

DIE GESCHICHTE EINER BEZIEHUNG IM WANDEL

EINFÜHRUNG

Vor gerade einmal vierzig Jahren erhaschte die ganze Menschheit einen ersten Blick vom Mond auf die Erde und gewann eine neue Perspektive auf die Schönheit und Zerbrechlichkeit unseres Planeten. Was auch immer unsere Unterschiede sein mögen, jene Fotos aus der Weite des Weltraums zeigten uns unsere gemeinsame Heimat. Die Frage, wie wir füreinander und für unsere Welt Sorge tragen, gewann neue Dringlichkeit.

Für viele Juden und Christen rief diese Sicht auf unseren Planeten den Ausruf des Psalmisten in Erinnerung: „Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst?“ Sowohl die antike Poesie der Psalmen als auch die Technologie, die uns zum Mond brachte, veranlassen uns dazu, innezuhalten und über unsere menschliche Berufung nachzudenken.

Das Nachdenken zwingt uns, die Narben anzuerkennen, die unser Planet trägt, einschließlich der Folgen von Kriegen, des Missverhältnisses, was Wohlstand und Zugang zum Lebensnotwendigen betrifft, sowie des Raubbaus an den Ressourcen. Wir sind uns dessen bewusst, dass Gewalt das Gewebe der Menschheit zerreißt und Furcht verstärkt.

Die Religion, so gestehen wir, ist in diese Gewalt verstrickt gewesen. Über die Jahrhunderte hinweg haben Männer und Frauen die Religion dazu benutzt, die Verunglimpfung und

Verfolgung jener zu motivieren und zu rechtfertigen, deren Glaube sich von ihrem eigenen unterschied. Gewalt im Namen der Religion hat zu Blutvergießen geführt und die Religion selbst pervertiert. Immer, wenn die Religion sich an Gewalt mitschuldig macht, muss sie in Frage gestellt werden.

Wenn Religionen Dienst an Anderen und Achtung vor jenen fördern, die anders sind, sind sie machtvolle Kräfte des Guten. Sie inspirieren Fürsorge für den Anderen und Güte. Sie fordern uns dazu heraus, nach einer Zeit zu streben, in der Menschen „ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen; kein Volk wird gegen das andere ein Schwert aufheben, und sie werden hinfort nicht mehr kriegen lernen“ (Jesaja 2,4).

Die Beziehung zwischen Christen und Juden ist ein solches Schwert, das zur Pflugschar umfunktioniert wird. Die Geschichte dieser beiden Völker ist weitgehend von Rivalität und Konflikt geprägt. Jahrhunderte christlicher Herabsetzung des Judentums und des Machtmissbrauchs haben zum Antisemitismus beigetragen und einen fruchtbaren Boden für den nationalsozialistischen Völkermord an den Juden bereitet. Konfrontiert mit dem Schrecken dieser Finsternis haben sich Juden und Christen einander im Dialog zugewandt, auf der Suche nach dem Licht gegenseitigen Verständnisses und wechselseitiger Freundschaft.

Dieser andauernde Dialog setzt die Arbeit fort, die 1947 im schweizerischen Seelisberg begonnen wurde. Dort rief eine multinationale Gruppe aus 65 Juden und Christen die christlichen Kirchen dazu auf, über ihr Verständnis des Judentums und ihre Beziehung zu Juden nachzudenken und beides zu erneuern. Ihr Aufruf wurde bekannt als die Zehn Thesen von Seelisberg.

Wir, Mitglieder des Internationalen Rats der Juden und Christen, sind mehr als sechs Jahrzehnte nach der Seelisberger Konferenz zusammengekommen, durchdrungen vom Geist ihres Werks. Wir sind uns dessen bewusst, dass die Menschheit noch immer von Völkermord heimgesucht wird, dass der Hass gegen Andere auch weiterhin Gewalt anheizt. Doch die Heilung der Beziehung zwischen Christen und Juden in den Jahren seit Seelisberg zeigt, dass sich Feindschaft und Feindseligkeit verwandeln lassen. Diese Stellungnahme wurde gemeinsam von Juden und Christen verfasst und richtet sich an die jüdischen und christlichen Gemeinden

sowie an alle Menschen guten Willens. Sie ist aus unserer Überzeugung erwachsen, dass unser Planet, wenn religiöse Menschen sich dem Werk der Versöhnung verpflichten, friedlicher wird. Die Erklärung entspringt dieser Erkenntnis und dieser Hoffnung.

A. DIE INNERE VERFLOCHTENHEIT DES LEBENS VON JUDEN UND CHRISTEN ÜBER DIE JAHRHUNDERTE

1. Ein ambivalentes Verhältnis

Christentum und Judentum sind unter den Weltreligionen durch eine einzigartige Beziehung miteinander verbunden. Juden wie Christen betrachten die Texte des biblischen Israel als Heilige Schrift, auch wenn sie jene Texte auf unterschiedliche Weise anordnen und deuten. Christen und Juden teilen viele religiöse und ethische Grundsätze, obwohl sie einige gemeinsame Begriffe unterschiedlich verstehen. Juden und Christen erwarten für die Welt ein ähnliches Schicksal in einem messianischen Zeitalter, stellen sich allerdings das Kommen dieses Zeitalters auf unterschiedliche Weise vor. Tatsache ist, dass Christentum und Judentum sich über viele Jahrhunderte hinweg miteinander auseinandergesetzt und dabei bisweilen die religiösen Vorstellungen und Bräuche der jeweils anderen Religion beeinflusst haben. All diese Kräfte haben zu einem zwiespältigen Verhältnis geführt, das den Umgang miteinander geprägt hat.

Die beiden Traditionen sind auch deshalb miteinander verbunden, weil Jesus als Jude geboren wurde, gelebt hat und gestorben ist. Die ersten Christen waren Juden, und erst Jahrhunderte – nicht Jahrzehnte – nach dem Tode Jesu haben sich Judentum und Christentum in einem Prozess, der sich an verschiedenen Orten auf unterschiedliche Weise vollzog, voneinander getrennt. Die römische Zerstörung Jerusalems und seines Tempels im Jahre 70 und die Verfolgungen von Christen gehörten mit zu den Faktoren, welche die Verfasser der Evangelien und ihre frühen Interpreten dazu veranlassten, die Rolle des römischen Statthalters bei der Hinrichtung Jesu herunterzuspielen. Sie versuchten zudem zu erklären, weshalb viele Juden nicht den christlichen Behauptungen über Jesus zustimmten. Schmähungen waren oft die Folge. Christen betrachteten Juden nun als obsoletes Bundesvolk, das durch das neu mit dem Bund beschenkte Gottesvolk der christlichen Kirche ersetzt worden sei. Christliche Autoren betrachteten die christliche Kirche zunehmend als das neue und wahre Israel (*verus Israel*). Diese Substitutionstheologie wird

vielfach als „Supersessionismus“ bezeichnet. Doch über viele Jahrhunderte fühlten sich viele Heidenchristen auch weiterhin von den Synagogen angezogen und waren dort willkommen, auch zu Pessach.

Christliche Lehrer wie Johannes Chrysostomos (ca. 350–407) beklagten die Anziehungskraft der Synagoge und hielten gehässige Predigten gegen Juden und Judentum, mit denen sie zu einem – als *adversus Judaeos* – bekannten literarischen Genre beitrugen. Sie beharrten darauf, dass die Juden das Alte Testament nicht verstünden und das Judentum der Rabbinen auf einem Irrtum beruhe. Augustinus von Hippo (354–430) stellte die Juden als Kinder Kains dar, deren Zerstreuung und Erniedrigung als Gottes Strafe zu verstehen sei. Die Juden, so behauptete er, dienten als Zeugen der christlichen Wahrheit, und ihnen solle daher kein Schade zugefügt werden. Diese grundlegende theologische Auffassung blieb für die folgenden tausend Jahre einflussreich.

