

Karma Ben Johanan

Ölbäume, Brüder und Bindestriche. Die Entwicklung christlich-jüdischer Beziehungen im Spiegel ihrer Metaphern

Dieser Text beruht auf meiner Antrittsvorlesung, die ich 2021 an der Humboldt-Universität zu Berlin gehalten habe. Er widmet sich den Metaphern, die die jüdisch-christlichen Beziehungen bis heute prägen. An dieser Stelle ist es wichtig zu betonen, dass diese Bilder nicht auf alle Erfahrungen zwischen Christen und Juden gleichermaßen übertragbar sind. Vielmehr sind die Begegnungen von Juden und Christen so vielfältig, dass sie sich mitunter vehement gegen jene Verallgemeinerungen sperren, die ich im Folgenden aufzeigen möchte.

1. Neue Bilder der Vergangenheit

In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg finden sich in öffentlichen christlichen Verlautbarungen und theologischen Werken eine Vielzahl neuer Sprachbilder für jüdisch-christliche Beziehungen. Diese Bilder versuchen, den Horizont der jüdisch-christlichen Versöhnung in die christliche Tradition zu integrieren. Das Ölbaum-Gleichnis des Paulus war – und ist – dabei besonders prominent. So beginnt der bahnbrechende Rheinische Synodalbeschluss *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden* von 1980 mit dem Paulus-Zitat: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18b).¹

Ein weiteres vorherrschendes Bild ist das der Brüderlichkeit. Die „Woche der Brüderlichkeit“, der dieses Heft gewidmet ist, ist ein hervorragendes Beispiel für die weit verbreitete Verwendung der Brüder-Metapher im Rahmen des Versuchs einer jüdisch-christlichen Versöhnung. In diesem Sinne wurde die Metapher der „Brüderlichkeit“ auch 1986 von Johannes

¹ Vgl. den Rheinischen Synodalbeschluss „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ vom 11. Januar 1980. Online: <https://www.ag-juden-christen.de/synodalbeschluss-zur-erneuerung-des-verhaeltnisses-von-christen-und-juden/> (zuletzt aufgerufen am: 03.11.2021).

Paul II. in seiner berühmten Rede in der Großen Synagoge von Rom verwendet: „Ihr seid unsere geliebten Brüder, und in gewisser Weise könnte man sagen, dass ihr unsere älteren Brüder seid“.²

Gleichzeitig fanden diese neuen Umschreibungen für die jüdisch-christlichen Beziehungen aus dem theologischen Diskurs ihren Weg in den politischen, wobei die „jüdisch-christliche Tradition“³ zu einem ethischen Paradigma für den sich erneuernden Westen wurde.

Wurzeln, ältere Brüder, eine gemeinsame, sogar mit Bindestrich versehene Tradition – diese drei populären Begriffe sind an die Stelle einer seit langem etablierten Sammlung antijüdischer Bilder getreten, die sich um weitere Beispiele wie Ahasver, die verblendete Synagoga, die sogenannte „Judensau“ und andere ergänzen ließen. Die Verankerung dieser neuen Bilder und Metaphern in das christliche Bewusstsein war in den Augen von Theologen, Bibelwissenschaftlern und Historikern eine äußerst wichtige Bildungsaufgabe, weshalb sich solche Versuche einer christlich-jüdischen Annäherung in zahlreichen ihrer Werke finden lassen.

Die neuen Projektionen sollten nicht allein für eine versöhnliche Gegenwart stehen, sondern auch eine andere Palette von Erinnerungen hervorrufen. Die jüdisch-christlichen Metaphern dienen gewissermaßen dazu, die Vergangenheit zu erlösen und das gefährliche Potenzial zu neutralisieren, das „schlechte“ Erinnerungen in der Gegenwart entfalten könnten. So wie die Erinnerung an Juden als Christusmörder immer wieder Gewalt erzeugte, kann die positive Vergewärtigung dessen, dass das Judentum die Wurzel der eigenen Religion darstellt, Respekt erzeugen.

Diejenigen, die mit dem jüdisch-christlichen Dialog vertraut sind, wissen, wie beispiellos, neuartig und zerbrechlich die gegenwärtigen jüdisch-christlichen Beziehungen sind. Da wir es hier jedoch mit religiösen Traditionen, das heißt mit Er-

² Treffen mit der Jüdischen Gemeinde in der Synagoge von Rom, Ansprache von Johannes Paul II., 13. April 1986. Online: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_synagoga-roma.html (zuletzt aufgerufen am: 03. 11. 2021).

