

Jehoschua Ahrens

Eine jüdische Theologie des Christentums?

Rabbinische Perspektiven auf Christen und Christentum

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2026
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
produktsicherheit@herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02603-4
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84098-2

Widmung

Für Karl-Hermann Blickle sel. A. – einem wahren Freund Israels.
Unsere Gespräche haben mich stets inspiriert,
und ich durfte viel von ihm lernen.

Inhalt

Dank.....	11
Einleitung.....	13

I.

Grundlegende Konzepte des Judentums im Angesicht des Anderen aus Bibel und rabbinischer Literatur

1. Götzendienst / Awoda Sara.....	35
1.1. Götzendienst in der Bibel	35
1.2. Götzendienst in der rabbinischen Literatur.....	36
1.3. Ist <i>Awoda Sara</i> immer Götzendienst?	39
2. Positive Perspektiven auf Nichtjuden, Universalismus und „Gerechte in den Völkern“	41
2.1. Universalismus	41
2.2. Gerechte in den Völkern.....	43
2.3. Die noachidischen Gebote.....	44

II.

Mittelalterliche Entwicklungen und Schlüsseltexte in den jüdischen-christlichen Beziehungen

3. Die theologische Sicht von Christen auf Juden und Juden auf Christen in der Spätantike und im Mittelalter.....	49
4. Jüdische Schlüsselpositionen im Mittelalter zum Christentum ...	58
4.1. Im sephardischen Judentum: Inklusivismus: Rambam (Maimonides) und Jehuda ha-Levi und Universalismus: Al-Fayyumi und Albo	58
4.2. Im aschkenasischen Judentum: Schituf: Ba'alei Tosfot und Moralische Religion: Meiri	72
4.3. Zwischenresümee.....	78
5. Weitere Entwicklungen in der frühen Neuzeit im Verhältnis von Juden und Christen	80

III.

Jüdisch-christliche Beziehungen in der Moderne bis zur Shoah

6. Umbruch und Aufbruch: Die Zeit der Aufklärung	93
6.1. Rabbiner Jacob Emden: Der Vorkämpfer eines jüdisch-christlichen Dialogs	93
6.2. Moses Mendelssohn: Der Aufklärer	101
6.3. Osteuropa	107
7. Emanzipation: Das lange 19. Jahrhundert	108
7.1. Osteuropa – zwischen Bewahrung und Partizipation	109
7.2. Mitteleuropa	121
7.2.1. Positionen der Reformbewegung: Assimilation und Apologetik	122
7.2.2. Orthodoxe Perspektiven: Akkulturation und Pluralismus	132
7.3. Ende einer großen Hoffnung	164

IV.

Die Zeit der Shoah und nach dem Krieg: Katastrophe und Erneuerung

8. Deutschsprachiger Raum: Umbruch und neue Wege	171
8.1. Der Weg in die Shoah und neue Aufbrüche in der Katastrophe	171
8.2. Schweiz: Quelle des Dialogs	174
8.3. Österreich: Schwere Anfänge	179
8.4. Deutschland: Ende und Neubeginn	183
9. Westeuropa	194
9.1. Großbritannien: Das Erbe der Neo-Orthodoxie	194
9.2. Frankreich und Italien: Besondere Beziehungen	207
10. USA: Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung	227
11. Israel – Licht für die Völker	237

V.

Aktuelle Entwicklungen: Dialog und Dokumente

12. Der Stand des Dialogs mit den Kirchen.....	265
13. Jüdische Erklärungen zum Christentum.....	272
13.1. Dabru Emet.....	272
13.2. A Jewish Understanding of Christians and Christianity.....	278
13.3. Erklärung der orthodoxen Rabbiner Frankreichs.....	279
13.4. Erklärung „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun“.....	281
13.5. Die Erklärung „Zwischen Jerusalem und Rom“.....	286
13.6. Erklärung „Kishreinu – unser Band“.....	288
Resümee.....	291
Quellensammlung.....	301
Quellensammlung rabbinischer Texte.....	301
Antike.....	301
Mittelalter.....	303
Frühe Neuzeit.....	307
Aufklärung bis zur Shoah.....	310
Nach der Shoah.....	351
Dokumente und Erklärungen.....	378
Christliche Erklärungen und Ansprachen.....	378
Jüdische Erklärungen.....	399
Bibliographie.....	419
Archive.....	419
Primärliteratur.....	420
Sekundärliteratur.....	423
Register der wichtigsten im Buch genannten Rabbiner.....	439

Dank

Ohne die vielfältige Unterstützung zahlreicher Personen wäre dieses Buch nicht zustande gekommen.

Ein besonderer Dank geht an Prof. Dr. Verena Lenzen vom Institut für Jüdisch-Christliche Forschung der Universität Luzern, die als Betreuerin den Fortschritt dieser Arbeit kompetent begleitet und mich stets in allen Belangen wohlwollend unterstützt hat. Sie stand jederzeit mit ihren kritischen Rückfragen und großer Überzeugung hinter diesem Werk und hat meine Arbeitsweise und meine stilistischen Eigenheiten immer akzeptiert. Ohne sie würde es diese Arbeit nicht geben.

Einen Dank möchte ich auch den beiden anderen Gutachtern Prof. Dr. Frederek Musall und Prof. Dr. Gregor-Maria Hoff ausdrücken, die mir sehr wichtige Rückmeldungen gegeben und geholfen haben, terminologische Klarheit zu erreichen.

Ich danke auch den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung der Universität Luzern, die mich oft administrativ und mit vielen Tipps unterstützt haben. Ich möchte stellvertretend Ingeborg Pfeiffer nennen.

Viele Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter von verschiedenen Archiven haben meine Recherche und den Zugang zu den Quellen erleichtert.

Dank auch an Dr. Julia Feldbauer, Dr. Elisabeth Höftberger und Dr. Andreas Verhülsdonk für die Beantwortung meiner Fragen zur katholischen Kirche und Theologie, Dr. Axel Töllner zu Fragen der evangelischen Kirche und Theologie, Dr. Dr. Fabian Freiseis für stilistische Hinweise und wichtige Rückmeldungen und last not least Christoph und Gaby Knoch Mund für die Hinweise zum Dialog in der Schweiz.

Vielen Dank an Dr. Stephan Weber vom Herder Verlag, der mir die Zeit gab, die ich benötigt habe, damit das Manuskript in passabler Form eingereicht werden konnte und mir verlagstechnisch stets entgegenkam.

Ein besonderer Dank gilt meiner Frau Mirjam und meinen Töchtern Hannah und Rebekka, die viel Geduld mit mir haben mussten.

Einleitung

Durch die Veröffentlichung der beiden internationalen jüdisch-orthodoxen Erklärungen „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen“ (2015) und „Zwischen Jerusalem und Rom: Gedanken zu 50 Jahren Nostra aetate“ (2017) im Zusammenhang mit dem Jubiläumsjahr von Nostra Aetate 2015 stellt sich zunehmend die Frage, ob es eine „jüdische Theologie des Christentums“ und damit auch eine theologische Dimension des christlich-jüdischen Dialogs geben kann. Tatsächlich gibt es keine jüdische Theologie im Sinne einer (dogmatisch endgültig) festgelegten Definition Gottes, bzw. dogmatisch festgelegten Lehrinhalten über Gottes Sein und seine Relation zum Menschen, wie es im Christentum unter anderem durch die Glaubensbekenntnisse ausgedrückt wird.¹ Der katholische Theologe Russell Ronald Reno, Herausgeber der Fachzeitschrift *First Things*, formuliert das folgendermaßen: „Dem Judentum geht es darum, das Wahre zu tun, während das Christentum das Verkünden der Wahrheit betont.“² Ebenso wird in diesem Buch kein Versuch unternommen, eine jüdische Theologie des Christentums zu formulieren. Daher steht absichtlich ein Fragezeichen hinter dem Titel dieses Buches. Versteht man aber unter „Theologie“ diskursives, reflektiertes Reden über Gott und zieht Fragen in Betracht, ob aus jüdischer Perspektive das Christentum einen besonderen Status hat, das Christentum Teil Gottes Plans ist, Jesus eine theologische Dimension hat, etc., dann ist die Situation komplexer. Beide oben genannten Erklärungen bewerten das Christentum in diesem Sinne durchaus theologisch und beziehen sich dabei in einer systematischen Art und Weise auf verschiedene traditionelle Quellen. Dazu gehören u.a. Werke von Moses Maimonides und Jehuda ha-Levi aus dem Mittelalter, von den neuzeitlichen Rabbinern Jacob Emden, Samson Raphael Hirsch, Naftali Zvi Berlin und Moses Rivkis, sowie von den zeitgenössischen Rabbinern Joseph B. Soloveitchik und Shear Yashuv Cohen. Die Werke und Aussagen der genannten Rabbiner³ wurden und werden allerdings kontrovers diskutiert. Sowohl in den beiden bereits genannten Dialog-

¹ Alan Posener, „Tauziehen um jüdische Theologie“, *Die Welt*, 26.01.2026, 16.