Sobald das Christentum im späten vierten Jahrhundert als offizielle Religion des Römischen Reichs etabliert war, wurde die Situation der Juden schwieriger. Römische Gesetzbücher wie der *Codex Justinianus* begannen die jüdischen Rechte auszuhöhlen. Diese Aushöhlung vollzog sich allmählich während der folgenden vier Jahrhunderte, zur selben Zeit, als das christianisierte Rom auch große Anstrengungen unternahm, die Heiden und jene zu besiegen, die als christliche Häretiker galten.

Im sechsten Jahrhundert hatten sich Judentum und Christentum vollständig voneinander getrennt, und jüdische Formen des Christentums hatten zu bestehen aufgehört. Über die Jahrhunderte waren Christen und Juden jedoch durch ihre Verehrung für dieselbe Heilige Schrift miteinander verflochten. Größtenteils ist das, was die Christen „Altes Testament“ und die Juden „Tanach“ nennen, ein und dasselbe, obwohl Inhalt und Struktur beider Bücher und die Interpretationsmethoden sich voneinander unterscheiden. Daher die Aussage: „Juden und Christen sind durch dieselbe Bibel getrennt.“ Juden und Christen sind zudem durch mehrere theologische Überzeugungen getrennt, insbesondere durch die christliche Behauptung der Göttlichkeit Jesu.

Da Juden sowohl in der islamischen Welt als auch in der Christenheit eine Minderheitsgruppe waren, dachten sie über mögliche Gründe für die Blüte beider Überlieferungen nach. Eine Auffassung hielt das Christentum für eine Form des Götzendienstes. Eine andere stufte das Christentum

gemäß den Noachidischen Geboten ein, die nichtjüdische ethische Maßstäbe definierten, ohne eine Bekehrung zum Judentum zu verlangen. Eine dritte Anschauung, die Juda Halevi (1075–1141) und Maimonides (1135–1204) vertraten, bekräftigte, dass das Christentum die Völker in die Verehrung des Gottes Israels eingeführt und so den Weg zur Erlösung vorbereitet habe. Das positive Argument des Menachem Ha-Meiri (1249–1316) lautete, das Christentum solle als eine Form des Monotheismus verstanden werden. Er prägte die Wendung „durch die Wege der Religion gebundene Völker“, um bestimmte rabbinische Gesetze zu interpretieren und eine fruchtbarere Interaktion zwischen Juden und Christen zu ermöglichen.

Verbreitete Vertreibungen und antijüdische Aktivitäten in Westeuropa kennzeichnen das Spätmittelalter, grob gesprochen, die Zeit nach 1000, und führten zum sozialen Niedergang oder zur Zerstörung der dortigen jüdischen Gemeinden. Als die westliche Christenheit homogener wurde, galten Juden als die letzte „andere“ Gruppe. Vor allem während des Ersten Kreuzzugs (1096) löschte die von der christlichen Predigt inspirierte Gewalt des Pöbels Hunderte jüdischer Gemeinden aus. Im Verlaufe der Zeit – und trotz der Bemühungen verschiedener Päpste – wurden Juden des Ritualmords an christlichen Kindern, der Schändung christlicher Hostien oder der Verursachung des Schwarzen Todes bezichtigt. Sie wurden als „Kinder des Teufels“ dämonisiert. Diese Beschuldigungen führten gewöhnlich zu Gruppenvertreibungen oder -hinrichtungen. Auf Geheiß Papst Gregors IX. und mit Hilfe der Inquisition wurden Tausende jüdischer Bücher verbrannt (Paris 1242). Christliche Geistliche hielten Bekehrungspredigten, denen beizuwohnen die Juden gezwungen wurden, und veranstalteten Zwangsdisputationen (etwa 1240 in Paris oder 1263 in Barcelona). Das Vierte Laterankonzil (1215) verlangte, dass Juden ein kennzeichnendes Abzeichen tragen mussten. Im 16. Jahrhundert waren Juden – mit der bemerkenswerten Ausnahme Roms – aus einem Großteil Westeuropas vertrieben worden. Seit 1555 waren sie in einigen Städten, darunter Rom, Venedig und Prag, auf Ghettos beschränkt. Reisen waren strikt begrenzt, und die Juden wurden oft nachts in ihr Ghetto eingeschlossen.

Es gab einige Ausnahmen dieser Feindseligkeit. Die *Convivencia* beschreibt die verhältnismäßige „Koexistenz“ von Juden, Christen und Muslimen im mittelalterlichen Spanien und Portugal bis zum 13. Jahrhundert. In Nordamerika lebten Juden und Christen im Allgemeinen friedlich und in frucht-

barem Austausch zusammen. Ein vollständig negatives Bild des jüdischen Lebens im christlichen Europa in dieser Zeit übersieht die Fortexistenz und Ausbreitung jüdischer Ansiedlung in dieser Region.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts führte zu positiveren Einstellungen gegenüber Juden unter Christen. Die humanistische Tradition betonte die fortdauernden Qualitäten der jüdischen theologischen Lehre. Zwar lösten die Religionskriege zwischen Katholiken und Protestanten auch antijüdische Gewalt aus, die zum Teil durch Luthers Traktat *Von den Juden und ihren Lügen* (1543) inspiriert war, doch es gab auch kleinere philosemitische christliche Reformbewegungen. Die Wiedertäufer und die calvinistische Kirche etwa beurteilten das Festhalten des Judentums an den Lehren des Alten Testaments mit Wohlwollen, auch wenn sie behaupteten, die Juden verstünden diese nicht vollständig.

Das Interesse am christlichen Alten Testament trug dazu bei, in den Niederlanden und später in einigen amerikanischen Kolonien Juden gegenüber Toleranz zu fördern. Zur Zeit der amerikanischen Revolution halfen das rasche Anwachsen religiöser Gruppen, der zunehmende Wunsch nach einer Trennung von Kirche und Staat sowie die aufklärerische Betonung der Rechte des Einzelnen ein freundlicheres Klima gegenüber Juden zu schaffen. Obwohl christliche Siedler und Missionare die Ablösungstheologie in die Neue Welt mitbrachten, milderte sich deren gesellschaftliche Auswirkung in Regionen, in denen die grundlegenden Menschenrechte betont wurden, ab.

Bemerkenswert im 16. Jahrhundert war auch eine kleine englisch-protestantische millennarische Bewegung, die die jüdische Rückkehr ins Land Israel als wesentliches Element der Wiederkunft Christi betonte. Diese Idee breitete sich dann nach Kontinentaleuropa und im 18. Jahrhundert nach Nordamerika aus.

2. Das Jahrhundert vor Seelisberg

Im 19. Jahrhundert wurde der Diskurs zwischen Juden und Christen zum Teil etwas positiver. Die Juden Mittel- und Osteuropas durften das Ghetto verlassen und begannen sich in die herrschende europäische Gesellschaft zu integrieren. Der Wunsch, sich zu assimilieren, veranlasste einige Juden jedoch auch, ihr Erbe zu verbergen oder preiszugeben. Einige – von missionarischen Absichten getriebene – Christen hegten nun ein stärkeres

Interesse am jüdischen Volk und seinen Glaubensüberzeugungen und -praktiken. Der Versuch, den historischen Jesus neu zu entdecken, veranlasste einige Gelehrte zu einem größeren Interesse am Judentum des ersten Jahrhunderts, wobei sie allerdings häufig die Unterschiede zwischen Jesus und seinen angeblich korrupten jüdischen Zeitgenossen hervorhoben. In dieser Zeit sahen sich Christen und Juden aus unterschiedlichen Gründen zum Gespräch veranlasst. Juden wollten ihr Los in der Gesellschaft verbessern und strebten nach Bürgerrechten. Christen wollten Juden zur Konversion bewegen oder die Angleichung des Judentums an das Christentum fördern.