³ Für den US-amerikanischen Kontext vgl. K. Healan Gaston: *Imagining Judeo-Christian America. Religion, Secularism, and the Redefinition of Democracy*. Chicago 2019. Für den europäischen Kontext vgl. Emmanuel Nathan, Anya Topolski (Hg.): *Is There a Judeo-Christian Tradition? A European Perspective*. (Perspectives on Jewish Texts and Contexts. Bd. 4) Berlin 2017.

innerung zu tun haben, wäre es nicht ratsam, die gegenwärtige jüdisch-christliche Verbrüderung als etwas völlig Neues darzustellen. Nicht anders als im alten Rom ist eine Art Altersbeweis unerlässlich, um einen religiösen Anspruch überzeugend zu markieren. Die jüdisch-christliche „Brüderlichkeit“ muss daher als eine bestehende, fortdauernde Verantwortung in Erinnerung gerufen werden, die uns durch unsere eigenen Traditionen auferlegt wird.

Mithilfe einer erneuten Quellenlektüre und indem Momente der Brüderlichkeit, der Nähe und der Kontinuität herausgearbeitet werden, soll „der nichteingeschlagene Weg“ in der Geschichte der Beziehungen zwischen Juden und Christen wiedergefunden und die einzelnen Facetten dieser Tradition freigelegt werden; sie waren immer vorhanden, wurden aber häufig von gegenseitiger Feindseligkeit, symbolischer Gewalt sowie faktischer physischer Gewalt von Christen gegen Juden überschattet.⁴

2. Judentum und Christentum als Ausdruck einer Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart

Dessen ungeachtet besitzen diese neuen Bilder der Vergangenheit im christlichen Bewusstsein noch eine weitere Funktion. Die Wurzel, die die Zweige trägt und am Leben hält; die Versöhnung zwischen dem älteren und dem jüngeren Bruder; die fortdauernde Verbindung zwischen dem Vorher und dem Nachher des jüdisch-christlichen Bindestrichs, der das Fortbestehen der alttestamentlichen Werte in der zeitgenössischen Kultur verkörpert – all diese Konzepte bringen nicht nur eine vergessene Vergangenheit jüdisch-christlicher Nähe ans Licht; sie erzeugen den Eindruck eines glatten, unzerstörbaren Bandes zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zwischen dem Alten und dem Neuen.

Diese Funktion der neuen jüdisch-christlichen Bilder korrespondiert mit der christlichen Unterscheidung zwischen einer jüdischen Vergangenheit und einer christlichen Gegenwart. Statt das Christentum als allmähliche Überwindung der jüdischen Vergangenheit darzustellen – wie es in der antijüdischen Literatur durch die Jahrhunderte hindurch der Fall war –, zei-

⁴ Adam H. Becker, Annette Yoshiko Reed (Hg.): *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages.* (Texts and Studies in Ancient Judaism. Bd. 95) Tübingen 2003.

gen die neuen Metaphern eine Offenheit der Gegenwart gegenüber der Vergangenheit, eine Akzeptanz der Vergangenheit in der Gegenwart.

In Deutschland umfasst die Aufrechterhaltung der Verbindung mit der Vergangenheit – repräsentiert durch die Juden –, die Beschäftigung/Anerkennung sowohl mit dem Alten Testament als auch mit dem Holocaust, die Christen vor die überwältigende Forderung stellen, mit der Vergangenheit zu leben, ohne die Illusion, sie überwinden zu können. In hohem Maße sind die jüdisch-christlichen Beziehungen in Deutschland mehr als eine Übung im Überwinden, im Vorwärtskommen, sie sind eine Übung im geduldigen Verweilen im Raum der Relikte beziehungsweise Reliquien.

3. Schwierigkeiten. Das Überwinden der Substitutionstheologie

Die neue Konzeption einer „unwiderruflichen“ Verbindung zwischen Judentum und Christentum und damit zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart bringt zwei erhebliche Schwierigkeiten mit sich. Die erste liegt in dem Platz, der der Erinnerung an die Tempelzerstörung in dieser neuen Form des Gedenkens eingeräumt und im Hebräischen als *secher la'churban* bezeichnet wird.