² Zitiert in ebd.

³ Grundsätzlich verwendet der Autor die männliche Form; das soll in keiner Weise diskriminierend gegen andere Geschlechter sein, sondern hat rein praktische Gründe.

dokumenten selbst als auch in der innerjüdischen Rezeption wurden die Aussagen der Rabbiner, bzw. Zitate aus deren Werken, unterschiedlich bewertet, teilweise völlig gegensätzlich. Manchmal kam sogar die Behauptung auf, das Christentum sei *Awoda sara* (hebr. „fremder Kult“). Was ist nun aber tatsächlich die Haltung der jüdischen Orthodoxie zum jüdisch-christlichen Dialog? Was sind die zentralen Positionen der traditionellen rabbinischen Quellen und Diskurse zum Christentum? Ist Christentum mehr als nur ein „fremder Kult“? Die in den beiden jüdischen Erklärungen zum Christentum verwendeten Quellen sollen kritisch und im Kontext auf Inhalt und Aussage hin untersucht werden. Dabei soll aufgezeigt werden, woher die jeweiligen theologischen Positionen kommen und warum sie variieren. Das beinhaltet auch die Frage nach Entwicklungen dieser Positionen durch die Erfahrungen des christlich-jüdischen Dialogs oder anderer Zusammenarbeit mit christlichen Akteuren (bspw. die gemeinsame Bekämpfung des Antisemitismus). Es soll gezeigt werden, wie bestimmte theologische Konzepte immer wieder als Quelle für bestimmte Haltungen zum Christentum dienten, die letztlich wiederum zu den beiden Dokumenten führten.

Die vorliegende Arbeit ist also eine Einführung und gibt Einblick in die Geschichte, Entwicklungen und Gegenwart der rabbinischen Sicht auf Christen und das Christentum. Dazu liefert sie eine Übersicht über die theologischen Debatten durch die Jahrhunderte, wobei nicht jede theologische Diskussion automatisch in der Halacha, also dem jüdischen Religionsrecht, zu verorten ist. Trotzdem geht es gerade nicht, wie so oft und vor allem im deutschsprachigen Raum, um philosophische oder akademische Positionen (bspw. von Martin Buber, Emmanuel Levinas, Schalom Ben-Chorin, Pinchas Lapide, David Flusser, etc.), so wichtig sie zweifelsohne sind, sondern um das Wesentliche und Prägende im (religiösen) Judentum – die rabbinischen Diskurse (erwähnt werden Philosophen und Akademiker und ihre Meinungen dann, wenn sie Einfluss auf einen bestimmten Rabbiner hatten).⁴ Die in dieser Arbeit genannten Rabbiner stehen jeweils repräsentativ für ihre Zeit und ihre Lokalität, oft sind es die führenden und einflussreichen Autoritäten. Diese Arbeit kann aber nur einen Überblick und eine Einfüh-

⁴ Ish-Shalom schreibt diesbezüglich: „H. Cohen, M. Buber und F. Rosenzweig, die in der westlichen Welt als die Vertreter jüdisch-religiöser Anschauung berühmt waren, hatten kaum Einfluss auf die jüdisch-religiöse Öffentlichkeit“, Benjamin Ish-Shalom, „Rav Kuk: Pluralismus und Toleranz aus einer jüdisch-orthodoxen Perspektive“, *Judaica* 45 (1989), 170.

rung in das weite Feld dieses Themas geben, es gibt schlichtweg zu viele rabbinische Stimmen.

Ein besonderes Augenmerk gilt dabei den Rabbinern im deutschsprachigen Raum, die einen wichtigen Beitrag für die theologischen Grundlagen und die organisatorische Struktur des institutionellen christlich-jüdischen Dialogs in Europa geleistet haben. Die zentrale Arbeitshypothese lautet: Die traditionellen jüdischen Quellen, vor allem aus dem 18., 19. und 20. Jahrhundert, bilden das Fundament nicht nur der jüdisch-orthodoxen Dokumente zum Christentum, sondern auch einer noch zu entwickelnden „jüdischen Theologie des Christentums“. Dieser Prozess hat gerade erst begonnen, aber die Debatte darüber ist in vollem Gange und wird innerhalb der jüdischen Orthodoxie kontrovers diskutiert.⁵ Das zeigt nicht zuletzt die Kontroverse um Rabbiner Jonathan Sacks' Aussagen in seinem Buch *Dignity of Difference*⁶ und natürlich um die jüdischen Erklärungen zum Christentum.

Halacha und jüdisches Rechtsverständnis⁷

Doch wie funktioniert eine theologische Debatte im Judentum? Die Tora (Pentateuch, hebr. auch *Tora schebichtaw*, d.h. schriftliche Lehre/ Überlieferung/ Unterweisung) ist als Gottes Wort und Offenbarung vom Berg Sinai⁸

⁵ Vgl. Michael J. Harris, *Faith without Fear: Unresolved Issues in Modern Orthodoxy* (London/ Chicago: Vallentine Mitchell, 2016), Kapitel 5 & 6.

⁶ Jonathan Sacks änderte in seinem Buch *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* in der zweiten Auflage (London: Bloomsbury, 2003) einige Passagen, die von ultraorthodoxer Seite scharf kritisiert wurden, z.B.: „God has spoken to mankind in many languages: through Judaism to the Jews, Christianity to Christians, Islam to Muslims [...]. God is the God of all humanity, but no single faith is or should be the faith of all humanity.“ in neu: „God communicates in human language, but there are dimensions of the divine that must forever elude us. As Jews we believe that God has made a covenant with a singular people, but that does not exclude the possibility of other peoples, cultures, and faiths finding their own relationship with God within the shared frame of the Noahide laws.“; vgl. auch David Bollag, „Die Erklärung der orthodoxen Rabbiner: Kritik und Politik, Theologie und Psychologie“ in: *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen: Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum*, herausgegeben von Jehoschua Ahrens, Karl-Hermann Blickle, David Bollag und Johannes Heil, 80–89 (Berlin: Metropol-Verlag, 2017), 84–85.

⁷ Vgl. für diesen Abschnitt Kapitel 1.3. „Die Halacha und das zugrunde liegende Rechtsverständnis“ in Jehoschua Ahrens, Rana Alsoufi und Mira Sievers, *Zwischen Leben und Tod: Medizinethik in Judentum und Islam* (Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2022), 19–23.

