegs immer die Regel«.³¹

Nachama und Homolka wählen ebenfalls einen geschichtlichen Zugang, um wie Ahrens ihren Standpunkt zu belegen. Das Christentum sei von Beginn an von jüdischen Autoritäten als jüdische Häresie beurteilt worden. Mit einer Ausbreitung des Christentums und der paganen Mission wurde das Christentum zunehmend als rivalisierende

22 Ebd.

23 Vgl. ebd.

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ben Johanan, Karma: *Reconciliation and Its Discontents. Unresolved Tensions in Jewish-Christian Relations*. Tel Aviv: Tel Aviv University Press (Hebrew) 2020.

30 Nachama/Homolka: *Von der Verachtung zur Kooperation*, 46.

31 Alle Zitate ebd.

und heidnische Religion angesehen.³² Bereits im Mittelalter lasse sich allerdings eine positivere Sicht auf das Christentum bei manchen rabbinischen Autoritäten feststellen, eine Entwicklung, die sich bis zur Aufklärung fortsetzte.³³ Mit der Ausdifferenzierung unterschiedlicher jüdischer Strömungen in der Moderne habe sich diese »entspannte Haltung gegenüber dem Christentum«³⁴ aber verändert. Die Ablehnung des orthodoxen Judentums gründe dabei nicht nur auf den rabbinischen Autoritäten, sondern sei im Kontext einer generellen Skepsis der Moderne gegenüber zu sehen:

»Nach Salmons [Yosef Salmon, EH] Einschätzung ist diese Ablehnung in der frühen Orthodoxie als noch gravierender zu bewerten als in der jüdischen Lehre des Mittelalters. Er sieht in diesem Rückschritt eine defensive Reaktion auf die Moderne im Allgemeinen und auf innerjüdische Reformbestrebungen im Besonderen, einen Wunsch nach Abgrenzung zwischen traditionellen Juden und der sie umgebenden breiteren Gesellschaft.«³⁵

Homolka und Nachama gehen auf den folgenden Seiten auf verschiedene Vertreter der unterschiedlichen jüdischen Strömungen und ihre Standpunkte zum Christentum ein.³⁶ Sie nennen beispielsweise die Auffassung einer zentralen Reformgestalt des Judentums, Israel Jacobson (1768–1828), der »eine höchst optimistische Sicht des Wertes sowohl des Judentums als auch des Christentums als aufgeklärte Religionen«³⁷ vertrat. Die Rolle des liberalen Judentums sei dabei positiv hervorzuheben:

»Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es im frühen 19. Jahrhundert aus traditioneller Sicht feste Vorbehalte gegenüber dem Christentum gab, während eine wachsende Mehrheit der Juden die Integration in eine christliche Gesellschaft und das Gespräch mit aufgeschlossenen christlichen Theologen begrüßte. Es ist also falsch, wenn Rabbiner Ahrens behauptet, die Nähe des liberalen Judentums zum Dialog mit dem Christentum habe sich auf eine »kurze Zeitspanne nach dem Krieg« beschränkt.«³⁸

Hier liegt ein Missverständnis auf Seiten von Nachama und Homolka vor. Die entsprechende Referenzstelle bei Ahrens besagt nämlich, dass in dieser Zeitspanne *kaum* orthodoxes Engagement im jüdisch-christlichen Dialog bestand, sondern dieser *hauptsächlich* vom liberalen Judentum betrieben wurde. Apel und Folger weisen auf diesen Umstand hin.³⁹

32 Vgl. ebd. Die beiden Autoren beziehen sich hier auf Jacobs, Louis: *A Concise Companion to the Jewish Religion*. Oxford: Oxford University Press 1999, 6.

33 Vgl. dazu auch Krochmalnik, Daniel: »Partner in der Welterlösung«. Zur Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum«. In: Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum*. Berlin: Metropolis 2017, 137–148, hier 141.