Der Antisemitismus – zunehmend in rassischen Kategorien verstanden – wurde immer selbstverständlicher Teil des Lebens der europäischen Gesellschaft. Die übereilte Verurteilung des loyalen französischen Offiziers Alfred Dreyfus wegen Spionage, die auf der Grundlage einer höchst fragwürdigen Beweislage erfolgte, war eine öffentliche Sensation. Vom Staat geförderte Verfolgungen oder Pogrome in Russland und anderen Teilen Osteuropas führten zur Massenemigration nach Westeuropa und in die Vereinigten Staaten. Ereignisse wie diese begannen einen dunklen Schatten auf die europäische Judenheit zu werfen. Einige Politiker begannen nun auch pseudo-wissenschaftliche Behauptungen hinsichtlich der angeblichen „arischen“ Rassenüberlegenheit und jüdischen Minderwertigkeit für ihre Zwecke auszunutzen.

Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert begannen sich jedoch einige jüdische und christliche Gelehrte ernsthaft für die jeweils andere Religion zu interessieren. Ihre Schriften verkörperten die Entstehung eines weiteren Augenblicks der positiven Einstellung zwischen Angehörigen der beiden Glaubensüberlieferungen.

Abraham Geiger (1810–1874), ein führender deutscher Reformrabbiner, war einer der ersten jüdischen Gelehrten, die Jesus in den Kontext des Judentums des ersten Jahrhunderts stellten. Hermann Cohen (1842–1918), ein deutscher Philosoph und Marburger Professor, begann ausführliche Kritiken des Christentums zu verfassen. Franz Rosenzweig (1886–1929) entwarf eine Lehre der zwei Bundesschlüsse. Martin Buber (1875–1965) erkannte das Christentum als Weg zu Gott an, in der Hoffnung, Christen würden das gleiche mit Blick auf das Judentum tun. Claude Montefiore (1858–1938), ein liberaler Führer des englischen Judentums und Gelehrter, verfasste eine positive Studie zu den Evange-

lien. Joseph Klausner (1874–1958) erörterte Jesus und Paulus im Kontext des jüdischen Messianismus.

Léon Bloy (1846–1917), Joseph Bonsirven (1880–1958), Herbert Danby (1889–1953), Robert Travers Herford (1860–1950), Charles Journet (1891–1975) und Jacques Maritain (1882–1973) gehörten zu den ersten christlichen Gelehrten, die ausführlich über den Talmud, den Midrasch und die Mischna schrieben oder für ein bejahendes theologisches Verständnis des Judentums und des jüdischen Volkes eintraten. Ihre Forschung forderte die Christen dazu heraus, das rabbinische Judentum zu würdigen und Zerrbilder der Pharisäer zu beseitigen. George Foot Moore (1851–1931) veröffentlichte ein dreibändiges Werk mit dem Titel *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*. James Parkes, ein anglikanischer Geistlicher, der in den 1930er Jahren in Mitteleuropa tätig war, war einer der ersten Christen, die vor den Gefahren des Nationalsozialismus warnten. In seinem Buch *The Conflict of Church and Synagogue: A Study of the Origins of Antisemitism* machte er die Jahrhunderte christlicher antijüdischer Lehre für den zeitgenössischen Antisemitismus verantwortlich.

Das frühe 20. Jahrhundert war zudem Zeuge der Anfänge eines wissenschaftlichen Dialogs. Ein Parlament der Weltreligionen kam 1893 in Chicago zusammen. Seit ihren Anfängen im Jahre 1904 hatte die London Society for the Study of Religions auch einige jüdische Mitglieder, darunter Claude Montefiore. Und 1927 wurde die *London Society of Jews and Christians* gegründet. 1936 entstand der *World Congress of Faiths*, dem Mitglieder aller Religionen angehörten.

Auch praktische Angelegenheiten brachten einige Juden und Christen zusammen. Im Wahlkampf um das amerikanische Präsidentenamt 1924 war Alfred E. Smith, ein Katholik, der ohne Erfolg die Nominierung als Kandidat der Demokraten erstrebte, Schmähungen des Ku Klux Klan ausgesetzt, deren Mitglieder auch antisemitisch waren. Ihr Slogan „America for the Americans“ bedeutete eine Bedrohung für alle Minderheiten. Um ihrem Einfluss entgegenzutreten, riefen der *Federal Council of Churches of Christ in America* und der *B’nai B’rith* ein von Juden und Christen getragenes Komitee des guten Willens ins Leben. Vier Jahre später, als Smith zum demokratischen Präsidentschaftskandidaten wurde, tat sich die Römisch-Katholische Kirche mit Protestanten und Juden zusammen und sie gründeten die *National Conference of Christians and Jews*, die von den 1940er bis zu den 1980er Jahren für die Ausrichtung einer jährlichen „Woche der Brüderlichkeit“ bekannt war.

Mitte der 1930er Jahre kamen Flüchtlinge aus Nazi-Deutschland nach Großbritannien, wo jüdische Organisationen sich zunehmend schwer taten, sich um die große Zahl an Einwanderern zu kümmern. 1936 umfasste ein neu gebildetes Inter-Aid Committee Vertreter zahlreicher jüdischer und christlicher Wohlfahrtsorganisationen. Auch wenn die Hilfe für die Flüchtlinge vielfach ausblieb, wurde 1938, nach dem Generalangriff auf Synagogen und jüdisches Eigentum während der sogenannten „Kristallnacht“, eine Bewegung für Flüchtlingskinder ins Leben gerufen, mit dem Ziel, für jüdische Kinder, die von ihren Eltern nach England und Schottland geschickt worden waren, ein passendes Heim zu finden.

Zu Beginn des Zweiten Weltkriegs erkannten viele Menschen nicht die Bedrohung, die von den Nationalsozialisten ausging, und einige prominente Christen unterstützten sie sogar. Andere führende christliche Theologen begannen den Antisemitismus der Nazis anzuprangern und erkannten zugleich die darüber hinausgreifende Notwendigkeit, bessere Beziehungen zwischen Christen und Juden zu fördern. William Temple, der Erzbischof von Canterbury, berief im März 1942 eine Versammlung ein, die zur Entstehung des *Council of Christians and Jews* führte. Bestand eines der Ziele der Organisation darin, alle Formen rassistischer und religiöser Intoleranz zu bekämpfen, so wurde der Akzent vor allem auf die Bekräftigung der Juden und Christen gemeinsamen moralischen Werte sowie auf die Bildungsarbeit – insbesondere unter jungen Menschen – gelegt. William W. Simpson, ein methodistischer Geistlicher, der an den Bemühungen um die Flüchtlinge beteiligt gewesen war, wurde zum Sekretär ernannt. Er hatte diese Stellung bis 1974 inne.

3. Die Seelisberger Konferenz und die Anfänge des Internationalen Rats der Juden und Christen

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wurde das Ausmaß der Shoah – der Ermordung von zwei Dritteln der europäischen Judenheit, eines Drittels der jüdischen Gemeinschaft weltweit – in der ganzen Welt bekannt. Juden und Christen begannen zu untersuchen, auf welche Weise die traditionelle christliche Lehre zum industriellen Völkermord des Dritten Reiches beigetragen und ihn sogar gefördert haben könnte. Jules Isaac trieb diese Forschung voran, als er in *Jésus et Israël* (1948) die Wechselwirkung zwischen dem Antijudaismus der christlichen Theologie und dem rassenbiologischen Antisemitismus hervorhob. Der Titel seiner zweiten Studie *L'Enseignement du mépris* benannte, was es zu identifizieren und

aus der christlichen Theologie zu entfernen galt: *die Theologie der Verachtung*.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs erkannten William Simpson und andere, dass ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen auf internationaler Ebene aufgebaut werden musste. 1946 fand in Oxford eine Konferenz statt. Dekan Heinrich Gruber aus Berlin und Hermann Maas aus Heidelberg, beides christliche Pastoren, erhielten eine Sondergenehmigung, um teilnehmen zu können. Rabbiner Leo Baeck, die führende Gestalt der deutsch-jüdischen Gemeinschaft während des Dritten Reiches, der Theresienstadt überlebt hatte und nun nach dem Krieg als Emigrant in London lebte, war einer der Redner. Die Teilnehmer der Konferenz beschlossen, dass sobald wie möglich ein Dringlichkeitstreffen zum Problem des Antisemitismus in Europa abgehalten werden sollte. Es fand 1947 im Schweizer Dorf Seelisberg statt.