⁸ Ex 19.

ganz zentral. Alle *Mizwot* (Gebote und Verbote) und damit grundsätzlich alles, was für die jüdische Religionspraxis und die *Halacha* (das jüdische Religionsrecht) relevant ist, befindet sich in, bzw. kommt aus, der Tora. Im Prinzip ist in ihr nach jüdischem Verständnis grundsätzlich alles enthalten.⁹ Daneben steht die mündliche Tora (hebr. *Tora schebal Pe*), die nach traditionellem Verständnis bereits am Berg Sinai von Mose empfangen und von Generation zu Generation weitergegeben wurde.¹⁰ Diese zweite, mündliche Offenbarung wird im Pentateuch erwähnt: „Das sind die Gesetze und die Satzungen und die Lehren [hebr. *Torot*, plural von Tora] ...“¹¹ Nach den Rabbinen lehrt dies, dass „Israel zwei *Torot* gegeben wurden, eine schriftliche und eine mündliche ...“¹² Mose erhielt also auf dem Berg Sinai die Tora und dazugehörige, mündliche Kommentare. Diese grundlegenden Einsichten der schriftlichen Tora und bestimmte Interpretationsregeln wurden generationsübergreifend überliefert und später weiter systematisiert.¹³ Die mündliche Tora wurde lange Zeit – wie der Name bereits sagt – mündlich weitergegeben¹⁴, bis sie um das Jahr 200 aufgrund von schweren politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen, schließlich verschriftlicht wurde.¹⁵ So entstand mit den sechs Ordnungen der *Mischna* der erste Teil des Talmuds. Diese Überthemen wurden in Traktate unterteilt und dann in der *Gemara*, dem jüngeren Teil des Talmuds, weiterdiskutiert und schließlich zusammen als Talmud Anfang des 6. Jahrhunderts redaktionell abgeschlossen.¹⁶

Der Talmud ist allerdings kein Gesetzbuch, sondern eher eine Anthologie von Rechtsdiskursen, aber auch philosophischen Reflexionen sowie verschiedenster Geschichten und Legenden (hebr. *Aggada*). Während des Mittelalters und der frühen Neuzeit wurden immer wieder Versuche unternommen, die Gesetzesdiskussionen aus dem Talmud systematisch zu kodifizieren. Der *Schulchan Aruch* von Rabbiner Josef Karo aus dem 16. Jahrhundert, mit der Ergänzung von Rabbiner Mose Isserles, wurde

⁹ Hayim H. Donin, *Jüdisches Leben: eine Einführung zum jüdischen Wandel in der modernen Welt* (Basel: Morascha, 1987), 2.

¹⁰ M Awot 1,1.

¹¹ Lev 26,46.

¹² *Sifré* Kommntar, ebd.

¹³ Sch'mot Rabbah 41,6.

¹⁴ bT Gittin 60b.

¹⁵ Tosefta Edujot 1,1.

¹⁶ David Hoffmann, *Mischnajot: Die sechs Ordnungen der Mischna*, Band 1 (Victor Goldschmidt Verlag: Basel 1986), 7–9.

schließlich eine der Hauptreferenzen des jüdischen Religionsgesetzes. Er hat mehrere wichtige vorangegangene Werke inkorporiert.¹⁷ Damit war der Prozess des jüdischen Rechts aber keinesfalls abgeschlossen oder dogmatisch systematisiert, ganz im Gegenteil. Wie der Name *Halacha* (von hebr. *Haloch*, also „gehen“) andeutet, ist das jüdische Religionsrecht eine Lehre in Bewegung, die sich immer wieder erneuert. Sie ist die Brücke, über die sich die Tora vom geschriebenen Wort zum lebendigen, konkreten Handeln bewegt. Normalerweise gibt es einen Gegensatz zwischen dem Text, der bestimmt und festgesetzt ist, und dem Leben, das ständig in Bewegung ist. Die Tora muss aber immer wieder neu interpretiert werden. Selbst ein scheinbar einfaches Gebot wie das Arbeitsverbot an Schabbat¹⁸ bedarf ausführlicher Erklärungen. Das gilt umso mehr bei schwer verständlichen oder nur rudimentär erwähnten Geboten. Genau dafür braucht das Judentum eine mündliche Lehre. Sobald man nun diese Aufgabe angeht, befindet man sich direkt im Spannungsbogen zwischen dem geschriebenen Text und realen Lebenssituationen. Es gibt unzählige Möglichkeiten für menschliches Verhalten und Handeln, unzählige menschliche Bedürfnisse und daraus resultierende Probleme. Wie man – um beim Beispiel des Arbeitsverbots von Schabbat zu bleiben – die spezifische Definition von „Arbeit“ auf sie anwendet, bedarf weiterer und genauer Erläuterungen und Interpretationen. Ebenso gilt es argumentativ zu klären, wie der Spannung zwischen dem Text und der tatsächlichen Lebenssituation begegnet wird. Wie man die Probleme löst, die sich aus diesem Gegensatz ergeben, ist die Aufgabe der mündlichen Überlieferung. Diese zweite Tora begleitet seit den Tagen Moses das geschriebene Wort auf seinem Weg der praktischen Umsetzung in den unzähligen konkreten Situationen, durch die das jüdische Volk im Laufe seiner Geschichte geht. Sie ist die Lebensweisheit der Anwendung der schriftlichen Tora im täglichen Leben des jüdischen Volkes. Sie macht damit Tora zu *Torat Chajim*, einer lebendigen Lehre und einem bedeutungsvollen Recht. Die Essenz der mündlichen Lehre ist also die Halacha. Sie weist den Weg, den Juden gemäß der Tora gehen sollen und ermöglicht die Anwendung der Tora im Alltag. Da es jedoch keinen „Alltag“ im Allgemeinen gibt, weil es sich immer um eine bestimmte Lebensform zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer bestimmten Situation handelt, bedeutet Tora-Anwendung immer

¹⁷ Marc-Alain Ouaknin, *Das verbrannte Buch: Den Talmud lesen* (Weinheim/Berlin: Quadriga, 1990), 84–91.

¹⁸ Ex 31,12–17.

die Anwendung in einer bestimmten Zeit und in einer bestimmten Situation (und dementsprechend Auslegung der Tora).¹⁹

Eine Geschichte im Talmud über Mose unterstreicht die Kreativität und permanente Weiterentwicklung der Halacha. Demnach reist Mose vom Berg Sinai fast 1500 Jahre in die Zukunft, direkt ins Lehrhaus von Rabbi Akiwa, der die Tora von Mose auf solch kreative Weise erklärt, dass Mose selbst kein Wort versteht. Erst ist er ziemlich entsetzt, doch als Rabbi Akiwa seine Erklärung mit der Formulierung schließt, dass dies eine *Halacha LeMosche miSinai* ist, also ein Gesetz des Mose vom Berg Sinai, beruhigt sich Mose und versteht, dass diese „neue“ Tora im Einklang mit der Tora steht, die er von Gott am Berg Sinai empfangen hat. Gott machte laut Talmud *Tagin* (aramäisch „Krönchen“²⁰) in die Tora, metaphorisch meint das Dinge, die Mose am Berg Sinai nicht verstehen konnte, später aber von Rabbi Akiwa verstanden werden.²¹ Die Geschichte soll verdeutlichen, dass bestimmte Deutungen in der Tora verwurzelt sind, die weit über das hinausgehen, was Mose selbst in der ursprünglichen Offenbarung jemals hätte verstehen können und erst später als Quelle neuer Interpretationen und Gesetze dienen wird. Alle rabbinischen Kommentare, die später gemacht wurden und werden – und damit auch die halachischen Entscheidungen in unserer Generation – waren also bereits in der ursprünglichen Offenbarung am Sinai angelegt und haben göttliche Legitimation.²² Damit konnten Rabbiner immer wieder die Herausforderungen zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten und mit verschiedenen gesellschaftlichen, bzw. kulturellen Hintergründen annehmen und die notwendigen Entscheidungen treffen, auch in Bezug auf neue Technologien. Rabbiner hatten und haben allerdings per se keine Durchsetzungsmacht, auch ihre rabbinische Position verleiht ihnen keine Autorität, es gibt im Judentum keine zentralen Strukturen oder Hierarchien. Die Halacha ist dem Grunde nach demokratisch, denn letztlich ist es erst die *Zibur*, also die Gemeinde, bzw. Öffentlichkeit, die eine rabbinische Entscheidung durch ihre Anerken-

¹⁹ Eliezer Berkovits, *Not in Heaven: The Nature and Function of Halakha* (New York: Ktav Pub. House, 1983), 1–2.