34 Nachama/Homolka: *Von der Verachtung zur Kooperation*, 47.

35 Ebd.

36 Vgl. ebd.

37 Ebd.

38 Ebd. 47–48.

39 Vgl. Apel/Folger: *Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen*, 47.

Im Unterschied zu Ahrens skizzieren Nachama und Homolka sodann die Entwicklungen nach der Schoah bis in die Gegenwart hinein. Sie spannen den Bogen über die kritischen Positionen Soloveitchiks und Moshe Feinstein sowie orthodoxe Reaktionen auf *Dabru Emet* (2000) und gehen auf die beiden Dokumente *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* (2015) sowie *Zwischen Jerusalem und Rom* (2017) ein. Nur wenige orthodoxe Rabbiner unterschrieben *Dabru Emet*. Als »bemerkenswert«⁴⁰ streichen Nachama und Homolka die Veröffentlichung der Erklärung von 2015 hervor, vor allem mit Blick auf »das anhaltende Misstrauen orthodoxer Kreise gegenüber dem jüdisch-christlichen Dialog bis in unsere Zeit«⁴¹. Das Dokument von 2017 zeige die »engen Rahmenbedingungen«⁴² des Dialogs für das orthodoxe Judentum, wie die Autoren mit einem langen Zitat von Folger belegen.⁴³ Nachama und Homolka resümieren, dass sie eine Veränderung in der »Haltung der jüdischen Orthodoxie, das Christentum sei Götzendienst [...] eigentlich nicht feststellen«⁴⁴ können. Ahrens Darstellung stimme »hoffnungsvoll«⁴⁵, allerdings sei seine Position bzw. die des *Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation* ein »singuläre[r] Ansatz«⁴⁶ in der Vielfalt des orthodoxen Judentums:

»Auch innerhalb des orthodoxen Judentums gibt es ein Spektrum von Gemeinschaften und Praktiken, darunter das moderne orthodoxe Judentum, aber auch das charedische, ultraorthodoxe Judentum und eine Vielzahl von Bewegungen, die ihren Ursprung im chassidischen Judentum haben. Die weit überwiegende Mehrheit im Spektrum der orthodoxen Meinungen bleibt nach wie vor inaktiv, wenn es um theologische Fragen zum Christentum geht.«⁴⁷

Eine Überwindung negativer Lehren über das Christentum würde das Problem aber nicht lösen, da ganz unterschiedliche Erwartungen an den Dialog bestünden. Die »Erwartungen der christlichen Seite [...], dass man nämlich innerlich verbunden sei«⁴⁸, könne nicht erfüllt werden: »Von aufgeschlossener orthodoxer Seite wird eine Beziehung angeboten, die der respektvollen Distanz gegenüber dem Buddhismus oder anderen Religionen in vergleichbaren Kontexten entspricht. Ein Nichtangriffspakt ist aber noch kein Dialog.«⁴⁹ Sie sprechen außerdem den direkten Grund für ihre Replik an: »Leider hat er [Ahrens, EH] seine optimistische Sicht der Dialogbereitschaft der jüdischen Orthodoxie mit einer in der Sache unnötigen Polemik gegenüber den Leistungen des liberalen Judentums in diesem Dialog verknüpft.«⁵⁰

40 Nachama/Homolka: Von der Verachtung zur Kooperation, 48.

41 Ebd.

42 Ebd. 49.

43 Vgl. Folger, Arie: Wie und weshalb diese Erklärung zustande kam. Anhang zu: Rabbinical Council of America/Conference of European Rabbis/Chief Rabbinate of Israel: Zwischen Jerusalem und Rom. Gedanken zu 50 Jahre Nostra Aetate. 31. August 2017 (Sonderdruck Wien 2017), 17–20.

44 Nachama/Homolka: Von der Verachtung zur Kooperation, 50.

45 Ebd.

46 Ebd.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Ebd.

50 Ebd.

Auf diese Feststellungen hin reagieren Apel und Folger in einer Replik. Sie heben einerseits das Engagement von Nachama und Homolka und dem liberalen Judentum in Deutschland im jüdisch-christlichen Dialog insgesamt hervor, sehen für sich aber »eine ganz andere Vorstellung vom Dialog, seinen Zielen und Methoden«⁵¹.

Apel und Folger führen den Ansatz der beiden Vorgänger-Artikel fort. Sie lassen neben historischen vor allem verschiedene gegenwärtige Stimmen aus der jüdischen Gemeinschaft in ihrer Einschätzung der historischen Entwicklungen zu Wort kommen, so beispielsweise Susanna Heschel, eine der »besten Kennerinnen des jüdisch-christlichen Dialogs«⁵², mit ihrer Einschätzung zu Abraham Geiger:

»Geiger argued that Christianity was not founded by Jesus, but by Paul, who brought the Jewish monotheism taught by Jesus to the pagan world. There it became corrupted by pagan thought and led to non-Jewish doctrines such as the Trinity. Geiger suggested that Christians find the actual liberal faith of Jesus – Pharisaic Judaism – in Geiger's own Reform Judaism.«⁵³