In der Geschichte des jüdisch-christlichen Dialogs wird auf die Konferenz von Seelisberg vornehmlich auf Grund der Zehn Thesen Bezug genommen, die sich konkret an „die Kirchen“ wandten. Die ersten vier Thesen betonten die tiefe, grundlegende Verwurzelung des Christentums im Judentum. Die folgenden sechs Thesen machten deutlich, dass das Judentum in der christlichen Lehre nicht länger negativ dargestellt werden dürfe. Diese Herausforderung bildete eine der Grundlagen für die nachfolgende Erforschung der komplexen Beziehungen zwischen den beiden religiösen Traditionen.

Auch wenn viele Christen damals die Zehn Thesen für eine kühne Erklärung hielten, wird nun Juden und Christen gleichermaßen zunehmend klar, dass das Dokument der Aktualisierung und neuer Perspektiven bedarf. So erörtert das Seelisberger Dokument etwa an keiner Stelle die Bedeutung der Bundestheologie. Auch Fragen wie jene nach dem religiösen Pluralismus oder dem Staat Israel werden darin nicht angesprochen – dies sind jedoch für den gegenwärtigen interreligiösen Dialog entscheidend wichtige Themen. Die Zehn Thesen wandten sich zudem nur an Christen. Heute, nach sechs Jahrzehnten des ausgedehnten Dialogs, müsste ein neuer Text angemessenerweise Christen wie Juden ansprechen. Auch spiegelt die Einführung zu den Zehn Thesen den Einfluss der Begrifflichkeit des Dritten Reiches wider, etwa indem sie die Wendung „jüdisches Problem“ oder „Judenfrage“ verwendet, als sei der Antisemitismus nicht in erster Linie ein „Problem der Nichtjuden“.

Obwohl die Zehn Thesen von Seelisberg über die Jahrzehnte hinweg in vielfacher Hinsicht zur Verbesserung des jüdisch-christlichen Verhältnisses beigetragen haben, ist die Zeit nunmehr reif für eine Verfeinerung der Erklärung, und zwar sowohl um der Widerlegung gegenwärtiger antijüdischer Theologien und des Antisemitismus willen als auch damit Juden und Christen gemeinsam notwendige umfassendere menschliche Angelegenheiten ansprechen können.

Die Dringlichkeitskonferenz zum Antisemitismus in Seelisberg 1947 rief auch zur Schaffung eines Internationalen Rates der Christen und Juden „ohne Verzögerung“ auf. Im folgenden Jahr wurde im schweizerischen Fribourg eine Verfassung für die entstehende Organisation angenommen, ein Büro in Genf eröffnet und eine Adresse in London eingerichtet.

Die Anfangsphase der Existenz des ICCJ dauerte nur kurz. Die Mitgliedsorganisation aus den Vereinigten Staaten – die *National Conference of Christians and Jews* (NCCJ) – kam nach dem Treffen in Fribourg zu dem Schluss, ein internationaler Rat der Christen und Juden werde ein zu enges und zugleich zu stark religiöses Programm verfolgen, um den Antisemitismus und andere Formen des Gruppenvorurteils wirksam zu bekämpfen. Sie schuf ein *World Brotherhood-Projekt*, während die christlich-jüdischen Dialoggruppen in Europa sich weiterhin vor allem auf die Verbesserung der Beziehungen zwischen Juden und Christen konzentrierten. Das Büro des ICCJ in Genf wurde geschlossen, während die Londoner Adresse fortbestand.

In den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg wurde eine Anzahl wichtiger Erklärungen und Dokumente veröffentlicht. In seiner ersten Versammlung in Amsterdam 1948 erklärte der Weltrat der Kirchen, der Antisemitismus, „unabhängig von seinem Ursprung [sei] absolut unvereinbar mit dem Bekenntnis und der Praxis des christlichen Glaubens. ... [Er] ist eine Sünde gegen Gott und die Menschen.“ Obwohl die Erklärung kraftvoll und präzise war, bedurfte es nach wie vor der Erforschung der Art und Weise, in der christliche antijüdische Lehren und Handlungen den Antisemitismus geprägt und genährt hatten – ein Thema, das für den ICCJ in seinem Anfangsstadium von besonderem Interesse war.

Eine weitere Herausforderung ergab sich, als 1950 eine Anweisung des Vatikan, die den ICCJ beschuldigte, er sei „indifferent“, d.h. er halte alle Religion für gleich gültig, Katholiken daran hinderte, mit dem ICCJ

zusammenzuarbeiten. Diese Beschränkung änderte sich vollständig, als die katholische Kirche während des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) eine positivere Haltung gegenüber anderen Religionen annahm.

Dennoch arbeitete eine wachsende Anzahl europäischer jüdisch-christlicher Dialoggruppen Mitte der 1950er Jahre an der Schaffung eines „Informal Liaison Committee“ und 1962 an der Gründung eines „International Consultative Committee“ zusammen, das unter der Leitung William Simpsons stand. Nachdem sich der NCCJ diesem Beratungsgremium angeschlossen hatte, schlug dessen Repräsentant auf einem Treffen 1974 im schweizerischen Basel vor, der Name des Komitees solle „International Council of Christian and Jews“ lauten. So wurde der ICCJ – 26 Jahre nach seiner ersten Gründung auf der Konferenz von Fribourg 1948 – endlich Wirklichkeit.

B. SECHS JAHRZEHNTE DES WACHSTUMS

1. Entwicklungen im Bereich der Bibelwissenschaft

Die Gelehrten, die sich der historisch-kritischen Erforschung des christlichen Alten Testaments widmeten, erzielten während des 19. Jahrhunderts bedeutende Fortschritte: Die biblischen Texte wurden vor dem Hintergrund zeitgenössischer Schriften untersucht, die philologische Forschung blühte und es bestand ein großes Interesse an der Rekonstruktion der Geschichte des antiken Israel.

Einige einflussreiche Gelehrte jedoch, wie etwa Julius Wellhausen (1844–1918), verkündeten eine christliche Lehre der Verachtung der Juden, indem sie behaupteten, alttestamentliche Passagen ließen sich daran datieren, wie sie eine „authentische Spiritualität“ widerspiegeln. Wellhausen und andere machten geltend, die Texte, die sie als engstirnig und starr beurteilten, seien Beweis für einen Niedergang von der hochstehenden Spiritualität der hebräischen Propheten zu einer sterilen Gesetzlichkeit, die angeblich im Judentum nach dem Babylonischen Exil vorgeherrscht habe. Die unausgesprochene Botschaft – von einigen späteren christlichen Gelehrten ganz explizit zur Sprache gebracht – lautete, bei der Jesusbewegung habe es sich um eine religiöse Reformation gehandelt, die zu den authentischen hebräischen Quellen zurückgekehrt sei und sie – gegen ihre Verzerrung durch das gesetzliche Judentum – in ihrem ursprünglichen Sinne gedeutet habe. Diese Charakterisierung wurde mit dem Fachbegriff des „Spätjudentums“ verbunden – eine zwar vermeint-

lich, in Wirklichkeit jedoch alles andere als neutrale Form der Beschreibung des jüdischen Glaubens und Lebens zur Zeit Jesu.

Lässt sich gemäß diesem Konstrukt das nachexilische Judentum oder Judentum des Zweiten Tempels im Sinne eines durch eine seelenlose Spiritualität gekennzeichneten religiösen Scheiterns beschreiben und kann man das Judentum zur Zeit Jesu als „spät“ darstellen, so hätte ein spirituell legitimes Judentum zu existieren aufgehört und das heutige Judentum hätte keine Existenzgrundlage. Die biblische Forschung nach dem Zweiten Weltkrieg hat solche eigennützigen Argumente in Frage gestellt.