²⁰ Gemeint sind die kaligrafischen Zierhäkchen, die sich auf manchen Buchstaben in handgeschriebenen Torarollen befinden.

²¹ bT Menachot 29b.

²² Vgl. Marc D. Angel, *Maimonides, Spinoza and Us: Toward an Intellectually Vibrant Judaism* (Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2009), 84–86.

nung legitimiert.²³ Das jüdische Recht hat keinerlei Zwangsgewalt oder Sanktionsmöglichkeiten.²⁴ Es orientiert sich bei Entscheidungen zudem immer am konkreten Fall und vermeidet Pauschalisierungen oder Verallgemeinerungen, denn „für den Richter existiert nur das, was seine Augen sehen“²⁵. Das Individuum hat eine große Wichtigkeit, denn „groß ist die Menschenwürde, die sogar ein Gebot aus der Tora außer Kraft setzen kann.“²⁶ Selbst bei normativen Grundsätzen gibt es immer wieder individuelle Ausnahmen.

Die Halacha ist ein Fall-, bzw. Präzedenzrecht. In Responsen geben die Rabbiner jeder Generation Antworten auf die Fragen ihrer Zeit, doch das passiert nicht im Vakuum. Die Entscheidungen der vorherigen Rabbiner werden als *Ikar* (hebr. „grundlegendes Prinzip“) respektiert und immer wieder darauf bezuggenommen. Andererseits gab und gibt es immer wieder *Chidduschim*, also Neuerungen und Innovationen. Wie der erste Oberrabbiner des modernen Israel vor einem Jahrhundert diesen Prozess so treffend bezeichnete: „Das Alte wird erneuert und das Neue heilig gemacht.“²⁷ Das geschieht selten reibungslos. Die *Machloket* (hebr. Streitediskussion) ist Grundbestandteil des rabbinischen Denkens. Das Hinterfragen von Positionen und Meinungen und die Diskussion darüber gehören ganz selbstverständlich zur Halacha.²⁸ Damit geht auch eine große Meinungsvielfalt einher. Selbst Minderheitenmeinungen bleiben im Korpus der mündlichen Tora enthalten. Im Talmud heißt es: „Raw Abba sagte im Namen Schmuels: Drei Jahre stritten die Schule Schamajs und die Schule Hillels. Die eine sagte: Die Halacha sei nach ihr zu entscheiden, die andere, die Halacha sei nach ihr zu entscheiden. Da ertönte eine Hallstimme und sprach: ‚Diese und jene Worte sind Worte des lebendigen Gottes [...]‘“²⁹ Diese Pluralität ist keine Theorie, sondern wurde und wird so praktiziert. Ob rabbinische Schulen im Talmud oder verschiedene Gruppen innerhalb der jüdischen Orthodoxie heute – wie beispielsweise

²³ Rabbiner Daniel Sperber, Vortrag „Why Modern Orthodoxy is True Orthodoxy“, New York, 18. Oktober 2012.

²⁴ François-Xavier Licari, *An Introduction to Jewish Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 8.

²⁵ bT Baba Batra 130b.

²⁶ bT Brachot 19b.

²⁷ Rabbiner Awraham Jizchak Kook, Einführung in Schabbat HaArez.

²⁸ Ouaknin, Buch, 40–42.

²⁹ bT Eruwin 13b.

aschkenasische und sephardische Juden oder *Chassidim* und *Mitnagdim* – es gibt neben universal akzeptierten Grundsätzen teils sehr unterschiedliche Glaubenspraktiken und *Minhagim*, also Bräuche.³⁰

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

Orthodoxes Judentum

Die theologischen Diskussionen zu Christen und dem Christentum finden basierend auf diesen oben beschriebenen traditionellen Quellen und rabbinischen Schriften statt, also vor allem im jüdisch-orthodoxen Spektrum, auf das sich die vorliegende Arbeit entsprechend konzentriert. Doch was heißt orthodoxes Judentum in diesem Zusammenhang? „Orthodoxie“ ist eigentlich von der Wortbedeutung her ein falscher Terminus, denn die jüdische Orthodoxie versteht sich nicht als „rechtgläubig“ oder dogmatisch. Selbst die Anhänger der Reformbewegung im 19. Jahrhundert nutzten den Begriff nicht in diesem Sinne, sondern, wenn überhaupt, nur als orthodox im Handeln, nicht im Glauben.³¹ Rabbiner Joseph Wohlgemuth, ein einflussreicher orthodoxer Rabbiner des 19. Jahrhunderts, schrieb: „Das Judentum besitzt, wenn auch Dogmen, so doch keine Dogmatik, und eine Orthodoxie ohne eine ausgebildete Dogmatik ist ein Widersinn. In dem eigentlichen Grundbuch der jüdischen Religion, in der Bibel, ist auch nicht einmal der leiseste Ansatz zu einer Dogmatik. Alles, was an dogmatischen Gedanken in ihr ausgesprochen sein soll, ist wohl mehr in den Text hineingetragen.“³² Daher

³⁰ Kenneth Atkinson, *Judaism* (New York: Chelsea House Publishers, 2004), 8–9.

³¹ Joseph Wohlgemuth, „Etwas über die Termini ‚Orthodoxes und gesetzestreu es Judentum‘“, in *Festschrift zum siebzigsten Geburtstage David Hoffmann's: gewidmet von Freunden und Schülern*, herausgegeben von Simon Eppenstein et al, 435–453 (Berlin: Lamm, 1914), 438.

³² Ebd., 438.

ist für Wohlgemuth der Terminus Orthodoxie „ein Relationsbegriff, er hat nur dort einen Sinn, gewinnt aber eben dort seine ganze Bedeutung, wo er gegen eine Heterodoxie sich wendet, gegen ein Andersglauben [...]. In diesem Sinne haben wir es auch im Judentum überall dort mit Orthodoxie und Heterodoxie zu tun, wo Grundwahrheiten, die von dem Gesamtbewusstsein der Bekenner bis zu einem gewissen Zeitpunkt vertreten wurden, von einem Teile angezweifelt wurden [...]. Es ist aber aus der Bedeutung der Orthodoxie als eines Relationsbegriffes ebenso klar, weshalb die theoretischen Erörterungen über Glaubenssätze im Talmud und Midrasch, bei unseren Exegeten und Religionsphilosophen nicht zu einer orthodoxen Dogmatik geführt haben. Während das Christentum seinen religiösen Besitzstand gegen ein ausserordentlich vielseitiges und mannigfaltiges Gemisch von Anschauungen konsolidieren musste, ist der Kreis des pharisäischen und später rabbinischen Judentums ein so in sich geschlossener, dass es einer gleichen energischen Tätigkeit nicht bedurfte. Dazu kam, dass aus Gründen, die bekannt sind, das theoretische und praktische Interesse sich vorwiegend auf die Weiterbildung und Feststellung der Halacha [jüdisches Religionsrecht] konzentrierte.“³³

Grundlegend für das orthodoxe Judentum ist die Überzeugung, dass die Tora und deren Gebote, ausgedrückt durch die Halacha, einen universellen Standard setzen, der für alle Juden verbindlich ist, egal mit welcher Richtung sie sich subjektiv identifizieren. Dabei ist orthodoxes Judentum unglaublich vielfältig und tolerant, wie es Rabbiner Jonathan Sacks, der ehemalige britische Oberrabbiner ausdrückte: „Die Orthodoxie [...] erkennt den Pluralismus in vielen Bereichen an. Sie erkennt zumindest einige andere Glaubensrichtungen als gültige religiöse Optionen für Nichtjuden an. Sie erkennt innerhalb des Judentums selbst verschiedene halachische Traditionen an: aschkenasisch und sephardisch, zum Beispiel, oder chassidisch und mitnagdisch. Über die Halacha hinaus ist eine große Vielfalt religiöser Ansätze für sie legitim: rationalistische und mystische, intellektuelle und emotionale, nationalistische und universalistische, pietistische und pragmatische.“³⁴ Auch im deutschsprachigen Raum war und ist das orthodoxe Judentum sehr vielfältig.³⁵ Doch welcher Ausdruck wäre

³³ Ebd., 446.