Apel und Folger wollen damit die Übereinstimmung anderer Forscher*innen aus unterschiedlichen jüdischen Denominationen mit Ahrens Positionen zeigen: »Diese Gelehrten bewerten die liberalen und orthodoxen Quellen jeweils in ihrem historischen Kontext.«⁵⁴ Der Anfrage, ob das orthodoxe Judentum das Christentum immer noch als Götzendienst einstufe, begegnen sie mit einer Differenzierung der unterschiedlichen Positionen dazu im Lauf der Geschichte. Sie streichen das große Engagement orthodoxer Rabbiner in den 1940er Jahren hervor, auch wenn vielerorts mit »Zurückhaltung auf die Dialogangebote etwa der katholischen Kirche während des Zweiten Vatikanischen Konzils«⁵⁵ reagiert wurde. Die beiden räumen in Bezug auf das angeführte Beispiel der Studie Ben Johanans ein: »Schwieriger war [...] die Situation in Israel, zumal das jüdisch-christliche Verhältnis nicht selten vom israelisch-arabischen Konflikt überdeckt wurde«⁵⁶. Die Erklärung *Zwischen Jerusalem und Rom* zeige außerdem, dass eine dialogbereite Haltung »gleichsam den orthodoxen Mainstream«⁵⁷ darstelle. Ihre Bewertung von *Dabru emet* als theologisch zu undifferenziert spiegelt jene Kritik, die bereits nach der Veröffentlichung des Dokuments laut wurde. Apel und Folger räumen allerdings ein, dass die theologischen Standpunkte der Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* »eine Minderheitenposition«⁵⁸ beschreiben: »Aber sie zeigt, dass das Nachdenken über das Christentum und die Beziehungen zu den Kirchen auch innerhalb der Orthodoxie noch nicht beendet ist.«⁵⁹

51 Apel/Folger: Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen, 46.

52 Ebd.

53 Heschel, Susanna: Jesus in Modern Jewish Thought. In: Levine, Amy-Jill/Brettler, Marc Zvi (Hg.): The Jewish Annotated New Testament. New Revised Standard Version Bible Translation. Oxford: Oxford University Press 2011, 583–585, hier 583.

54 Apel/Folger: Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen, 46.

55 Ebd. 47.

56 Ebd.

57 Ebd.

58 Ebd. 48.

59 Ebd.

Das Fazit ist in beiden Repliken ähnlich. Nachama und Homolka schreiben: »Im Kontext der von uns hier dargestellten orthodoxen Stimmen möchten wir entgegenen: Wir brauchen eine Orthodoxie, die mit Pluralismus umgehen kann, innerhalb und außerhalb des Judentums.«⁶⁰ Apel und Folger formulieren: »Es wäre äußerst schade, wenn dem Pluralismus und der Vielstimmigkeit des Judentums im Dialog kein Raum gegeben würde.«⁶¹

Welche Sichtweise auf die Kontroverse ergibt sich aus der Anwendung des skizzierten Gedächtnis-Begriffes? Ahrens, Nachama und Homolka, Apel und Folger bringen in ihren Artikel unterschiedlich geprägte Perspektiven auf die Quellen ein. Deutlich wird, dass der jeweilige Zugriff auf die Autoritäten und Gelehrten abhängig von der jeweiligen Traditionslinie ist und dass die Interpretation auch von der Konflikthaftigkeit der Kontroverse geprägt ist. Homolka beurteilt z.B. die Leben-Jesu-Forschung liberaler Rabbiner in seinem Buch *Der Jude Jesus – Eine Heimholung* auch selbst durchaus kritisch. Er ist sich beispielsweise der ambivalenten Position Geigers bewusst, wenn er schreibt, »Abraham Geigers Beschäftigung mit dem jüdischen Jesus und mit dem Christentum ist der Entwurf einer Gegengeschichte«⁶², in der dieser »[p]olemisch im Ton«⁶³ für den Verbleib im Judentum argumentiert. Im Kontext der Kontroverse erwähnt er zwar Geigers kritische Haltung, geht aber nicht näher darauf ein. Die teils pointierte Gegenüberstellung in allen drei Artikeln, die sich auf sprachlicher und inhaltlicher Ebene zeigt, erzeugt ein bestimmtes Bild des Gegenübers, das allerdings – wie die Repliken zeigen – nicht auf uneingeschränkte Zustimmung stößt. Das Verständnis, das Nachama und Homolka von der jüdischen Orthodoxie und den darin vertretenen Positionen darstellen, deckt sich nicht mit dem Selbstbild von Ahrens, Apel und Folger – und Umgekehrtes gilt für deren Darstellung des liberalen Judentums.

