

Zwischenfazit zweiter Teil

Problemhorizonte einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs

Im zweiten Teil dieser Studie wurde das Problemniveau bestimmt, auf dem eine Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs anzusetzen hat. Entlang dreier exemplarischer Diskurse aus dem Christentum wie aus dem Judentum wurden Einsprüche gegen die erhobene These der Theologizität des Dialogs identifiziert, zeitgeschichtlich kontextualisiert, argumentationslogisch analysiert und mit Rückfragen vor dem Hintergrund von Teil 1 dieser Studie konfrontiert.

Kapitel 3: Wie argumentieren *Einwände* von christlicher Seite gegen die Möglichkeit, bzw. Notwendigkeit eines theologischen Dialogs mit Jüd*innen? Der erste analysierte Diskurs ist die Debatte um den evangelischen Theologen Notger Slenczka. Er erhebt die Forderung, dem Alte Testament solle in der Kirche keine kanonische Geltung mehr zu kommen, weil das christliche Selbstverständnis mit den Texten des Alten Testaments »fremdele«. Was auf den ersten Blick wenig mit der Frage nach der Theologizität des Dialogs zu tun hat, bedeutet auf seine Konsequenzen hin befragt letztlich eine Absage an die theologische Qualität des Dialogs: nämlich insofern die Verwiesenheit des Christentums auf das Judentum auf eine rein historische beschränkt wird. Welche Argumente können von dort aus für den christlichen Anspruch einer Notwendigkeit eines theologischen Dialogs abgeleitet werden? Aufgabe einer Erkenntnistheorie des jüdisch-christlichen Dialogs muss es deshalb sein, die *bleibende* theologische Bedeutung der Heiligen Schriften Israels für das Christentum und die *bleibende* Verwiesenheit des Christentums an das Judentum argumentativ auszuweisen (Kapitel 2 und Kapitel 8). Denn eine Bejahung von Slenczkas Thesen würde erkenntnistheologisch bedeuten, dass Kirche blind würde für die Fremdeinträge in der Bestimmung ihrer Identität und dass Theologie ohne den ständigen Bezug auf jüdische Außenperspektiven in ihrer Gottesbestimmung auskäme und damit einen großen Schatz an Erkenntnisquellen einbüßte. Ohne diese Relativierungen von außen, auf die das Zweite Vatikanum Kirche und Theologie auf vielfältige Weise verpflichtet, bestünde die Gefahr eines vormodernen Verständnisses von Kirche und Theologie. Der jüdisch-christliche Dialog verkäme zu einem christlichen *nice to have*, besäße aber (erkenntnis-)theologisch nicht länger Notwendigkeit.

Kapitel 4: Ein zweiter und weitaus gewichtigerer Problemhorizont, dem ein katholischer Entwurf einer Erkenntnistheorie des Dialogs zu begegnen hat, sind die Einsprüche von jüdischer Seite gegen die Theologizität. »Gewichtiger« deshalb, weil die Einsprüche Joseph B. Soloveitchiks und Abraham J. Heschels im Judentum als autoritativ rezipiert werden. Aber auch deshalb, weil eine Erkenntnistheorie, die sich darauf verpflichtet, jüdischen Stimmen einen erkenntniskonstitutiven Status zuzusprechen (Kapitel 8.1), diese Vorbehalte unbedingt zu bedenken hat. Entlang der Auseinandersetzung mit Soloveitchik und Heschel lässt sich exemplarisch auch durchspielen, wie weitreichend jüdische Einspruchsrechte für christliche Theologie sein können und müssen. Wie also argumentieren *Einsprüche* von jüdischer Seite gegen die Möglichkeit eines theologischen Dialogs mit Christ*innen?

Blickt man mit Soloveitchik und Heschel auf die Frage nach der Möglichkeit eines theologischen Dialogs und seiner Theologizität, fällt die Antwort trotz biografischer Ähnlichkeiten je unterschiedlich aus. Was Soloveitchik und Heschel verbindet, sind ihr philosophischer Background und ihr Anliegen, die jüdische Tradition mit der europäischen Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts in eine schöpferische Synthese zu bringen. Doch so wie die jeweiligen Biografien Überschneidungen aufweisen, sind es ebenso biografische Momente, die das Wirken beider von Beginn an auf unterschiedliche Bahnen lenken – nämlich Unterschiede in der Performanz des konkreten Glaubensvollzugs: die auf Studium und Vernunft ausgelegte Praxis der Mitnaggidim bei Soloveitchik und die auf lebendige Gottesbeziehung ausgerichtete Praxis der Chassidim bei Heschel.¹

In ihren beiden Haupttexten zum Dialog – Soloveitchiks *Confrontation* und Heschels *No Religion Is an Island* – scheinen sich die entfalteten Positionierungen diametral gegenüberzustehen: Soloveitchiks Ja zu einer politisch-sozialen Zusammenarbeit einerseits und sein Nein zu einem theologischen Dialog andererseits entgegen Heschels Plädoy-