³⁴ Jonathan Sacks, *One People?: Tradition, Modernity, and Jewish Unity* (Liverpool: Littman, 1993), 68.

³⁵ Vgl. Jehoschua Ahrens, „Orthodoxes Judentum in Deutschland“, Bundeszentrale für politische Bildung, Dossier: Jüdisches Leben in Deutschland. Online abrufbar: <https://www.bpb.de/themen/juedisches-leben-in-deutschland/orthodoxes-judentum-in-deutschland>.

dann passend, wenn also nicht „orthodox“? Rabbiner Samson Raphael Hirsch präferierte „gesetzstreu es Judentum“, im Sinne einer bewussten und freiwilligen Entscheidung für das Gesetz. Diese freiwillige Treue zum jüdischen Gesetz und Unterordnung unter Gottes Gebote waren für Hirsch das Wesensmerkmal des (orthodoxen) Judentums. Gesetzstreu könnte freilich wieder ganz falsch verstanden werden, als Betonung der Legalität im Judentum (was von christlicher Seite dem Judentum immer wieder vorgeworfen wurde und wird), oder dass die Verinnerlichung weniger wichtig sei als die Erfüllung des Gesetzes; dabei meinte Hirsch hier vor allem die Frage, ob sich jemand an die Gebote der Tora hält oder eben nicht.³⁶ Für Wohlgemuth wäre „toratreues“ Judentum der bessere Ausdruck³⁷, durchgesetzt hat er sich allerdings nicht. Andere Alternativen wären „überliefertes“ oder „klassisches“ Judentum, im Sinne der Kontinuität des Judentums, oder „rabbinisches“ Judentum, also ein in der rabbinischen Tradition und einem halachischem Verständnis stehendes Judentum.

Stand der Forschung

Es wird immer wieder in Abrede gestellt oder ignoriert, dass die jüdische Orthodoxie Akteur im interreligiösen Dialog ist. Gerade in den deutschsprachigen Ländern überraschten daher die beiden jüdisch-orthodoxen Erklärungen zum Christentum und insbesondere ihre theologische Dimension, denn traditionell-jüdische Quellen zum Christentum und entsprechende jüdisch-orthodoxe Positionen werden kaum wahrgenommen. Die fast einhellige Meinung in den deutschsprachigen Ländern ist, dass sich nur wenige, „meist aus dem Reformjudentum stammende Juden“ am Dialog mit dem Christentum beteiligen.³⁸ Dialog sei nicht überall erwünscht, „schon gar nicht in orthodoxen Kreisen, welcher Provenienz auch immer“ und würde von jüdisch-orthodoxer Seite als „sinnlos, gefährlich und überflüssig“ gesehen. Die orthodoxe Position sei eine „Mischung aus schroffer Abgrenzung und kalkulierter Interessenwahrung“.³⁹ Fragen

bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/juedischesleben/329224/orthodoxes-judentum-in-deutschland/ [abgerufen 20.11.2024].

³⁶ Vgl. Wohlgemuth, „Termini“, 448–449.

³⁷ Ebd., 458.

³⁸ Paul Petzel und Norbert Reck (Hg.), *Von Abba bis Zorn Gottes: Irrtümer aufklären – das Judentum verstehen* (Ostfildern: Patmos, 2017), 48–49.

³⁹ Karl-Josef Kuschel, „Das Christentum – ein göttlich gewolltes Geschenk an die Völker“, in: *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen: Die Erklärung orthodoxer Rabbinen*

der Religion stünden bei orthodoxen Juden nicht zur Diskussion und daher „wird im orthodoxen Judentum der interreligiöse Dialog (nicht nur, aber insbesondere mit Christen) abgelehnt“.⁴⁰ Bestenfalls wird die Haltung der Orthodoxie als „zwiespältig“ beschrieben, die nicht jeglichen Dialog ablehne.⁴¹ Selbst dort, wo die Besonderheiten des jüdisch-christlichen Gesprächs in Deutschland festgestellt und Entwicklungen beschrieben werden, fehlen die jüdisch-orthodoxen Pioniere und Protagonisten.⁴² Die Rolle der orthodoxen Rabbiner beim Aufbau eines institutionellen Dialogs nach dem Zweiten Weltkrieg in Europa – gerade auch in Mitteleuropa – und die jüngeren Entwicklungen der letzten 20–25 Jahren auf jüdisch-orthodoxer Seite in Bezug auf den jüdisch-christlichen Dialog⁴³ scheinen völlig unbekannt. Das zeigt auch die Kontroverse um die Frage der orthodoxen Perspektive auf das Christentum und den Dialog.⁴⁴

Es gibt momentan ein Forschungsprojekt „Jüdische Religionsphilosophie“ mit einem Unterprojekt an der Goethe-Universität Frankfurt a.M., das sich mit Teilaspekten dieser Thematik beschäftigt.⁴⁵ Eine zusammenhängende, wissenschaftliche Untersuchung im deutschsprachigen

zum *Christentum*, herausgegeben von Jehoschua Ahrens, Karl-Hermann Blickle, David Bolag und Johannes Heil (Berlin: Metropol-Verlag, 2017), 161.

⁴⁰ Jutta Koslowski, „Was bringt uns die Begegnung?“ *Freiburger Rundbrief* 21, 4 (2014), 263.

⁴¹ Ursula Rudnick, *Auf dem langen Weg zum Haus des Nachbarn: Positionen der evangelischen Kirche im christlich-jüdischen Gespräch seit 1945 und ihre Verortung in der Theologie* (Hannover: Hora-Verlag, 2004), 78–82.

⁴² Ebd., 82–91.

⁴³ Vgl. Eugene Korn, „Rethinking Christianity: Rabbinic Positions and Possibilities“, in *Jewish Theology and World Religions*, herausgegeben von Alon Goshen-Gottstein und Eugene Korn (Oxford: Littman, 2012), 212; dort heißt es: „Es ist wichtig anzumerken, dass orthodoxe Juden in Israel, Europa und Amerika einen großen Prozentsatz der Juden ausmachen, die sich in formellen interreligiösen Beziehungen engagieren“; vgl. Pinchas Goldschmidt, *An die Gemeinschaft und an die Welt: Gedanken zu drängenden Fragen der Zeit* (Berlin: Hentrich und Hentrich Verlag, 2018); das Buch enthält Reden aus den letzten 10 Jahren von Rabbiner Goldschmidt, dem Präsidenten der *Conference of European Rabbis* (der orthodoxen – und mit Abstand größten – Rabbinerkonferenz Europas), in denen teilweise deutlich wird, wie positiv er und die europäische Rabbinerkonferenz den christlich-jüdischen Dialog sehen.

⁴⁴ Elisabeth Höftberger, „Problemhorizont jüdisch: Transformationen in der jüdischen Sicht des Christentums (Kapitel 8)“, in *Religiöse Tradition in Bewegung: Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils im jüdisch-christlichen Dialog* (Bielefeld: transcript Verlag, 2023), 267–282.