Ideen von Kontinuität und Verbundenheit werden säuberlich losgelöst von solchen von Bruch und Feindseligkeit. So wird, um erneut Römer 11 zu zitieren, das Postulat im zweiten Halbvers – „Geliebte um der Väter willen“ – eifrig getrennt von jenem im ersten Halbvers – „nach dem Evangelium sind sie zwar Feinde um euretwillen“ (Röm 11,28) –, das damit ersetzt werden soll. Ebenso ersetzt „die Wurzel, die dich trägt“ die abgebrochenen Zweige, die vom paulinischen Baum abgeschnitten wurden und noch auf ihre Wiedereingliederung warten (vgl. Röm 11,17–24). Liebe tritt an die Stelle von Hass, Eingliederung an die Stelle von Ausgrenzung, Barmherzigkeit an die Stelle von Härte. Wo aber bleiben die Überreste der abgebrochenen Zweige, des Hasses, der Ausgrenzung und der Härte? Bei jüdischen Hochzeiten wird ein Glas zur Erinnerung an die Zerstörung des Tempels zerbrochen. Welches Glas können wir zerbrechen, wenn wir die neue christlich-jüdische Bindung feiern?

4. Schwierigkeiten. Reziprozität

Die andere Schwierigkeit besteht darin, dass der gordische Knoten zwischen den Juden und der Vergangenheit all diese neuen Bilder für eine nicht zu vernachlässigende Anzahl von ihnen zumindest teilweise unbefriedigend erscheinen lässt. Es stimmt, Paulus ist nicht der Christ, für den wir ihn hielten. Tatsächlich ist er, wie uns die Bibelwissenschaften in den letzten Jahrzehnten überzeugend gezeigt haben, viel jüdischer, als er über die Jahrhunderte hinweg schien. Doch trotz seines eigenen Jüdischseins muss Paulus erst wieder in den Baum der jüdischen Tradition verpflanzt werden. Dies geschieht bereits an den Fakultäten für Judaistik, die die unendlichen Möglichkeiten erkunden, die sich für die Wissenschaft ergeben, sobald die Paulusbriefe als jüdische Texte gelesen werden. Aber in Bezug auf das jüdische Gedächtnis und die Liturgie bleibt das Gleichnis des Paulus eine streng christliche Metapher. Vor dem Ölbaum des Paulus können sich Juden nur auf die Rolle von Zeugen zurückziehen – Zeugen des Wandels in der christlichen Auslegung ihrer eigenen Schriften. Dies ist keineswegs eine kleine Rolle. Doch sie beruht nicht auf Gegenseitigkeit.

Die alttestamentliche Bildsprache ist allerdings auch nicht unbedingt der „Heilsbringer“, wie sich am Beispiel der „Brüderlichkeit“-Metapher zeigt oder, wie sie Johannes Paul II. auf Italienisch formulierte, der „Fratelli Maggiori“. Wenn der Papst nicht hinsah, lauerte hinter seinem Rücken der typologische Wettbewerb um die Identität des jüngeren Bruders, der die jüdisch-christliche Polemik durch die Jahrhunderte hindurch angetrieben hatte. Beispielhaft mag hierfür die faszinierende Darstellung der Rede von Johannes Paul II. durch den renommierten italienischen jüdischen Historiker Carlo Ginzburg dienen:

Ich weiß nicht, ob damals jemand gemerkt hat (ich denke schon), daß die Worte „ältere Brüder“ an eine Stelle aus dem Brief des Paulus an die Römer (9,12) erinnern. [...] Der Papst suchte nach einer Definition, und aus der Tiefe seines Gedächtnisses kam eine zum Vorschein: die traditionelle. In dem Augenblick, als er die Seite umblättern wollte, verfiel er sich wieder in den alten Texten. [...] Daß diese Tradition in den Worten von jemandem, der wie Papst Wojtyla in diesem Augenblick mit ihr brechen

wollte, ungewollt wieder zum Vorschein kommt, gibt dem Versprecher eine tragische Dimension.⁵

Die Bezeichnung von Juden als Brüder zieht also eine lange Geschichte des brüderlichen Kampfes um Erbe und Erbfolge nach sich. Von dieser turbulenten Vergangenheit kann die Metapher nicht befreit werden. Würden Juden also tatsächlich damit einverstanden sein, sich selbst mit dem älteren Bruder zu identifizieren?