1 Für eine Zusammenschau zwischen Heschel und Soloveitchik vgl. auch Gutman, René: *Une Intrigue Spirituelle. Comparaison des points de vue entre Joseph B. Soloveitchik et Abraham J. Heschel sur le dialogue inter confessionnel avant Nostra Aetate*. In: Arie Folger/Jehoschua Ahrens (Hg.): *Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-christliche Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI. (Forum Christen und Juden 20)*. Berlin: Lit-Verlag 2021, 41–64. Grözinger: *Jüdisches Denken* Bd. 5, 39f.: »Soloveitchik [...] ist von allen amerikanischen [jüdischen] Denkern der originellste, interessanteste und facettenreichste, wiewohl er in ganz traditioneller Weise die Halacha immer wieder als die Grundsäule für das Judentum heraustrahlt. Um dies zu tun, schöpft Soloveitchik aus einer profunden Kenntnis der europäischen Philosophie und umkreist sein Thema aus unterschiedlichen Ansätzen, zuerst mithilfe des neokantianischen Idealismus, dann als Phänomenologe und schließlich als zünftiger Existentialist mit Berufung auf Kierkegaard und andere und verbindet all diese Zugänge mit typologischen Schriftauslegungen. [...] Der als herausragender Vertreter des *Conservative Judaism* viel gepriesene Abraham Joshua Heschel verbindet die Auffassung vom Judentum als einer Glaubensreligion mit der von einer Religion der Halacha. Mit seinem phänomenologischen Ansatz spricht er aber nicht von Gott, von der Offenbarung und von der Halacha, sondern von den *Wahrnehmungsweisen* des Göttlichen durch den Menschen in der Natur, in der Bibel und im religiösen und weltlichen Handeln. Dabei greift er in zentralen Punkten auf Elemente der Kabbala und des Chassidismus zurück.«

er für »communication and cooperation on matters relevant to [...] moral and spiritual concern in spite of disagreement.«²

Damit markieren Soloveitchik (theologie-skeptisch) und Heschel (theologie-affirmierend) zwar divergierende Positionen des Judentums zur Frage nach der Theologizität, bilden aber keine unvereinbaren Extrempositionen ab.³ Es sind Berührungspunkte und Überschneidungslinien auszumachen, entlang derer das Denken beider aneinander vermittelbar ist. Sowohl Soloveitchik in *Confrontation* als auch Heschel in *No Religion Is an Island* sind um Mediation bemüht. Überlieferte Begegnungen mit Soloveitchik legen nahe, dass er den mit NA4 angestoßenen Paradigmenwechsel positiv wahrnahm und nicht starr an seinem Nein zum theologischen Dialog festhielt (Kapitel 4.1.3.2). Nicht nur er, sondern auch Heschel stellen Vorbedingungen an den Dialog: wie die Wahrung der Eigenständigkeit des Judentums sowie die Gewährung der Gleichwertigkeit. Beide verwehren sich gegen jegliche Form von Missionsbestreben gegenüber Jüd*innen. Es ist vorstellbar, dass Soloveitchik Heschel zustimmen würde, wenn dieser schreibt:

»The first and most important *prerequisite of interfaith is faith*. It is only out of the depth of involvement in the unending drama that began with Abraham that we can help one another toward an understanding of our situation. Interfaith must come out of depth, not out of a void absence of faith. It is not an enterprise for those who are half learned or spiritually immature. If it is not to lead to the confusion of the many, it must remain a prerogative of the few.«⁴

Der entscheidende Unterschied besteht m.E. in der Einschätzung der Performance des Dialogs und der Transformation der Kirche(n). Soloveitchiks Bewertung fällt tendenziell abwartend-defensiv aus, während Heschel der Kirche und ihrem Erneuerungsprozess offen und hoffnungsvoll gegenübersteht. Zudem arbeiten beide mit unterschiedlichen Dialogverständnissen, ohne diese explizit auszuweisen. Für Soloveitchik steht im Mittelpunkt eines Dialogs das Finden von gemeinsamen Glaubenswahrheiten.⁵ Für Heschel geht es im Dialog um eine gemeinsame Suche, um gemeinsames Lernen und ein vertieftes Verständnis füreinander.⁶

Welche *Bedingungen* werden von jüdischer Seite an einen theologischen Dialog gestellt? Sowohl Soloveitchik als auch Heschel fordern als Bedingung für die Möglichkeit, dass Jüd*innen in einen theologischen Dialog mit Christ*innen eintreten, einen konsequenten Verzicht der Kirche auf jede Form von Judenmission. Aufgabe einer Erkenntnistheorie muss es deshalb sein, die eigenen Traditionen, insbesondere das Verständnis von

2 Heschel: *No Religion Is an Island*, 121.

3 Als Extrempositionen vgl. bspw. die halachische Stellungnahme Feinstins (Kapitel 4.1.2.1) oder das Dialogdokument *Dabru Emet* (Kapitel 6.2.1).

4 Heschel: *No Religion is an Island*, 123. Vgl. dazu Korn: *The Man of Faith and religious Dialogue*, o.S.

5 Rudnick: Zur jüdischen Wahrnehmung des Christentums, o.S. Vgl. Kapitel 1.1.3 und 2.3.3.

6 »We may not be ready for a dialogue in depth, so few are qualified. Yet the time has come for studying together on the highest academic level in an honest search for mutual understanding and for ways to lead us out of the moral and spiritual predicament affecting all of humanity.« Heschel, Abraham Joshua: *From Mission to Dialogue*. In: *Conservative Judaism* 21 (1967), 1–11, 8.

Mission und Dialog, kritisch auf bleibende substitutionstheologische Muster zu befragen und die performativ sich vollziehenden Transformations- und Traditionsbildungsprozesse, die dem Judentum einen bleibenden, eigenständigen theologischen Wert zu erkennen, prinzipientheoretisch zu realisieren.