⁴⁵ „Religiöse Positionierungen als Thema von Pluralismusdebatten in der jüdischen Religionsphilosophie der Moderne“ (Dr. Ulrike Chanana). Online abrufbar: https://www.uni-frankfurt.de/66755078/05_LOEWE_Kleinecke/ [09.01.2025]

Raum zu den traditionellen jüdischen Quellen über das Christentum, der daraus folgenden orthodoxen Haltung zum jüdisch-christlichen Dialog und deren theologische Positionen und Entwicklungen gibt es allerdings nicht.⁴⁶ Das ist umso erstaunlicher, als sich die übergroße Mehrheit der

⁴⁶ Vgl. Ulrike Chanana, *Das Christentum aus der Sicht des amerikanischen Judentums: Drei Perspektiven zu neuen Begegnungsformen zwischen Juden und Christen nach der Shoah* (Berlin: Neofelis, 2018); Hans Dober, „Zukunftshoffnungen aus den Quellen des Judentums nach dem Ende des Ersten Weltkriegs: Isaac Breuers ‚Messias Spuren‘ im Kontext.“ *Judaica* 74, 4 (2018); Arie Folger, „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* (Rabbinat IKG: Wien, 2017); Goldschmidt, *An die Gemeinschaft*; Matthias Morgenstern, „Between the Noahide Laws and Israelite-Edomite Brotherhood: Paradigms of Humanity in Modern Jewish Orthodoxy“, in: *The Quest for a Common Humanity*, herausgegeben von Katell Berthelot und Matthias Morgenstern (Leiden: Brill, 2011) und diverse Beiträge in: *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen: Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum*, herausgegeben von Jehoschua Ahrens, Karl-Hermann Blickle, David Bollag und Johannes Heil (Berlin: Metropol-Verlag, 2017). Es geht allerdings immer nur um Einzelpersonen oder Teilaspekte (manchmal nur rudimentär), aber nie um eine zusammenhängende, wissenschaftliche Analyse. Im englischsprachigen Raum und in Israel gibt es weit mehr Publikationen, bspw. Alan Brill, *Judaism and Other Religions: Models of Understanding* (New York: Palgrave Macmillan, 2010); Elisheva Carlebach und Jacob J. Schacter (Hg.), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations* (Leiden: Brill, 2011); Blu Greenberg, „Rabbi Jacob Emden: The Views of An Enlightened Traditionalist on Christianity“, *Judaism* 27, 3 (1978); Irving Greenberg, *For the Sake of Heaven and Earth: The New Encounter between Judaism and Christianity* (Philadelphia: JPS, 2004); David Hartman, „On the Possibilities of Religious Pluralism from a Jewish Point of View.“ *Immanuel* 16 (1983); Jakov Nagen, Sarel Rosenblatt und Assaf Malach (Hg.) *God Shall Be One: Reenvisioning Judaism's Approach to Other Religions* (Jerusalem: Maggid, 2024); Shlomo Riskin, „Is Christian-Jewish Theological Dialogue Permitted? A Postscript to Rav Joseph B. Soloveitchik's article, ‚Confrontation‘“, Website Artikel CJCUC 30. August 2012. Online abrufbar: <http://cjcuc.org/2012/08/30/is-christian-jewish-theological-dialogue-permitted-a-postscript-to-rav-joseph-b-soloveitchiks-article-confrontation/> [19.2.2019]; Jonathan Sacks, *Wie wir den Krieg der Kulturen noch vermeiden können* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007); Jacob J. Schacter (Hg.), *Judaism's Encounter with Other Cultures: Rejection or Integration?* (Jerusalem: Maggid, 2018), aber selbst hier geht es jeweils nur um Einzelpersonen oder Teilaspekte und meist ist es dann auf die Situation in den USA oder Israel, nicht aber auf Europa zugeschnitten. Am ehesten in diese Richtung geht die Arbeit Karma Ben-Johanan, *Jacob's Younger Brother: Christian-Jewish Relations after Vatican II* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2022). Doch gerade der Teil, der sich mit jüdisch-orthodoxen Perspektiven auf das Christentum beschäftigt, ist hoch umstritten. David Berger spricht von „objektiven Schwächen“, führt aus, dass die Autorin Schlüsseltexte nicht richtig verstanden hat, was „eine Reihe schwerwiegender Probleme“ aufwirft und kommt zum Schluss, dass „die Diskussion über orthodox-jüdische Ansätze gründlich recherchiert, gelehrt und oft anregend und aufschlussreich ist. Gleichzeitig weist diese Diskussion jedoch gravierende Mängel auf und enthält Urteile, die mir als engagiertem Beobachter falsch und unfair erscheinen“, vgl.

Jüdinnen und Juden in den deutschsprachigen Ländern mit dem orthodoxen Judentum identifiziert, was offensichtlich von nichtjüdischer Seite nicht immer zur Kenntnis genommen wird. Nathalie Friedlender schreibt dazu: „Die Mehrheit der Juden und Jüdinnen in Deutschland identifiziert sich mit den Prinzipien des orthodoxen Judentums und lebt in orthodoxen Gemeindestrukturen. Dies liegt vor allem daran, dass das sehr vielfältige jüdische Leben in Deutschland mit der Shoah vernichtet wurde und nach 1945 erst wieder aufgebaut werden musste. Neben jenen, die in Deutschland überlebt hatten, gab es viele Überlebende aus Osteuropa, die nach ihrer Befreiung mit ihren eigenen Traditionen und Riten nach Deutschland kamen und auch blieben. Diese waren in ihren Ursprungsorten größtenteils innerhalb der orthodoxen Strömung verankert. Und auch heute noch folgt die Mehrheit der jüdischen Gemeinden in Deutschland diesen klassischen orthodoxen Riten und Traditionen.“⁴⁷ Das bedeutet nicht, dass die Mehrheit der Juden in Deutschland orthodox ist, also die Traditionen und Bräuche im strengen Sinne praktiziert, aber sie identifiziert sich mit dem orthodoxen Judentum als authentischem Judentum und sind Mitglieder in Gemeinden mit einem orthodoxen Ritus und Rabbinat. Elisa Klapheck, selbst liberale Rabbinerin, stellt fest, dass „die Mehrheit der Juden und Jüdinnen in Deutschland [...] das modern-orthodoxe Judentum für das normative Judentum [hält] (wenngleich nur eine kleine Minderheit die orthodoxen Regeln für den Alltag praktiziert)“⁴⁸ oder wie es Friedlender ausdrückt: „Die Mehrheit

David Berger, „Orthodox Judaism and Jewish-Christian Dialogue,” Review essay of *Jacob's Younger Brother: Christian-Jewish Relations after Vatican II* by Karma Ben-Johanan, *Tradition* 55,3 (2023), 169–185. Debbie Weissman hält den zweiten Teil des Buches, also die Analyse der jüdisch-orthodoxen Haltung zum Christentum „problematisch“, denn „es gibt umfangreiche Abhandlungen über die antichristliche Haltung von HaRav Abraham Isaac HaKohen Kook und seinem Sohn HaRav Tzvi Yehudah Kook. Auch andere orthodoxe Führer, die diese Linie fortsetzten, werden behandelt, doch auffällig ist beispielsweise das Fehlen der abweichenden Stimmen...“ Ebenso gibt es keine Erwähnung von zeitgenössischen Rabbinern aus Israel und anderen Ländern, die führend im jüdisch-christlichen Dialog sind; Deborah Weissman, Review of *A Pottage of Lentils: Mutual Perceptions of Christians and Jews in the Age of Reconciliation (Hebrew)*, by Karma Ben Johanan, *SCJR* 15, 1 (2020), 2.

⁴⁷ Nathalie Friedlender, „Strömungen des Judentums in Deutschland“, Bundeszentrale für politische Bildung, Dossier: Jüdisches Leben in Deutschland. Online abrufbar: <https://www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/juedischesleben/341717/stroemungen-des-judentums-in-deutschland/> [abgerufen 20.11.2024].