1 Versöhnung von Jakob und Esau, Illustration aus der sog. Goldenen Pessach-Haggada, ca. 1320–1330

In den Worten des französisch-israelischen Intellektuellen und Rabbiners Yehudah Leon Ashkenazi: „Man sollte ohne einen Funken Ironie oder Humor sagen, dass die Juden als ‚ältere Brüder‘ der Christen verpflichtet sind, den Christen bei der Lösung ihres Identitätsproblems zu helfen.“⁶ Natürlich enthält Ashkenazis Auseinandersetzung mit Johannes Paul II. in der Tat mehr als nur ein Fünkchen Ironie und Humor. Doch Ashkenazi lehnt die Vorstellung des „Älteren“ vollkommen ab. Es ist eine Zurückweisung, der eine lange Geschichte des Misstrauens mit Blick auf die Möglichkeit einer ernsthaften Versöhnung

zwischen Jakob und Esau vorausgeht. In einem Midrasch aus Genesis Rabba wird über die Szene in Genesis 33, in der Esau Jakob küsst und beide weinen, über die Ähnlichkeit zwischen dem hebräischen Wort für „küssen“ (נשך/*naschaq*) und dem hebräischen Wort für „beißen“ (נשך/*naschach*) sinniert.⁷ Dort

⁵ Carlo Ginzburg: Ein Lapsus des Papstes Wojtyla. In: ders., Holzaugen. Über Nähe und Distanz, Berlin 1999, S. 261–268, hier: S. 262–268.

⁶ Yehudah Leon Ashkenazi: זהות מוסרית עברית. מדרש בסודה ההפכים. [Midrasch über das Geheimnis der Gegensätze. Eine hebräisch-moralische Identität]. Tel Aviv 2000, S. 149f. (Übs. d. Verf.).

⁷ Vgl. BerR 78,9 zu Gen 33,4 (Übs. August Wünsche: Der Midrasch Bereschit Rabba: das ist die Haggadische Auslegung der Genesis. Leipzig 1881, S. 382f.). Der Midrasch sucht nach einer Erklärung, warum das Wort וישקוה („und er küsste ihn“) oben mit Punkten versehen ist: „Warum ist denn

sagt Rabbi Jannai, dass Esau „gekommen war, [... Jakob] zu beißen“. Dabei wurde Jakobs Hals zu Marmor. Und der Midrasch fährt fort, dass beide weinten, „der eine [...] weinte wegen seines Halses und der andere [...] wegen seiner Zähne“.⁸

Das trübe Los des „jüdisch-christlichen“ Bindestrichs zeugt von ähnlichen Schwierigkeiten. Dieser Bindestrich hat seine Ursprünge als antijüdisches Zeichen des protestantischen Christentums im 19. Jahrhundert, das sich von jüdischen und katholischen Überresten befreien wollte. Der Bindestrich diente dabei als Mittel, jede Form des Christentums als negativ und falsch zu bewerten, das sich nicht von jüdischen Attributen befreien konnte.⁹ In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden die negativen Konnotationen des Attributs „jüdisch-christlich“ beseitigt; der Begriff stand seither für Pluralität, Liberalismus und Inklusivität. Er spielte in Deutschland und in den USA sogar eine Rolle in der Politik während des Kalten Krieges.

Im gegenwärtigen Jahrhundert erleben wir jedoch eine ungegerechtfertigte neue Verwandlung des Bindestrichs, der erneut zu einem Carl Schmitt'schen Bedeutungsträger wurde: in einer Ideologie, die vor allem christlichen Rechtsextremisten und ihren jüdischen Verbündeten dient, die mit dem Christentum nur wenig und mit dem Judentum noch weniger zu tun hat und in der das „Jüdische“ gar keine jüdische Subjektivität mehr repräsentiert, sondern nur noch den Ausschluss des Islams aus der sogenannten westlichen Zivilisation. Vielleicht ist es ein integraler Bestandteil der jüdisch-christlichen Dynamik, dass Verbindungsstücke gleichzeitig auch als Trennungsfaktoren dienen. In der Tat zeigt sich das immer wieder in der tragischen Geschichte des jüdisch-christlich-muslimischen Dreiecks und in der Art und Weise, wie dieses ständig zwischen Freund und Feind neu aufgeteilt wurde.