Die Entdeckung von Texten wie der Schriftrollen von Qumran und der Nag Hammadi-Bibliothek und haben die Bibelforscher daran erinnert, dass sich Judentum und Christentum während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung durch eine beträchtliche Vielfalt auszeichneten. Gelehrte, die zum historischen Jesus und zu Paulus forschen, haben zudem erkannt, dass ihr Programm und ihre Methoden bisweilen auf anfechtbaren Voraussetzungen beruhten. Vorangegangene Generationen von Forschern haben Jesus und Paulus als ständig mit ihren Zeitgenossen streitend dargestellt, doch eine wachsende Anzahl von Gelehrten setzt sich nun mit der historischen Tatsache auseinander, dass Jesu und Paulus' Debatten mit ihren jüdischen Zeitgenossen ihre feste Verwurzelung im Judentum und ihre fortdauernde Identifizierung mit ihm widerspiegeln. Der Neutestamentler Lloyd Gaston machte geltend, alles in der kritischen Forschung, das Jesus wie einen Juden des ersten Jahrhunderts erscheinen lasse, sei dem vorzuziehen, was ihn wie einen Christen des 20. Jahrhunderts klingen lasse.

Das offenkundigste Beispiel einer wissenschaftlichen Neubewertung betrifft die Rolle des „Gesetzes“ im Neuen Testament. Die Gelehrten pflegten das „Gesetz“ als „aufgehoben“, „annulliert“ oder „ersetzt“ zu beschreiben. Die gegenwärtige Forschung vermeidet gewöhnlich diese anachronistischen antinomischen Darstellungen des frühesten Christentums. Jesus wird vielfach nicht als Lehrer dargestellt, der das „Gesetz“ in Frage stellte, sondern als jemand, dessen Lehre in der *Tora* (dem Pentateuch), den *Neviim* (den Propheten) und den *Ketuvim* (den Schriften) gründete. Texte wie Matthäus 5,17: „Ihr sollt nicht meinen, dass ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen“ erhalten in gegenwärtigen Studien stärkeres Gewicht.

Die neuere Forschung stellt den historischen Paulus verstärkt in erster Linie als „Apostel der Heiden“ (vgl. Römer 11,13; Galater 2,8) dar. Seine Sendung bestand nicht darin, die jüdische Torafrömmigkeit zu verurteilen, sondern darin, die Nichtjuden in eine Bundesbeziehung mit dem Gott Israels einzuladen. Die motivierende Kraft seiner Theologie ist *Einbeziehung*, nicht *Ausschluss*. Seine apostolische Vision, so könnte man sagen, kommt nirgendwo deutlicher zur Geltung als in Römer 15,8f.: „Christus ist ein Diener der Juden geworden um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um die Verheißungen zu bestätigen, die den Vätern gegeben sind; die Heiden aber sollen Gott loben um der Barmherzigkeit willen.“

Eines der ständigen Themen, mit denen sich die Bibelwissenschaft konfrontiert sieht, ist der „Gottesmordvorwurf“: die Anschuldigung gegen die Juden, sie seien – kollektiv oder individuell – an der Ermordung Gottes schuldig (so nahegelegt etwa in 1 Thessalonicher 2,14–16; Matthäus 27,25; Johannes 19,13–16, Apostelgeschichte 3,14–15). Angesichts dessen, in welchem Maße diese Beschuldigung christliche Antipathie gegen die Juden angestachelt hat, sind die einschlägigen Texte des Neuen Testaments, die von einem „Prozess“ erzählen, der zur Hinrichtung Jesu geführt habe, von großer Bedeutung. Viele Forscher zögern, mit Blick auf diese Passagen den Begriff „Prozess“ zu verwenden, da so viele Fragen hinsichtlich ihrer historischen Zuverlässigkeit bestehen.

Ein beträchtlicher wissenschaftlicher Konsens besteht in der Übereinstimmung mit Krister Stendahls Aussage, dass „...als die Geschichte wuchs und sich fortentwickelte, die Last der Schuld an Jesu Kreuzigung sich von Pilatus auf die Hohenpriester, von den Hohenpriestern auf die Pharisäer und auf ‚die Juden‘ verlagerte.“ Die historische Forschung zum Tod Jesu hebt häufig vergessene Fakten wie die Reputation des Pontius Pilatus hervor. Der Schriftsteller Philo führt „die Bestechungen, Beleidigungen, Diebstähle, Gewalttaten und mutwilligen Verletzungen“ an, „die sich ständig wiederholenden Hinrichtungen ohne Prozess, die unaufhörliche, äusserst schwere Grausamkeit“. Dazu kommt, dass die Tempelführung von den römischen Behörden eingesetzt war und Kaiphas nur mit der Zustimmung des Pilatus als Hoherpriester fungieren konnte; die Kreuzigung wurde von den Römern als Strafe für Verbrechen gegen den Staat verwendet, und Jesus wurde als Prätendent der Stellung des „Königs der Juden“ gekreuzigt; nur ein winziger Teil des jüdischen Volkes dürfte zur Zeit seines Todes überhaupt von Jesus gehört haben; vor allem aber scheint Jesus beim gewöhnlichen Volk beliebt gewesen zu sein (vgl. Lukas 20,19).

Sowohl Kaiphas als auch Pilatus war daran gelegen, während der unbe-rechenbaren Pessachzeit den Frieden aufrechtzuerhalten, und Jesus, der regelmäßig das Kommen des „Reiches Gottes“ verkündete, wurde als Bedrohung von Ordnung und Stabilität wahrgenommen.

Jede christliche Neigung, das jüdische Volk der Schuld am Tode Jesu zu bezichtigen, entbehrt jeglicher historischer Plausibilität. Diese Sichtweise ist zudem theologisch sinnlos. Aus christlicher Perspektive ist jeder Mensch schuld am Tode Jesu. Mit den Worten S. Mark Heims: „In dem Augenblick, in dem wir den Finger auf irgendwelche ‚sie‘ als Jesu Mörder richten, haben wir die Sünde begangen, welche gerade die Besonderheit des Kreuzes überwinden sollte.“

Tragischerweise ist die Praxis, neutestamentliche Texte als Beweis dafür zu deuten, dass die Juden von Gott verflucht worden seien und in der christlichen Gesellschaft erniedrigt werden sollten, in der europäischen Christenheit zur Gewohnheit geworden. Heute ist offenkundig, dass Christen bei der Interpretation jener neutestamentlichen Passagen, die Geringschätzung und Gegnerschaft gegen das Judentum hervorgerufen haben, eine besondere Verantwortung haben.

2. Die Wirkung der Shoah

Jedes Nachdenken über die Shoah muss Elie Wiesels Diktum bedenken, dem zufolge „die Opfer zu vergessen bedeutet, sie ein zweites Mal zu ermorden.“ Die Erinnerung an jene zu bewahren, die unter dem Nationalsozialismus ihr Leben verloren haben, bleibt für Juden wie Christen eine vorrangige Verpflichtung.

Die Shoah eröffnet Möglichkeiten für eine wirkungsvolle Reflexion über eine Reihe zentraler Fragestellungen, welche die globale Gesellschaft herausfordern. Für gläubige Menschen wird es zur zentralen Frage, zu verstehen, wie Gott dem Wohlergehen der Menschheit gegenübersteht. Wird Gott als allmächtig und zutiefst am Ergehen der Menschheit beteiligt dargestellt, so kann die Shoah das Bild eines gefühllosen Gottes hinterlassen, der seine göttliche Macht nicht nutzte, um jene zu retten, mit denen er in einer Bundesbeziehung stand. In einem anderen Sinne hinterlässt die Marginalisierung des Einflusses auf die menschliche Gesellschaft eine Leere, die nur zu leicht durch eine katastrophale Ideologie gefüllt wird. Die Herausforderung besteht somit darin, das Verständnis der

Beziehung zwischen Gott und der menschlichen Gemeinschaft so zu verfeinern, dass letztere als Bundespartnerin erscheint, der eine Mitverantwortung für die Zukunft der gesamten Schöpfung zukommt.