⁴⁸ Elisa Klapheck, „Eine optische Provokation“, Bundeszentrale für politische Bildung, Dossier: Jüdisches Leben in Deutschland. Online abrufbar: <https://www.bpb.de/themen/zeit-kulturgeschichte/juedischesleben/328960/eine-optische-provokation/> [abgerufen 20.11.2024].

der Juden und Jüdinnen legt großen Wert auf orthodoxe Gemeindestrukturen, Gottesdienste und Interpretationen der Gesetze. Diese Strukturen geben ihnen die Möglichkeit, ein jüdisches Leben praktizieren zu können – so wird z.B. Wert auf einen nach orthodoxem Ritus ablaufenden Gottesdienst an Feiertagen oder am Schabbat gelegt. Gleichzeitig behalten sie sich vor, im Alltag säkularer zu leben [...].⁴⁹ Obwohl das orthodoxe Judentum innerjüdisch im deutschsprachigen Raum eine wichtige, fast dominante Position einnimmt, bestimmt die Auseinandersetzung mit liberalen oder akademischen jüdischen Positionen den Diskurs der christlich-jüdischen Forschung und Publikationen. Dabei wäre es wissenschaftlich ungenau und gesellschaftspolitisch geradezu fahrlässig, wenn die orthodoxen Positionen keine Beachtung finden würden, während die reformjüdischen Positionen, die im deutschsprachigen Raum in der innerjüdischen Debatte eher marginal⁵⁰ sind, so viel Beachtung finden. Zweifellos sind auch reformjüdische und akademische Positionen wichtig und müssen dementsprechend ihren Platz haben, aber insgesamt muss die Gewichtung anders verteilt und die momentan so einseitige Darstellung eines eigentlich pluralen Judentums vermieden werden. Dieses Desiderat möchte dieses Buch beheben und den Blick auf bislang fast unbekannte Seiten des jüdisch-christlichen Dialogs werfen.

Methodik und Inhalt

Methodisch ist diese Arbeit in der Judaistik verortet, d.h. die Archivarbeit und Auswertung der Quellen erfolgt nach judaistischen und theologischen Gesichtspunkten. Sie verbindet ebenfalls religions- und sozialgeschichtliche Perspektiven. Die Thematik berührt nämlich Fragen der jüdischen

⁴⁹ Friedlander, „Strömungen“.

⁵⁰ Der Zentralrat der Juden in Deutschland, in dem vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) orthodox-geführte Einheitsgemeinden organisiert sind, besteht aus 105 Gemeinden mit über 90.000 Mitglieder, die Union Progressiver Juden in Deutschland, in dem reformjüdische Gemeinden organisiert sind, besteht aus 18 Gemeinden mit – nach eigenen Angaben – rund 5.000 Mitgliedern; vgl. ZWST, „Mitgliederstatistik 2023“. Online abrufbar: <https://zwst.org/sites/default/files/2024-06/ZWST-Mitgliederstatistik-2023-RZ-web.pdf> [abgerufen 20.11.2024] und UPJ, „Gemeinden“. Online abrufbar: <https://www.liberales-juden.de/gemeinden/> [abgerufen 20.11.2024]. Zudem gibt es noch unabhängige Gemeinden wie von Chabad oder die Kahal Adass Jisroel, die dem orthodoxen Spektrum angehören, aber nicht im Zentralrat organisiert sind; vgl. Website Chabad Deutschland, online abrufbar: <https://chabad.de/> [abgerufen 20.11.2024] und Website Kahal Adass Jisroel, online abrufbar: <https://kaj-berlin.de/> [abgerufen 20.11.2024].

Zeitgeschichte, der Kirchengeschichte und nicht zuletzt auch der Theologiegeschichte, insbesondere die Debatten über den christlichen Antijudaismus und die Beziehungen von Juden und Christen. Das ermöglicht es, den historischen Kontext und das Zusammenspiel der handelnden Personen zu untersuchen, die letztendlich zu den beiden orthodox-jüdischen Dokumenten zum Christentum führten. Diese Zusammenhänge werden erstmals ausführlich und im Kontext miteinander wissenschaftlich analysiert, ebenso die Motivationen und die Erwartungen der orthodoxen Rabbiner und Institutionen sowie deren Reaktionen auf Entwicklungen in den christlichen Kirchen und der Gesellschaft. Die vorliegende Arbeit ist aber explizit keine historische. Im Zentrum stehen vielmehr jüdisches Denken und Theologie, vor allem im Aufzeigen halachischer (also religionsrechtlicher) Diskussionen und Entwicklungen, Bezugnahmen und Ablehnungen, Brüche und Kontinationen, bzw. Transformationen. Es handelt sich also nicht um eine diachrone und umfassende historische Darstellung, sondern um das Herausarbeiten von Positionen mit einem Fokus auf der Moderne. Ergänzend werden Grundkonzepte und ältere Quellentexte hinzugezogen, weil sie wichtig für das Verständnis und die Entwicklung rabbinischer Argumentation in der Moderne sind. Zentral bleibt die Beantwortung der Frage, was die Rabbiner über den Status von Christen und Christentum sagen, was für sie als legitime jüdische Theologie des Christentums gilt und was nicht. Dazu werden teilweise bisher unerschlossene Dokumente aus Archiven ausgewertet und rabbinische Quellen, die im deutschsprachigen Raum nahezu unbekannt sind, übersetzt und mit einbezogen.

Ein Schwerpunkt liegt auf Reden, Beiträgen, Schriften, etc. von wichtigen Protagonisten (vor allem Rabbinern), es sollen aber auch persönliche Erinnerungen, Notizen, Briefe, etc. mituntersucht und Biografisches mitverortet werden. Die ausgewerteten Quellen werden sodann in den sozialen und zeitlichen Kontext gestellt. Dafür wird eine Verbindung von Theologie, Religions- und Sozialgeschichte angewandt. Das vorliegende Werk soll damit aufzeigen, wieso bestimmte Rabbiner und/oder rabbinische Positionen zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten in Bezug auf Christen und das Christentum akzeptiert wurden, warum andere Meinungen eher marginal waren und wie sich das wiederum im Laufe der Zeit veränderte, bzw. in einer anderen Lokalität anders bewertet wurde. Bestimmend ist dabei immer die Frage nach der persönlichen Motivation und dem theologischen Hintergrund der Rabbiner in Wechselbeziehung mit den Positionen der Kirchen bzw. führender christlicher Theologen zum Judentum und zum christlich-jüdischen Dialog.

Bei deutschsprachigen Quellentexten zitiere ich das Original, auch wenn sich semantisch einiges im Deutschen geändert hat. Wenn bei Übersetzungen nichts anders vermerkt, handelt es sich um meine Übersetzungen. Textliche Hervorhebungen sind aus der Originalquelle, außer es ist anders angemerkt. Wenn das Hebräische transkribiert wird, dann nach deutscher Aussprache.

Dieses Buch ist grundsätzlich chronologisch aufgebaut und zeigt nach wesentlichen Konzepten und Schlüsseltexten aus dem Mittelalter die verschiedenen Entwicklungen von der Zeit der Aufklärung und Emanzipation bis heute:

Ein erster Teil beschäftigt sich mit grundlegenden Konzepten aus Bibel und rabbinischer Literatur betreffs Nichtjuden, etwa die Frage nach Götzendienst, aber auch positive Perspektiven, wie Universalismus, gerechte Nichtjuden und die noachidischen Gebote, die das Judentum mit anderen Kulturen und Religionen verbinden.

Ein zweiter Teil beschäftigt sich mit den traditionellen Quellen und einem kurzen Abriss von mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Positionen, die den Grundstein für den späteren Dialog legen, insbesondere von Maimonides und Jehuda ha-Levi im sephardischen Raum und den Ba'alei Tosfot und Meiri im aschkenasischen Raum, die in der Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christenrum 2015 zentrale Bedeutung hatten und später innerjüdisch kontrovers rezipiert wurden – aber auch Quellen weiterer wichtiger Rabbiner.