Auch die Faktoren Zeit und Raum spielen als Strukturen des Diskurses eine wesentliche Rolle. So könnte die Kontroverse unter anderem darauf beruhen, dass ein unterschiedlicher zeitlicher und räumlicher Fokus gewählt wird. Während Ahrens stärker auf die historischen Positionen und Entwicklungen verweist, beziehen Nachama und Homolka die Ausführungen stärker in den gegenwärtigen Kontext hinein. Von diesem her zeigen sich andere institutionelle Positionierungen und Dynamiken als im historischen Zusammenhang. So sprechen Nachama und Homolka an, dass Ahrens Position (bzw. auch jene des *Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation*) »neu und begrüßenswert, aber augenblicklich sicher keine Mehrheitsmeinung in der jüdischen Orthodoxie«⁶⁴ sei. Die Standpunkte des orthodoxen Judentums unterscheiden sich schließlich auch nach räumlichen Kontexten, was am Beispiel Israel deutlich wurde.

Alle drei Artikel vereint ein gemeinsamer Ansatz, nämlich viele Stimmen aus »dem Judentum« zur Geltung zu bringen, aus unterschiedlichen Zeiten, von verschiedenen Orten und aus den einzelnen Strömungen. Die Aufsätze sind durch längere Zitate geprägt.

60 Nachama/Homolka: Von der Verachtung zur Kooperation, 50.

61 Apel/Folger: Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen, 48.

62 Homolka, Walter: *Der Jude Jesus – Eine Heimholung*. 5., erneut durchgesehene Auflage. Freiburg/Basel/Wien: Herder 2021, 99.

63 Ebd.

64 Nachama/Homolka: Von der Verachtung zur Kooperation, 49.

Dabei kommt auch die jeweils andere und zum Teil kritisierte Position zu Wort. Die gemeinsamen Quellen und gegenseitigen Bezugnahmen machen einen verbindenden Gedächtnis-Bestand sichtbar, der allerdings unterschiedlich aufgerufen wird.

Die Debatte zeigt die Vielfalt jüdischer Positionen und auch, dass der Dialog quer durch die Denominationen und Konfessionen zu führen ist – mit Blick auf unterschiedliche Traditionen und Traditionskonzepte. Diese werden wiederum entlang der Frage des Dialogs sichtbar und genau darin liegt auch ein Ergebnis des Dialogs. Musall resümiert seine Sicht auf die Kontroverse:

»Meines Erachtens hat der ganze Streit verdeutlicht, dass das christlich-jüdische Gespräch nicht etwa den einen bestimmten jüdischen Ansprechpartner braucht, sondern genau genommen mehrere und möglichst diverse. Überhaupt sollten interreligiöse Dialoge und Diskurse stets um Polyphonie bemüht sein, selbst wenn diese hier und da in Kakophonie umschlägt. Denn das Wissen um und das Bewusstsein für Polyphonie können zur Dekonstruktion der Bilder, Vor-Urteile und Erwartungshaltungen beitragen, die wir in die dialogische Begegnung hineingetragen. Sie können dafür sensibilisieren, dass sich Vielfalt und Facettenreichtum von Erfahrungen und Wahrnehmungen, Interessen und Bedürfnissen, Positionen und Narrativen weder vereinfachend noch vereindeutigend in vordefinierte Schubladen einordnen lassen.«⁶⁵

Die Debatte in der *Herder Korrespondenz* gibt deshalb wichtige Impulse für dialogensible Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie. Das gegenseitige Ausloten des Selbstverständnisses lässt Transformationsprozesse in den jeweiligen Traditionen sichtbar werden. Der Diskurs ist nicht frei von historischen Gegenüberstellungen, Machtprozessen und Konstruktionen.

1.2 TRADITION: Traditionsbildung des jüdisch-christlichen Dialogs

Frederek Musall weist darauf hin, wie wichtig es ist, *Dialog* und *Diskurs* im Zusammenhang zu sehen. Dialogmomente fließen in einen Diskurs ein, der sehr vielschichtig ist und von der weiter oben beschriebenen Gleichzeitigkeit heterogener Überzeugungen und Traditionsvorstellungen geprägt ist.