Unsere drei Beispiele zeigen, dass es Juden oft schwerer fällt als Christen, sich mit den neuen Bildern der jüdisch-

aber, fragte R. Janai, das Wort punktirt? Um zu lernen, dass er nicht gekommen war, ihn zu küssen (לִנְשֹׁקוֹ), sondern ihn zu beißen (לִנְשָׁרוֹ); allein der Hals unsres Vaters Jacob ward in Marmor verwandelt und dadurch wurden die Zähne dieses Frevlers stumpf. Es heisst doch aber hier: sie weinten? Der eine (Jacob) weinte wegen seines Halses und der andere (Esau) weinte wegen seiner Zähne.“

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. Emmanuel Nathan, Anya Topolski: The Myth of a Judeo-Christian Tradition: Introducing a European Perspective. In: dies. (Hg.): Is there a Judeo-Christian Tradition? (wie Anm. 3), S. 1–14, darin bes. S. 8.

christlichen Wiederannäherung zu identifizieren. Selbst der Begriff des jüdisch-christlichen Dialogs scheint vom „Jüdischen“ zu sprechen und dasselbe zu bezeichnen, was „christlich“ bedeutet, nämlich eine Art religiösen Inhalt, der dem Selbstverständnis vieler Juden widerspricht. Viele Juden – vor allem wir Israelis, die wir uns oft als ganz neue Konfigurationen des Jüdischen, als „Start-up-Nation“ erleben – können sich in diesen christlichen Projektionen kaum wiedererkennen. Ironischerweise ist gerade dieses Gefühl der Entfremdung von unserem eigenen Spiegelbild als solche eine alte jüdische Erfahrung.

Doch wie viele Wissenschaftler gezeigt haben, ist es unmöglich und wahrscheinlich auch nicht wünschenswert, zu versuchen, Juden aus dem christlichen Selbstverständnis zu entwurzeln. Die dem Christentum eingeschriebene Existenz des Judentums hat durch die Jahrhunderte hindurch viel Leid verursacht, aber sie hat auch das jüdische Überleben ermöglicht – diese beiden Seiten der Medaille sind für das Verständnis der jüdischen Geschichte wesentlich.

5. Jüdische Überlegungen

Was ist also die Rolle von Juden im christlich-jüdischen Dialog? Und welches Bild könnte die gegenwärtigen jüdisch-christlichen Beziehungen aus jüdischer Sicht angemessen wiedergeben? Müssen Juden die gleichen Mittel, die Christen einsetzen, um die christliche Ambivalenz gegenüber dem Judentum aus der christlichen Tradition zu tilgen, auch einsetzen, um die jüdische Ambivalenz gegenüber dem Christentum aus der jüdischen Tradition zu tilgen? Oder sollte dies vielmehr ein einseitiger Prozess bleiben? Wird von den Juden erwartet, dass sie vollständig in den Baum der Versöhnung eingepropft werden? Und wer legt die Regeln fest? Der Weg, die Versöhnung zwischen Juden und Christen in die jüdische Sprache und Symbolik zu integrieren, muss noch gefunden werden, und es gibt viele offenen Fragen.

Beginnen wir also mit der Frage der Erinnerung. Wie erinnern sich Juden an das Christentum? Im Vergleich zur grundlegenden Verbindung des Christentums mit dem Judentum neigen wir zu der Annahme, dass sich Juden nur dann mit dem Christentum beschäftigten, wenn die historische und politische Realität sie dazu zwang – um sich vor dem Druck zu schützen, konvertieren zu müssen. Nach dieser Annahme war

das Christentum für Juden nur bedingt von Interesse, als eine äußere Kraft, gegen die sie sich verteidigen sollten. Die Implikationen dieser Annahme für das Zeitalter der Versöhnung sind, dass alles, was es braucht, um die jüdische Haltung gegenüber dem Christentum zu mildern, die Anerkennung ist, dass heutige Christen tatsächlich anders sind – sie sind Freunde und keine Verfolger.