Die Reflexion über die Shoah treibt das Bemühen voran, die Menschenrechte und die Menschenwürde ins Zentrum des religiösen Glaubens zu stellen. Dass es erst des Massenmords der Nazis bedurfte, um internationale Bündnisse zu initiieren, die die Menschenrechte unterstützen und dem Völkermord entgegenzutreten, ist in hohem Maße tragisch. Die Glaubensgemeinschaften sind dazu verpflichtet, anzuerkennen, dass ihre Existenz niemals so gelebt werden kann, dass sie die Menschenwürde und die Rechte Anderer vernachlässigt oder beeinträchtigt.

Die Shoah legt Menschen aller Glaubensrichtungen die Verantwortung auf, religiöse Intoleranz und Gewalt zu bekämpfen. Der klassische christliche Antisemitismus stellt zwar nicht die einzige Ursache der Shoah dar, hat jedoch zu ihrer Umsetzung beigetragen und die christliche Opposition dagegen geschwächt. Keine religiöse Tradition kann eine moralische Führungsfunktion übernehmen, solange sie sich nicht selbst aller gewalt-samer Tendenzen entledigt hat, einschließlich der erniedrigenden Sprache und Metaphorik mit Blick auf jene, die außerhalb ihrer Glaubensgemein-schaft stehen. Das stellt eine besondere Herausforderung für die religiöse Erziehung und Predigt dar.

Die Shoah spiegelt die Bedeutung der Solidarität über rassische, ethnische und religiöse Grenzen hinweg in Zeiten des relativen sozialen Friedens wider. Sind solche Bindungen nicht vorhanden, wenn es zu sozialen Krisen kommt, so wird es sich als schwierig oder unmöglich erweisen, sie kurz-fristig unter Zwang zu schaffen.

Die Forschung zu den Rettern während der Shoah zeigt, dass moralische Erziehung Menschen in einem jungen Alter eingepflanzt werden muss, insbesondere in der Familie. Fürsorge für den Anderen muss zu einer tief verwurzelten, natürlichen Reaktion werden.

3. Wandel der Institutionen und ihrer Lehren

In den sechs Jahrzehnten seit Seelisberg haben zahlreiche christliche Kirchen – mit jeweils unterschiedlichem Grad an Autorität – Erklärungen zur Thematik der Juden und des Judentums sowie der christlich-jüdischen

Beziehungen veröffentlicht. Sie sind das Ergebnis der von der Shoah verursachten Selbstprüfung und einer präzedenzlosen Zahl ernsthafter Dialoge zwischen Juden und Christen. Einige Erklärungen sprechen historische Fragestellungen an, insbesondere die Shoah, andere setzen sich mit biblischen oder theologischen Themen auseinander. Kirchen, die über zentralisierte Autoritätsstrukturen verfügen, haben gewöhnlich eine größere Anzahl von Dokumenten hervorgebracht, deren Ziel darin besteht, die Bildungsarbeit und die Praxis zu verändern, während eher gemeindlich organisierte Kirchen dazu neigen, Texte für Studium und Diskussion zu produzieren. In jedem Fall liegt die Herausforderung darin, neue Perspektiven und Einstellungen durchgehend in der jeweiligen Glaubensgemeinschaft zu verinnerlichen.

In der katholischen Kirche und in den traditionellen Reformationskirchen des Westens sind die folgenden Ideen häufig zur Sprache gebracht worden. Demgegenüber steht die östliche Christenheit im Allgemeinen erst am Anfang einer umfassenden Auseinandersetzung mit den Implikationen positiver Beziehungen zu den Juden.

- Juden bleiben in einer Bundesbeziehung mit Gott. Der „neue Bund“ der christlichen Kirchen hat Israels durch die Tora hindurch gelebtem Bund mit Gott kein Ende gesetzt.
- Die Herabwürdigung des Judentums und jegliche Form von Antisemitismus sind Sünde gegen Gott.
- Über die Jahrhunderte hinweg haben die christliche Predigt und Lehre mit zum Antisemitismus beigetragen. Bestimmte neutestamentliche Texte sind regelmäßig fehlinterpretiert oder aus dem Zusammenhang gerissen und verwendet worden, um Feindschaft zu schüren. Auf der Grundlage des Neuen Testaments lässt sich keine göttliche Verfluchung der Juden postulieren.
- Es besteht eine fortdauernde gottgewollte Beziehung zwischen Judentum und Christentum, die unter den Weltreligionen einzigartig ist. Das Judentum hat im göttlichen Plan seinen eigenen besonderen Zweck, der über den der Wegbereitung für das Christentum hinausgeht.
- Jesus war und blieb allezeit ein Jude, ein Sohn Israels. Er stand nicht im Gegensatz zur Tora oder zum Judentum seiner Zeit.
- Christen müssen lernen, das jüdische Selbstverständnis der eigenen religiösen Erfahrung zu verstehen und zu bejahen. Das bedeutet zugleich Respekt für die jüdische Bindung an *Erez Jisrael* – das Land Israel.

- Christen können aus den Überlieferungen des Judentums über die Jahrhunderte und aus dem lebendigen Glauben zeitgenössischer Juden mehr über den Einen Gott und ihre Beziehung zu Gott sowie über das Christentum lernen.
- Die Hebräische Bibel (*Tanach*) besitzt unabhängig von ihrer späteren christlichen Neudeutung aus der Perspektive des Glaubens an Christus spirituellen Wert als Offenbarungstext.
- Das christliche Verständnis der Beziehung zwischen „Altem Testament“ und „Neuem Testament“ unter dem Aspekt von Verheißung und Erfüllung muss unter dem Vorbehalt der Erwartung der vollständigen Erfüllung der Pläne Gottes im kommenden Reich betrachtet werden.
- Juden und Christen haben beide die Bundespflicht, das kommende Zeitalter oder die Herrschaft Gottes vorzubereiten, indem sie Frieden, Gerechtigkeit und der Unversehrtheit der gesamten Schöpfung nachstreben.

Diese Überzeugungen bedeuten einen echten Wandel – in manchen Fällen sogar eine totale Umkehrung – von Einstellungen, die unter Christen beinahe zwei Jahrtausende lang herrschend waren. Sie stellen christliches Selbstverständnis vor tiefgreifende theologische Herausforderungen.

Juden werden durch solch ungewohnte christliche Lehren ebenfalls herausgefordert. In dem Maße, in dem das jüdische Selbstverständnis vom Christentum beeinflusst worden ist, haben auch bedeutsame Reformen der christlichen Haltung unweigerliche Folgen für jüdisches Denken. Dazu zählt auch die Entwicklung einer positiven jüdischen religiösen Sicht des Christentums als eines legitimen, nicht durch Götzendienst bestimmten Glaubens.

Es überrascht nicht, dass einige Mitglieder beider Gemeinschaften es vorziehen, den Dialog zu vermeiden oder zu marginalisieren. Die zentralen Identitätsfragen, die sich aus einem substantiellen christlich-jüdischen Dialog ergeben, werden als Bedrohung oder Einschränkung bisheriger Deutungen wahrgenommen. Der ICCJ glaubt jedoch, dass der Dialog zwischen Juden und Christen sich zusammen mit dem wechselseitigen Vertrauen und Respekt, der jene, die daran teilnehmen, in ihrer jeweiligen religiösen Identität und Praxis stärkt, intensivieren muss.

4. Lektionen aus Jahrzehnten des Dialogs

Seit der Konferenz von Seelisburg hat die sich vertiefende Begegnung von Juden und Christen gezeigt, dass eine nachhaltige Beziehung wirklichen Wandel hervorzubringen vermag. Wir sind über die anfänglichen, vorläufigen Gespräche, in denen wir erst unsere vorgeprägten Vorstellungen ablegen und den „Anderen“ durch sein eigenes Selbstverständnis kennen lernen mussten, hinausgekommen. Wir sind nun an einem Punkt angelangt, an dem Einfühlbarkeit und ehrliche Selbstkritik offene Diskussionen über grundlegende Unterschiede und eine freimütige Auseinandersetzung mit unvermeidlich aufkommenden Differenzen und Konflikten ermöglicht haben. Die kritische Erforschung von Religion und Geschichte hat ein klareres gemeinsames Verständnis der Komplexität der historischen, biblischen und theologischen Fragestellungen geschaffen, die Christen und Juden zugleich vereinen und trennen. Wir verstehen, dass es sich bei den jüdisch-christlichen Beziehungen nicht um ein „Problem“ handelt, das es zu „lösen“ gilt, sondern vielmehr um einen fortdauernden Prozess des Lernens und der Verfeinerung. Dieser Prozess ermöglicht es uns nicht nur, in Frieden miteinander zu leben, sondern bereichert zugleich auch unser Verständnis der jeweils eigenen Tradition und unserer selbst als Kinder Gottes und religiöse Menschen.