»Denn Dialoge beschränken sich zumeist auf konkrete Gesprächssituationen, spiegeln also Momentaufnahmen wider. Dagegen können Diskurse mehrere Gesprächszusammenhänge umfassen und erlauben dadurch auch rein- oder rauszoomend Kontexte, Wechselbeziehungen, Dynamiken und Prozesse in den Blick zu nehmen. Zudem schafft der Diskursbegriff ein Bewusstsein dafür, wo bestimmte Positionen in einem diskursiven Zusammenhang verortet sind, ermöglicht grundlegende Orientierungen, zeigt Bezugnahmen auf und macht Trennlinien deutlich, reflektiert Machtverhältnisse und Minderheits- und Mehrheitskonstellationen. Mit anderen Worten: Der Diskursbegriff erlaubt nicht nur eine analytische Annäherung an die Vielschichtigkeit und Komplexität religiöser Begriffe und Konzepte, Positionen und Erfahrungen, die

65 Musall: Festvortrag, 5.

in diese Diskurse hineingetragen werden, sondern reflektiert auch die diskursiven Rahmungen und Formationen, in denen diese eingebettet sind.«⁶⁶

Die Kontroverse in der *Herder Korrespondenz* zeigt solch eine Komplexität exemplarisch. Denn das Streitgespräch ist nicht nur Teil *eines*, sondern gleich *mehrerer* Diskurse: z. B. (1.) des innerjüdischen Gesprächs zwischen den Denominationen in historischer und gegenwärtiger Perspektive, (2.) des jüdisch-christlichen bzw. in Kontext der Zeitschrift des jüdisch-katholischen Dialogs und (3.) des gesellschaftlichen Diskurses. Die verwendeten Zugänge und Argumente für all diese Diskurse zu übersetzen, ist eine Herausforderung. Dass die Diskussion so pointiert und kontrovers geführt wurde, kann mit der Diskursformation zu tun haben. Die Entwicklungen der unterschiedlichen jüdischen Denominationen sind im christlichen Bereich oft nicht präsent. Vielfach besteht keine genaue Kenntnis ihrer Genese, der einzelnen Spezifika und auch nicht der spannungsreichen Themen.

Wie schon an anderer Stelle ist auch hier eine Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Traditionskonzepte feststellbar. Dies betrifft die Selbstbilder, das Bild vom jeweils anderen, aber auch ein Traditionsverständnis, das von der Öffentlichkeit her auf bestimmte Gruppen projiziert wird. Auslöser in der Kontroverse war z. B. das Bild eines orthodoxen Judentums, das in den Kategorien Wiedenhofers ein »dogmatisches« Traditionskonzept verfolgt, in dem es keinerlei Entwicklung gibt. Versucht man nun aber, die Funktion eines solchen Traditionskonzeptes zu verstehen und in Bezug zu anderen Traditionsvorstellungen zu setzen, kann einer Verabsolutierung von Traditionskonzepten und einseitigen Zuordnungen entgegengewirkt werden. Ein dogmatisches bzw. ethisches Verständnis von Tradition dient der Absicherung zentraler (Glaubens-)Inhalte und der Umgrenzung der eigenen Identität. Dies schließt allerdings ein rationales Verständnis von Tradition nicht aus (auch wenn es diese Tendenzen gibt), in dem auch Kritik und Weiterentwicklung der Tradition gedacht werden können. In der Kontroverse wird gerade ein deskriptives und konstruktives Verständnis von Tradition deutlich, wenn über die Stellung verschiedener rabbinischer Autoritäten und ihren Einfluss auf die eigene Tradition diskutiert wird. Im Gespräch werden verschiedene Traditionskonzepte aufgerufen und gemäß ihrer jeweiligen Funktion genutzt.

Was sich ebenso zeigt, ist eine Traditionsbildung des jüdisch-christlichen Dialogs. Alle Autoren betonen den Einfluss verschiedener Gestalten auf den Dialog, der Anfang, Entwicklungen, Höhepunkte und Rückschläge kennt. Eine solche Traditionsbildung kann auch ausgehend von verschiedenen Initiativen und Entwicklungen im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils und seit der Promulgation von *Nostra aetate* festgestellt werden. Verschiedene Irritationen im jüdisch-christlichen Dialog, wie etwa die problematische Karfreitagsfürbitte im Zuge der Wiederezulassung des Messformulars von 1962 durch Papst Benedikt XVI. oder dessen Publikation des Aufsatzes *Gnade und Berufung ohne Reue* 2018⁶⁷ riefen einen Protest vieler Beteiligter im jüdisch-christlichen Dialog hervor, weil bereits ein Verständnis einer gemeinsamen Gesprächs-Tradition vorliegt. Darauf weisen Folger und Apel in ihrem Artikel hin: »Auch in schwierigen Situationen,