Doch diese Annahme scheitert in mehrfacher Hinsicht. Erstens ist die Unterscheidung zwischen dem (internen) Theologischen und dem (externen) Politischen im Hinblick auf das jüdisch-christliche Verhältnis nicht gültig, weil sich für beide Religionen, zumindest seit der Christianisierung des Römischen Reiches, das Machtverhältnis auch auf die theologische Polemik auswirkte. Die siegreiche christliche und die vertriebene jüdische Bevölkerung waren nicht nur im christlichen Bewusstsein, sondern auch im jüdischen Bewusstsein miteinander verwoben. Die jüdische Beschäftigung mit dem Christentum war Teil des jüdischen Diskurses über die *Galut*, das Exil, über den theologischen Nachhall politischer Unterlegenheit und über die Hoffnung auf ein Anderes.

Zweitens entwickelte sich jüdische Toleranz gegenüber dem Christentum traditionell in direktem Verhältnis zu christlicher Aggressivität und nicht umgekehrt. Wie Jacob Katz in seinem Klassiker *Exklusivität und Toleranz*¹⁰ dargelegt hat, musste die jüdische Bevölkerung, je offensiver die christliche Mehrheit gegenüber der jüdischen Religionsausübung und der rabbinischen Literatur wurde, ihre Tradition apologetisch verteidigen und beweisen, dass sie in der Tat tolerant, aufgeklärt und rational ist, ganz und gar geeignet für christliche Empfindungen. Die öffentliche Polemik, die Juden aufgezwungen wurde, die Angriffe auf den Talmud, das wachsame Auge des christlichen Zensors – das waren die Faktoren, die die jüdische Bevölkerung veranlassten, eine positive Bewertung des Christentums zu entwickeln. Diese Entwicklung diente manchmal nur dazu, das christliche Misstrauen zu beschwichtigen, manchmal drang sie aber auch in das Herz der jüdischen Tradition ein und veränderte sie von innen heraus.

So standen positive jüdische Einstellungen zum Christentum in der Erinnerung in engem Zusammenhang mit jüdi-

¹⁰ Vgl. Jacob Katz: *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Genetile Relations in Medieval and Modern Times.* (Scripta Judaica. Bd. 3) New York 1961.

scher Verwundbarkeit und Abhängigkeit. Es ist daher nicht verwunderlich, dass Äußerungen der Toleranz, der Partnerschaft und der Rücksichtnahme gegenüber dem Christentum in der jüdischen Tradition fast immer mit der Erfahrung der Abhängigkeit verbunden sind. „Wir müssen sehr vorsichtig sein, wenn wir die Nationen unserer Zeit respektieren, in deren Ländern und Staaten wir Schutz suchen [...]“, schrieb der Rabbiner Ezechiel Landau im 18. Jahrhundert: „Wir sitzen in ihrer Mitte und sie glauben an die Gebote der Religion, es ist einfach so, dass wir verpflichtet sind, die Christen zu respektieren und zu verherrlichen“¹¹. Oder, wie es der Frankfurter Rabbiner Samson Raphael Hirsch im 19. Jahrhundert in seinem Kommentar zu dem vorher erwähnten Kuss aus Genesis 33 ausdrückt:

Aber auch Esau legt nach und nach, und immer mehr und mehr das Schwerdt aus der Hand, giebt immer mehr und mehr der Humanität Raum, und zwar ist es gerade Jakob, an dem Esau zumeist Gelegenheit hat zu zeigen, daß, und wie das Prinzip der Humanität bei ihm zum Durchbruch zu kommen anfängt. Wenn der Starke das Recht des Starken achtet, so mag es Klugheit sein. Erst wenn der Starke, wie hier Esau, dem Jakob, dem Schwachen um den Hals fällt und das Schwerdt der Gewalt weithin von sich wirft, erst dann zeigt sich, daß Recht und Menschlichkeit in ihm zum Siege kommen.¹²

Verletzbarkeit, Schwäche und Abhängigkeit gehörten bekanntlich zu den Eigenschaften, die Juden vor allem nach dem Holocaust am liebsten hinter sich gelassen hätten. Die weltpolitischen Veränderungen nach dem Zweiten Weltkrieg, insbesondere die Gründung des Staates Israel, haben ihnen dies weitgehend ermöglicht.

Wie beeinflusst dieser Wandel nun aber die jüdische Einstellung zum Christentum? Sind Juden, die jetzt nicht mehr automatisch inmitten der christlichen Bevölkerung sitzen, um es mit Ezechiel Landau zu sagen, immer noch verpflichtet, diese zu respektieren und zu verherrlichen? Oder muss Jakob, um es

¹¹ Ezechiel Landau: התנצלות [Apologie]. In: ders., ספר נודע ביהודה [Das Buch Noda Bejehuda]. Prag 1776, S. ii.