Selbst innerhalb der Dialoggemeinschaft sind wir noch immer dabei, die tiefverwurzelten Denk- und Angststrukturen zu verstehen, die wahre Gegenseitigkeit verhindern. Wir sind uns sehr genau bewusst, dass Teile der jüdischen wie der christlichen Welt vom Dialog unberührt sind und ihm widerstrebend oder sogar ablehnend gegenüberstehen, so dass noch viel Arbeit zu tun bleibt. In einigen Fällen sind Fortschritte, die auf dem Dialog basieren, ignoriert oder umgekehrt worden. Das deutet darauf hin, wie notwendig es ist, dass in beiden Traditionen Theologien entwickelt werden, die die dauerhafte religiöse Authentizität und Integrität des jüdischen oder christlichen „Anderen“ bejahen.

Wir sind im Begriff, die unterschiedlichen Erinnerungen und Vorstellungen besser verstehen zu lernen, die Christen und Juden in ihren Austausch mitbringen. Wir sind überzeugt, dass ein echter Dialog niemals versucht, den Anderen von der Wahrheit der eigenen Ansprüche zu überzeugen, sondern durch die Begegnung mit dem Selbstverständnis des Anderen – soweit dies möglich ist – nach einem eigenen Sinneswandel strebt. Tatsächlich ist ein interreligiöser Dialog im vollen Sinne des Wortes aus-

geschlossen, wenn eine der beteiligten Parteien die andere bekehren möchte. Es entspricht zudem der Erfahrung von Christen und Juden, dass der interreligiöse Dialog tiefere Einsichten in die eigene religiöse Tradition eröffnet.

Dialog hat zumeist dort stattgefunden, wo Juden und Christen in geographischer Nähe zueinander leben. Es ist wichtig, auch unter jenen, die in großer Entfernung von der anderen Gemeinschaft leben oder keinen Kontakt mit ihr haben, Stereotype zu beseitigen und ein richtiges Verständnis der Traditionen des jeweils anderen zu fördern.

In jüngster Zeit haben Juden wie Christen verstanden, wie entscheidend wichtig es ist, einen Dialog mit Muslimen aufzubauen. Diese Erkenntnis lässt es als Versuchung erscheinen, anzunehmen, die Arbeit an den jüdisch-christlichen Beziehungen sei vollendet und wir könnten unsere Aufmerksamkeit nun unseren muslimischen Brüdern und Schwestern zuwenden. So gewiss der Dialog mit dem Islam eine dringliche Angelegenheit darstellt, so wäre es doch ein Fehler, die Bemühungen um das jüdisch-christliche Verhältnis aufzugeben, denn erstens können sie als erfolgreiches Modell dienen und zweitens ist die Arbeit noch unvollendet. Den Islam zu ignorieren, wäre ebenfalls ein Fehler, und zwar auf Grund der Größe und geopolitischen Bedeutung der muslimischen Gemeinschaft ebenso wie wegen der übereinstimmenden und voneinander abweichenden Ansprüche der drei Traditionen. Die Einbeziehung des Islam in den interreligiösen Dialog kann jedoch nicht einfach dadurch geschehen, dass man einen anderen Stuhl an den Verhandlungstisch stellt; auch wenn wir aus dem jüdisch-christlichen Gespräch viele wichtige Lehren gezogen haben, wird jenes mit dem Islam seine eigenen Methoden entwickeln, die die unterschiedliche Dynamik widerspiegeln, die aus den bilateralen wie trilateralen Begegnungen erwächst.

Als Juden und Christen sind wir zu einem immer tieferen Verständnis der Tatsache gelangt, dass die fortdauernde Bedeutung unseres Dialogs in etwas anderem bestehen muss als in der Förderung von Toleranz und Verständnis, so lobenswert diese Ziele auch sein mögen. Er muss uns auch dazu befähigen, als religiöse Menschen zusammenzuarbeiten, um den Herausforderungen der heutigen Welt zu begegnen – vor allem wohl mit Blick auf einen verantwortlichen Umgang mit der Umwelt und den Schutz des menschlichen Lebens und der Freiheit.

5. Christlich-jüdischer Dialog und der Staat Israel

Die Gründung des Staates Israel hat eine tiefe Wirkung auf das zeitgenössische jüdische Selbstverständnis und – im Gefolge dessen – auf den Dialog zwischen Christen und Juden ausgeübt. Aus verschiedenen Gründen sind Gespräche über den Staat Israel und den Nahen Osten häufig schwierig und strittig, selbst dann, wenn wechselseitiges Vertrauen zwischen Juden und Christen herrscht.

Erstens sind religiöse und politische Faktoren auf eine Weise mit den komplexen geopolitischen Gegebenheiten, Streitigkeiten und der Geschichte der Region verbunden, die nicht leicht zu verstehen ist. Zweitens bestehen innerhalb der jüdischen und christlichen Gemeinschaft eine ganze Bandbreite von Ansichten über den Staat Israel. Drittens sind Juden und Christen gewöhnlich durch eine grundsätzliche Differenz in der Wahrnehmung der Bedeutung des Landes Israel – im Unterschied zum Staat Israel – voneinander getrennt. Diese Differenz rührt aus der Art und Weise, wie sich beide Gruppen nach ihrer Trennung voneinander entwickelt haben, insbesondere daher, wie sie auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Römer im Jahre 70 unserer Zeitrechnung und auf das endgültige Ende der jüdischen Selbstbestimmung im Jahre 135 reagiert haben.

Die frühen Rabbinen ersetzten den verschwundenen Tempel als zentralen Ort des Gottesdienstes durch das jüdische Haus, und das gemeinschaftliche Gebet und Studium nahmen den Platz der Opferrituale des Tempels ein. Das schöpferische Werk der Rabbinen ermöglichte es dem Judentum und dem jüdischen Volk, ohne ein Heimatland zu überleben. Die Bindung an das Land Israel blieb jedoch im jüdischen historischen Gedächtnis bewahrt und fand seinen Ausdruck durch die Jahrhunderte, in denen kein Staat Israel existierte, überall in der rabbinischen Kultur, Tradition und Liturgie.

Neue Deutungen und ein neues Verständnis des Tempels und des Landes begannen auch unter Juden und Nichtjuden in den frühesten Kirchen Gestalt anzunehmen. In den Anfängen des Christentums wurde der auferstandene Jesus zum Mittelpunkt des Gottesdienstes. Sein Sieg über den Tod selbst wurde als für die gesamte Menschheit bedeutsam erfahren und nicht auf einen spezifischen geographischen Ort beschränkt. Diese universalistische Sicht verband sich später mit einer Polemik, die den

Verlust der nationalen Souveränität der Juden als Beweis für die göttliche Bestrafung ihrer Weigerung betrachtete, Jesus Christus zu akzeptieren.

Über die Zeiten hinweg haben Christen einander widerstreitende Haltungen gegenüber dem Land Israel an den Tag gelegt. Während einige sich auf das himmlische Jerusalem im Leben nach dem Tode konzentrierten, förderten andere Pilgerfahrten zu den Orten, an den Jesus gelebt hatte. Seit einigen Jahrhunderten erwarten einige Strömungen des christlichen Evangelikalismus eine jüdische Sammlung im Heimatland ihrer Vorfahren als Voraussetzung der Wiederkunft Christi. Zwar erblickten einige Christen in der Gründung des Staates Israel 1948 keinerlei religiöse Bedeutung, doch viele begrüßten ihn als Schaffung eines Zufluchtsorts für die unterdrückten Juden überall auf der Welt. Andere sahen darin das Schwinden der Vorstellung, Juden müssten Gottes Willen nach heimatlosen Wanderern sein, wiederum andere erkannten darin den Anbruch des Endes aller Tage. Diese unterschiedlichen Perspektiven, die innerhalb des Christentums und unter Christen zusammenwirken, stellen einen bedeutsamen Faktor im christlichen Dialog mit Juden über den Staat Israel dar.