66 Ebd. 2–3.

67 Vgl. für die Debatte um den Artikel Kapitel 6, S. 238ff.

wie der Kontroverse um den Aufsatz ›Gnade und Berufung ohne Reue‹ des emeritierten Papstes Benedikt XVI., haben wir den Gesprächsfaden nicht abbrechen lassen«⁶⁸. Ausgehend von solchen Irritationen können auch gemeinsame Herausforderungen identifiziert werden, wie Folger im Aufsatz *Die Kontroverse um Papst em. Benedikt und die jüdisch-christlichen Beziehungen* schreibt: »Ich verstehe, dass es keine kleine Herausforderung ist, der eigenen Tradition orthodox-treu zu bleiben, und auch diese große Offenheit zu zeigen, die die Kirche bezüglich des jüdischen Volkes zeigen will.«⁶⁹ Und auch Jehoschua Ahrens betont in einem Interview:

»Wir orthodoxen Rabbiner fühlen uns an eine Tradition gebunden, dazu gehören auch bestimmte Regeln der Textauslegung. Wir können deshalb bestimmte Überzeugungen nicht einfach über Bord werfen – und wir verstehen auch, wenn es auf christlicher Seite genauso ist. Das heißt: Wir wissen, dass es Dinge gibt, die uns verbinden, und dass es theologische Punkte gibt, bei denen es keine Einigung geben kann.«⁷⁰

Hier zeigen sich ähnliche traditionshermeneutische Herausforderungen für die katholische Kirche und die jüdische Orthodoxie. Benedikt XVI. äußerte sich nicht in einen leeren Raum, sondern innerhalb eines lebendigen Diskursfeldes, in dem sich bereits Interpretationslinien herausgebildet haben. Die Deutungsmacht liegt nicht bei der katholischen Kirche allein. Die Rezeption der Israeltheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils hat ein neues Selbstverständnis und eine Weiterentwicklung von Tradition erzeugt, an der verschiedenste Größen beteiligt waren und sind. Dennoch gibt es fragile Momente im jüdisch-christlichen Gespräch. Irritationen sorgen für Dynamiken, die manchmal destruktiv wirken, aber auch traditionsproduktiv verarbeitet werden.

1.3 ÜBERSETZUNG: Sprachformen für den (theologischen) Dialog entwickeln

Die Perspektivität theologischer Texte ist auch mit einem Sprachproblem verbunden. Im Zuge der methodologischen Reflexionen wurde bereits diskutiert, dass das gleiche Verständnis theologischer Begriffe und Konzepte nicht selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. In Bezug auf Joseph B. Soloveitchik wurden außerdem die unterschiedlichen Deutungen seiner Position zu einem theologischen Dialog mit der »community of the many« dargestellt. Die Kontroverse in der *Herder Korrespondenz* ist ein Beispiel, von dem ausgehend die Frage nach der Inkommensurabilität von Religionen und nach einem möglichen theologischen Dialog nochmals konkret gestellt werden kann. Zunächst kann festgestellt werden, dass in der vorliegenden Diskurskonstellation eine Sensibilität für die gebrauchten Begriffe und Konzepte erforderlich ist. Frederek Musall beschreibt diese Herausforderung für den interreligiösen Dialog folgendermaßen:

»A central problem often encountered in interreligious settings is that while people might share a common language, they tend to understand and relate to ideas, con-

68 Apel/Folger: Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen, 48.

69 Folger: Die Kontroverse, 67.

70 Ahrens, Jehoschua/Kühn, Tobias: Interview »Es geht um Wertschätzung«. In: Jüdische Allgemeine, 03.06.2021: <https://www.juedische-allgemeine.de/religion/es-geht-um-wertschaetzung/> (27.12.2022).

cepts, and definitions quite differently. This should not come as much of a surprise: Ideas, concepts, and definitions are, after all, not only constructed, but they also come with certain connotations and associations which imply that the meanings we ascribe to things are context-dependent. We all are embedded in certain historical, social, cultural, or religious frameworks. Frameworks that often intersect. Accordingly, the semantic fields we all operate with or within are produced and shaped by our respective knowledge and experiences. So when we encounter something that is different, foreign, or new to us, we tend to rely on ideas, concepts, and definitions that we are familiar with.«⁷¹

In Bezug auf den jüdisch-christlichen Dialog und die Debatte in der *Herder Korrespondenz* könnten hier verschiedene Fragen gestellt werden: Was ist mit Begriffen wie jüdische und christliche Theologie, Dialog oder Versöhnung gemeint? Wie werden Tradition, Verbindlichkeit oder Autorität verstanden? Auch innerhalb einer religiösen Tradition ist es nicht selbstverständlich, dass mit einem Begriff dasselbe gemeint ist. Explizit verweisen Apel und Folger darauf, wenn sie schreiben: »[...] auch wenn wir traditionellen Juden eine ganz andere Vorstellung vom Dialog, seinen Zielen und Methoden haben.«⁷²