¹² Samson Raphael Hirsch: Der Pentateuch. Erster Teil: Die Genesis. Frankfurt am Main 1867, S. 477f.

mit Hirsch zu sagen, schwach bleiben, um Esaus Menschlichkeit zu wecken und die Rivalität der Vergangenheit zu überwinden? Mit anderen Worten: Kann die jüdische Tradition Quellen und Bilder bereitstellen, die das christlich-jüdische Verhältnis nähren, ohne eine jüdische Schwäche, Abhängigkeit und Opferrolle zu unterstellen?

Ein schönes Zitat von Gershom Scholem bringt in meinen Augen diese aktuellen Unstimmigkeiten zwischen jüdischem und christlichem Bewusstsein gut zum Ausdruck. Nach seiner Einwanderung nach Jerusalem dachte Scholem über die Risiken und das Potential einer „Israelisierung“ der Wissenschaft des Judentums nach (die er natürlich in seinem Koffer aus Berlin mitgebracht hatte):

Die große Chance ... liegt darin, dass das jüdische Volk nun versuchen kann, ohne nach links oder rechts zu schießen, eine Lösung seiner Probleme zu finden, die Frage der Konfrontation zwischen Juden und Nichtjuden zu stellen, eine historische Klärung all der Fragen anzugehen, die historisch und geistig zwischen Juden und Nichtjuden anstehen; darin, dass es möglich sein wird, diese Probleme zu klären, ohne darauf angewiesen zu sein, was andere dazu zu sagen haben, ohne Rücksicht auf äußere Ängste.¹³

Gerade als Christen begannen, nach Quellen in ihrer Tradition zu suchen, die ein Gefühl von mehr Affinität, Verbundenheit und Symbiose mit dem Judentum hervorrufen, hatten Juden angefangen, die Horizonte zu erkunden, die sich ihnen aufgrund ihrer neuen Distanz zu Christen auftaten. Darüber hinaus steht der christliche Impuls, sich mit Juden über die Zeit ihrer größten Schwäche zu versöhnen, im Widerspruch zu der Tatsache, dass das größte jüdische Projekt des 20. Jahrhunderts darin bestand, eben diese Schwäche zu beseitigen.

Und schließlich läuft das kulturpolitische Projekt des Westens, die europäische Zivilisation der Nachkriegszeit als „Bin-

¹³ Gershom Scholem: *פרקי מורשה ותחייה* [Noch ein Wort. Kapitel über Erbe und Auferstehung]. Tel Aviv 1989, S. 140 (Übs. d. Verf.). In der deutschen Ausgabe – Gershom Scholem: *Wissenschaft vom Judentum*. [Judaica. Bd. 6] Frankfurt am Main 1997 – gibt es ein ähnlich lautendes Zitat auf S. 41 f., die Übersetzung folgt allerdings der Fassung in Gershom Scholem: *פרקי מורשה ותחייה*. דברים בגו. [Ernste Worte. Kapitel über Erbe und Auferstehung]. Tel Aviv 1975, S. 385–403, dort S. 398.

destrich-Kultur“ auf der Grundlage „jüdisch-christlicher Werte“ wiederherzustellen, parallel mit dem kulturpolitischen Projekt des Judentums, einen jüdischen Staat zu errichten, der zumindest in seiner Selbstwahrnehmung im Wesentlichen und grundlegend nicht mit einem Bindestrich versehen ist.

Unsere Suche nach neuen Metaphern für die jüdisch-christlichen Beziehungen nach dem Holocaust ist also noch nicht zu einem Ende gekommen. Vielleicht hat sie gerade erst begonnen. So oder so schleichen sich auch in die besten Absichten schmerzhaft Rückstände ein. Nur ein offener Blick für Asymmetrien, für unterschiedliche historische Kontexte und für ein bedeutungsvolles und nachhaltiges Erinnern kann Juden und Christen helfen, nicht erneut über ihre uralten Stolpersteine zu fallen, und, was noch wichtiger ist, nach dem Fall wieder aufzustehen. „Denn siebenmal fällt der Gerechte und steht wieder auf“ (Sprüche 24,16; Einheitsübersetzung).

BILDNACHWEIS
Abb. 1 © British Library,
Add MS 27210, http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_27210