Der dritte Teil ist das Herzstück der Habilitation und legt den Fokus auf die Entwicklungen in der Zeit der Aufklärung und Emanzipation, also im 18., 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert, insbesondere im deutschsprachigen Raum (vor allem die in beiden Erklärungen erwähnten Rabbiner Emden und Hirsch). Seit der Zeit der Aufklärung hofften die Rabbiner, dass mit der staatsbürgerlichen Emanzipation auch eine Annäherung von Christentum und Judentum einhergehen würde. Gerade Rabbiner Emden, eine der wichtigsten rabbinischen Autoritäten des 18. Jahrhunderts, schrieb daher sehr positiv über Jesus und das Christentum und setzte sich aktiv für eine Zusammenarbeit von Kirche und Synagoge ein. Die Rabbiner der Neoorthodoxie des 19. Jahrhunderts, allen voran Rabbiner Hirsch, eine der wichtigsten Autoritäten seiner Zeit, setzten diesen Kurs fort und waren von einer Symbiose des Judentums und des

„Deutschtums“ überzeugt. Es fließen aber auch kritische oder zurückhaltende Perspektiven aus Osteuropa mit ein, um die Vielstimmigkeit darzustellen und die Einflüsse auch heute noch aufzuzeigen. Zudem widmet sich ein Kapitel den Positionen der Reformbewegung zu dieser Zeit, die sich in dieser Fragestellung stark von der Orthodoxie unterscheidet. Zum Ende des 19. Jahrhunderts wurden die rabbinischen Hoffnungen auf eine Normalisierung der jüdisch-christlichen Beziehungen enttäuscht, denn weder die Kirche noch die sich neuentwickelnde christlich-liberale Bibelwissenschaft zeigten Interesse an einem Dialog mit dem Judentum.

Ein vierter Teil beleuchtet die Entwicklungen während und nach der Shoah, vor allem in Europa, aber auch in den USA und Israel. Fast unbeachtet blieben bisher die orthodoxen Pioniere des Dialogs in Europa, die in den 1940er Jahren in verschiedenen europäischen Ländern christlich-jüdische Gesellschaften mit aufbauten, an internationalen christlich-jüdischen Konferenzen (wie Oxford, Seelisberg und Fribourg) teilnahmen und an einer internationalen Dachorganisation für Christen und Juden mitarbeiteten. Diese Rabbiner – wie Rabbiner Taubes aus der Schweiz – schöpften ihre theologischen Positionen aus den traditionellen Quellen und waren Wegbereiter für spätere Entwicklungen. Sie hofften, dass wegen der Katastrophe der Judenvernichtung Kirchen und Gesellschaft endlich umdenken würden und das Übel des Judenhasses überwunden werden könnte. Diese Hoffnungen wurden aber wiederum schnell enttäuscht. Als sich die allgemeine Gesellschaft und vor allem die Kirchen kaum bewegten und mit Ausnahme von Einzelpersonen oder kleinen Gruppierungen und Vereinen der theologische Antijudaismus und die Judenmission in den Kirchen weiter bestehen blieben (als ob es die Shoah nie gegeben hätte), zogen sich viele orthodoxe Rabbiner ganz oder teilweise aus dem Dialog zurück und eine neue Skepsis machte sich breit. Vor allem die großen rabbinischen Autoritäten ihrer Zeit, Rabbiner Moshe Feinstein und Rabbiner Joseph D. Soloveitchik (beide USA), gaben dieser Haltung in den 1960ern Ausdruck. Verstärkt wurde die Zurückhaltung noch durch die Gründung des Staates Israel und die starke Entwicklung des religiösen Zionismus, der sich zunehmend an Israel und nicht der Diaspora orientierte. Diese beiden neuen Zentren des jüdischen Lebens – die USA und Israel – werden in eigenen Kapiteln ausführlich beschrieben und die Entwicklungen bis heute nachgezeichnet.

Der fünfte Teil beschäftigt sich vor allem mit der Gegenwart des jüdisch-christlichen Gesprächs und zeigt die neuen Entwicklungen und Veränderungen seit *Nostra aetate* bis heute auf. Durch die revolutionären Veränderungen der katholischen Theologie in Bezug auf Juden und das Judentum durch *Nostra aetate*, ähnliche Synodalbeschlüsse evangelischer Kirchen sowie weitere Erklärungen und Veröffentlichungen wurde seit den 1960er Jahren viel Vertrauen auf jüdischer Seite geschaffen. Das führte zu engerer Zusammenarbeit, partnerschaftlichem Miteinander, aber auch weiteren theologischen Fragestellungen. Gemeinsame Probleme wie die Säkularisierung, die Relativierung von Werten, aber auch eine Fundamentalisierung der Religionsgemeinschaften, schafften ganz neue Ebenen der Zusammenarbeit und ließen Kirchen und Judentum enger zusammenrücken. In diesem Zusammenhang werden aber auch die aktuellen Herausforderungen des Dialogs benannt. Schwerpunkt dieses Teils sind die Positionen zeitgenössischer Rabbiner, wie sie sich in den orthodoxen Erklärungen widerspiegeln. Etwa der „Policy Statement On Ecumenicism and Interreligious Dialogue“ (1964) des *Rabbinical Council of America*, USA, „A Jewish Understanding of Christians and Christianity“ (2011) des *Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation* aus Israel, die „Erklärung für das kommende Jubeljahr der Brüderlichkeit“ (2015) der jüdischen Verbände in Frankreich und die bereits genannten internationalen Erklärungen „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen“ (2015), „Zwischen Jerusalem und Rom: Gedanken zu 50 Jahre *Nostra Aetate*“ (2017) und *Kishreinu* (2022). Diese Erklärungen sollen in diesem Kapitel analysiert, erläutert und eingeordnet werden.

Im Anschluss folgt ein ausführlicher Appendix mit Schlüsseltexten aus verschiedenen Zeiten, von der Antike bis heute. Diese Quellen sind zumeist diejenigen, die bereits in der Arbeit besprochen wurden, etwa aus dem Talmud und Schulchan Aruch sowie zugehörigen Kommentaren: von Maimonides, Meiri, Emden, Mecklenburg, Hirsch, Hoffmann, Kook, Soloveitchik, Taubes u.v.m. Einerseits sollen die Texte die im Forschungsprojekt genutzten Zitate im größeren Kontext zeigen, andererseits aber auch als Referenzen für Forschung und Lehre dienen. Texte, die teilweise völlig unbekannt sind, werden so erstmals als deutsche Übersetzungen aus dem Hebräischen oder anderen Sprachen vorgelegt. Ergänzt werden diese Quellen durch die rabbinischen Erklärungen zum Christentum und andere bedeutende Dokumente des jüdisch-christlichen Gesprächs. Danach folgt eine ausführliche Bibliographie.

Quellen

Neben den jüdischen und christlichen Dokumenten und Erklärungen zum christlich-jüdischen Dialog und der im Literaturverzeichnis aufgeführten Primär- und Sekundärliteratur sind für das Forschungsprojekt einige Archive relevant. Institutionelle Bestände und Einzeldokumente aus Nachlässen im Archiv für Zeitgeschichte an der ETH Zürich und der Religious Zionism Archives, Jerusalem. Teils befinden sich Dokumente im Archiv der *National Conference of Christians and Jews* (NCCJ Records) und dem Nachlass Everett Clinchy (Clinchy Papers). Hilfreich waren zudem die Anglo-Jewish Archives an der University of Southampton, England, in denen sich das Archiv des britischen Council of Christians and Jews (MS 65) und die Nachlässe von James William Parkes (MS 60), William Wynn Simpson (MS 66), Selig Brodetsky (MS 119) und Oberrabbiner J. H. Hertz (MS 175) befinden. In den London Metropolitan Archives sind die Archive des Office of the Chief Rabbi (ACC/2805) und der London Society of Jews and Christians (ACC/3686). Beide Archive enthalten Material, das über theologischen Positionen und die Motivation von Rabbinern aus Großbritannien und Europa Auskunft geben soll, die im christlich-jüdischen Dialog engagiert waren. Neben der Schweiz war Großbritannien ganz entscheidend für den Aufbau eines institutionellen Dialogs in Europa und einige führende Rabbiner, allen voran der britische Oberrabbiner Hertz, involviert. Viele Texte sind auch online abrufbar, bspw. über die Freimann Sammlung der Goethe Universität Frankfurt, insbesondere für den deutschsprachigen Raum, und die Online Datenbank Sefaria, die eine große Auswahl rabbinischer Literatur enthält, meist auf Hebräisch, manchmal auch in anderen Sprachen.