Ein zentraler Punkt ist das jeweilige Verständnis eines theologischen Dialoges. Nachama und Homolka beurteilen aus einer Außenperspektive auf die Orthodoxie die Möglichkeit eines »tiefergründigen theologischen Diskurs[es]«⁷³ zwischen dem Christentum und der orthodoxen Denomination als problematisch. Apel und Folger sehen einen solchen aus der Innenperspektive mit Verweis auf die Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* als in der Entwicklung begriffen. Der orthodoxe Rabbiner David Rosen setzt sich in einem Aufsatz mit der Frage eines theologischen Dialogs für das orthodoxe Judentum auseinander. Er kritisiert die Tendenz, Soloveitchiks Position als unveränderlich zu verabsolutieren, und stellt auch die Möglichkeit der Trennung von sozialen bzw. gesellschaftlichen und theologischen Fragen im Dialog infrage.

»Gerade weil das Judentum alles in Bezug auf das Göttliche sieht, ist selbst die Diskussion des Wetters zwischen Gläubigen eine theologische Diskussion. Es erscheint mir ziemlich gekünstelt, zwischen sozialen und politischen Fragen einerseits und theologischen Fragen andererseits zu unterscheiden.«⁷⁴

Wie das Verständnis eines theologischen Dialogs von katholischer Seite her zu bestimmen ist, wird in den Schlussfolgerungen des dritten Teils näher zu untersuchen sein. Das Erfordernis der Übersetzung kann auch in einem weiteren Rahmen gefasst werden.

71 Musall, Frederek: The Concept of Revelation in Judaism. In: Tamer, Georges (Hg.): The Concept of Revelation in Judaism, Christianity and Islam (Key Concepts in Interreligious Discourses 1). Berlin/Boston: De Gruyter 2020, 1–56, hier 3.

72 Apel/Folger: Der Dialog muss die Pluralität berücksichtigen, 48.

73 Nachama/Homolka: Von der Verachtung zur Kooperation, 50.

74 Rosen, David: Ist theologischer Dialog mit dem Christentum für das orthodoxe Judentum möglich? In: Folger, Arie/Ahrens, Jehoschua (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. (Forum Christen und Juden 20). Berlin: LIT 2021, 159–163, hier 161.

So ist eine gemeinsame Herausforderung sicherlich, das eigene Selbstbild innerhalb einer sich primär säkular verstehenden pluralen Gesellschaft zu vermitteln. Die Übersetzungskategorie stellt hier die Anforderung, im Dialog breiter wirksam und verstanden zu werden. Interreligiöse Gespräche werden nicht selten als Spezialdiskurse von Fachpersonen gesehen, die wenig mit den alltäglichen Erfahrungen von Menschen in Gemeinden und in der Öffentlichkeit zu tun haben. Das daraus entstehende Problem eines Generationenwandels im Dialog wurde bereits angesprochen.

2. Transformationen in der jüdisch-orthodoxen Sicht auf das Christentum

Die vorgestellte Kontroverse hat deutlich gemacht, dass innerhalb der jüdischen Orthodoxie durch die »rabbinischen Erklärungen zum Christentum«⁷⁵ 2015 und 2017 wichtige Entwicklungen im jüdisch-christlichen Dialog angestoßen wurden.⁷⁶ Traditionshermeneutisch interessant ist die Art und Weise, wie eine positive Sicht auf das Christentum etabliert wird. Auf die von Ahrens dargestellten positiven Bewertungen des Christentums von Rabbinern und Gelehrten in der Geschichte referiert auch die Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun*. Der traditionshermeneutische Ansatz der Erklärung ist, »positive Beurteilungen des Christentums nahezubringen, die innerhalb der Tradition vertreten, aber wenig gelehrt wurden und deshalb in der Regel wenig bekannt sind«⁷⁷. So sind »viele Aussagen nicht neu, sondern integraler Bestandteil der jüdischen Tradition«⁷⁸. Die Bezugnahmen sind erforderlich, denn für »orthodoxe Rabbiner ist es natürlich wichtig, dass die Position zum Status des Christentums halachisch, also religionsrechtlich, einwandfrei ist«⁷⁹. Diese Herangehensweise wurde auch kritisiert. David Berger wies auf die positive Interpretation von Moses Maimonides' Position zum Christentum hin, die so nicht von diesem intendiert gewesen sei:

»The authors know very well that Halevi and even more vigorously Maimonides saw the divine plan in the establishment of Christianity (and Islam) as preparation for universal recognition of the truth of Judaism and the rejection of those religions. There is something disingenuous about citing only half the position.«⁸⁰

-
- 75 Ahrens, Jehoschua: Katholizismus und jüdische Orthodoxie – Einführung in eine komplexe Beziehung. In: Folger, Arie/Ahrens, Jehoschua (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. (Forum Christen und Juden 20). Berlin: LIT 2021, 11–40, hier 26.
- 76 Für eine Auseinandersetzung mit den beiden Erklärungen aus metaphorologischer Perspektive vgl. Höftberger: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 111–138. Für eine Untersuchung verschiedener Aspekte der Erklärung *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* vgl. Ahrens, Jehoschua u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol 2017.
- 77 Bollag: Auf dem Weg, 132.
- 78 Ebd. 130–131.
- 79 Ahrens: Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 33.
- 80 Berger, David: Vatican II at 50. Assessing the Impact of »Nostra Aetate« on Jewish-Christian Relations. In: Tablet Magazine, 15.12.2015; <https://www.tabletmag.com/jewish-life-and-religion/195761/vatican-ii-at-50> (27.12.2022).

Eine solche Auswahl von Traditionsbezügen ist allerdings möglich, wie Rutishauser feststellt: »Problematischere Aussagen derselben rabbinischen Autoritäten über das Christentum werden übergangen, was gemäß der Methodik von Traditionsargumenten durchaus legitim ist.«⁸¹ Die Autoren von *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* legen hier einen Zugang vor, durch den Traditionsbestände gehoben und anschlussfähig für eine dialogsensible Auslegung von Tradition werden. Das Dokument kann so eine Kontinuität wahren und gleichzeitig traditionsproduktiv sein. Dadurch wird eine Tradition des jüdisch-christlichen Dialogs mitgestaltet.

Die Neuformation ist auch in der jüngeren Erklärung feststellbar, wenn auch eher implizit. Die Quellen sind allerdings teilweise gleich.⁸²

»Die Struktur und auch Inhalt von ›Zwischen Jerusalem und Rom‹ ist ähnlich zur ersten orthodox-rabbinischen Erklärung von 2015. Das zeigt, dass ein grundlegender Konsens innerhalb der Orthodoxie bezüglich des jüdisch-christlichen Dialogs besteht. Der Inhalt des neuen Dokuments ist weniger weitgehend als bei ›Den Willen unseres Vaters im Himmel tun‹ und sprachlich viel zurückhaltender.«⁸³

Im Dokument *Zwischen Jerusalem und Rom* wird der Prozesscharakter des Dialogs betont, wenn es heißt, dass »zwischen unseren beiden Glaubensgemeinschaften Vertrauen und Zuversicht wachsen konnten«⁸⁴. Gegenüber einem Dialog in theologischen Fragen ist man zurückhaltend und »unüberbrückbare[] theologische[] Differenzen«⁸⁵ werden mehrfach betont. Die Autoren von *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun* formulieren die Transformation in der Sicht des Christentums expliziter, wenn sie schreiben, nun »können wir Juden die fortwährende konstruktive Gültigkeit des Christentums als unser Partner bei der Welterlösung anerkennen«⁸⁶.

Beide Dokumente zeigen eine Spannung innerhalb der jüdischen Orthodoxie in Bezug auf die Möglichkeiten eines theologischen Dialogs. Gregor Hoff stellt die These auf, dass viele Formulierungen und Argumentationslinien von *Zwischen Jerusalem und Rom* einen Dialog mit »implizite[r] Theologizität«⁸⁷ zeigen. Wie dieses Spannungsfeld auch in Blick auf die katholische Haltung zum Staat Israel im Dialog ausverhandelt wird, ist unter anderem Thema in den nun folgenden Perspektiven dialogsensibler Traditionshermeneutik und Rezeptionstheorie.

81 Rutishauser: Eine jüdische Theologie, 178.

82 Ahrens: Katholizismus und jüdische Orthodoxie, 37.

83 Ebd.

84 Rabbinical Council of America/Conference of European Rabbis/Chief Rabbinate of Israel: Zwischen Jerusalem und Rom, 6.

85 Ebd. 12.

86 Den Willen unseres Vaters im Himmel tun, Nr. 3.

87 Hoff, Gregor: Identität in Beziehung – zur theologischen Transformation des jüdisch-christlichen Dialogs. In: Folger, Arie/Ahrens, Jehoschua (Hg.): Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. (Forum Christen und Juden 20). Berlin: LIT 2021, 164–171, hier 166.