Unter Juden kam die Idee der Wiederherstellung einer nationalen Heimstätte im 19. Jahrhundert im Zusammenhang des Zionismus auf, einer von vielen nationalistischen Bewegungen der damaligen Zeit. Der Zionismus war ein pluralistisches Unterfangen, das viele unterschiedliche Sichtweisen umfasste – religiöse und säkulare, liberale und konservative, sozialistische und kapitalistische. Nicht alle Zionisten waren Juden, und nicht alle Juden waren Zionisten. Die Shoah jedoch überzeugte nahezu alle Juden, einschließlich derer, die zuvor der Idee gleichgültig oder ablehnend gegenübergestanden hatten, von der Notwendigkeit einer jüdischen Heimstätte, in der Juden ihr eigenes Schicksal bestimmen konnten. Die Gründung des Staates Israel war das wichtigste kollektive Projekt des jüdischen Volkes in der Moderne. Seine Sicherheit hat nunmehr für die große Mehrheit der Juden weltweit, die einen Zusammenhang zwischen ihrem Überleben als Volk und dem Überleben seiner nationalen Heimstätte herstellen, vorrangige Bedeutung. Diese Überzeugung bringen viele Juden mit in den Dialog ein.

Diese zentrale jüdische Bindung an Israel zu erkennen und zu würdigen bedeutet nicht, dass irgendeine spezifische religiöse Perspektive – sei sie jüdisch, christlich oder muslimisch – gegenwärtige politische Konflikte

lösen könne oder solle. Die Geburt des Staates Israel als politische Wirklichkeit hat viele nachdenkliche Christen veranlasst, ihre theologischen Prämissen hinsichtlich des Exils und der Rückkehr des jüdischen Volkes – des Volkes Israel – zu überdenken. Doch eine erneuerte Theologie bietet keine Antworten auf konkrete *politische* Probleme. Ähnlich können auch muslimische territoriale Ansprüche auf das Land Palästina – oder überhaupt irgendein Land –, die auf islamischer Theologie beruhen, nicht die einzige Grundlage für politische Lösungen bilden; das gleiche gilt für territoriale Ansprüche jüdischer Gruppen, die auf theologischen Behauptungen beruhen. Kurz – territoriale Ansprüche und politische Stabilität können nicht auf umstrittenen Deutungen unterschiedlicher Heiliger Schriften oder Theologien beruhen. Fragen der Legitimität von Grenzen, Rechten, Staatsbürgerschaft, Entschädigung und Sicherheit lassen sich allein durch die Übereinkunft aller beteiligten Parteien auf der Grundlage des internationalen Rechts lösen und durch glaubwürdige Maßnahmen zu ihrer Verwirklichung unterstützen.

Zu den bedrängendsten politischen und sozialen Problemen zählt die katastrophale Not des palästinensischen Volkes. Streitigkeiten darüber, was zu dieser Situation beigetragen hat, dürfen die internationale Gemeinschaft nicht von der dringenden Notwendigkeit ablenken, das Leid und die Rehabilitation der palästinensischen Flüchtlinge anzusprechen. Eine gleichzeitige palästinensische Anerkennung des Selbstverständnisses Israels ist für die Schaffung von Frieden und Stabilität ebenfalls dringend erforderlich.

Der Staat Israel hat viele Leistungen und Errungenschaften vorzuweisen, steht aber auch vor vielen Problemen und Herausforderungen, wenn es darum geht, seinen eigenen Idealen gerecht zu werden, einschließlich der Forderung, all seinen Bürgern gleiche Rechte zu garantieren. Er steht diesbezüglich unter den Völkern der Erde nicht alleine da.

Wenn Juden, Christen und Muslime sich am interreligiösen Dialog über diese Fragen beteiligen, besteht immer ein Potential für Antisemitismus und Islamfeindlichkeit sowie für übersensible Wahrnehmungen und Unterstellungen bezüglich dieses zweifachen Fluchs. Die am Dialog Beteiligten sollten in der Lage sein, die Regierung Israels und seine Politik frei zu kritisieren, ohne automatisch des Antisemitismus oder Antizionismus bezichtigt zu werden. Ebenso sollten sie frei sein, das Versagen –

säkularer wie religiöser – muslimischer Führer und die Politik muslimischer Nationen zu kritisieren, ohne sich dem Vorwurf auszusetzen, sie hegten irrationale Ängste gegenüber dem Islam. Lokale christliche Führer können gleichfalls kritisiert werden, ohne dass dadurch der Vorwurf antichristlicher Motive heraufbeschworen wird.

Wenn aber Kritik allein den Staat Israel an Maßstäben misst, die von anderen Nationen nicht verlangt werden, wenn Israel wegen Vergeltungsschlägen angeprangert wird, ohne dass auch die Angriffe verurteilt werden, die sie hervorgerufen haben, wenn der Islam auf der Grundlage von Aussagen und Aktionen radikaler Extremisten als Religion von Terroristen gebrandmarkt wird oder wenn den Palästinensern die Anerkennung als eigenständige Nationalität verwehrt wird – kurz, immer wenn Stereotypen und Falschmeldungen heraufbeschworen werden, gilt es die Wirksamkeit von ethnischem und religiösem Fanatismus anzuerkennen und zu begegnen.

Juden können von ihren Dialogpartnern erwarten, dass sie die Rechte des Staates Israel als Nation unterstützen, ohne jedoch zu verlangen, dass sie all seine Aktionen und politischen Maßnahmen verteidigen. Muslime können von ihren Dialogpartnern erwarten, dass sie die Rechte und Bedürfnisse der Palästinenser verteidigen, ohne aber zu verlangen, dass sie all ihre Ansprüche und Aktionen unterstützen oder über Versagen hinwegsehen. Christen können von ihren Dialogpartnern erwarten, dass sie die Not der Christen in der Region anerkennen, die vielfach als herumgestoßene Minderheiten zwischen den streitenden religiösen Mehrheiten gefangen sind, ohne von ihnen zu verlangen, dass sie ihre eigenen Prioritäten aufgeben. Und auch diese Christen sollten Kritik erwarten, wenn ihre Erklärungen antisemitischen Zwecken dienen.

Wir glauben, dass interreligiöse Dialoge schwierigen Fragen nicht ausweichen können, wenn sich sinnvolle und dauerhafte Beziehungen entwickeln sollen. Bilaterale und trilaterale interreligiöse Dialoge können zum Frieden beitragen, indem sie Zerrbilder beseitigen und echtes wechselseitiges Verständnis fördern. Der interreligiöse Dialog kann führende Politiker zudem dazu ermutigen, das Wohlergehen aller zu erstreben und nicht nur das der eigenen religiösen oder ethnischen Gruppe.

C. DER VOR UNS LIEGENDE WEG

1. Die sich wandelnde Welt des 21. Jahrhunderts

Die heutige Welt ist ein Ort der Turbulenzen und des raschen Wandels. In den beinahe 70 Jahren seit dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs sind etwa 28 Millionen Menschen in Kriegen und anderen Konflikten getötet worden. Ungefähr 75 Millionen Menschen sind zu Flüchtlingen gemacht worden. Diese Flüchtlinge, die Krieg und Verfolgung zu entkommen versuchen, und die Einwanderer, die vor Armut und Hoffnungslosigkeit fliehen, verändern die demographische Wirklichkeit Westeuropas und des amerikanischen Kontinents. Viele sind in ihrer neuen Umwelt Vorurteilen und Diskriminierung begegnet. Einige haben Hass und Vorurteile mitgebracht, die in anderen Konflikten und Kulturen gewachsen sind. Bevölkerungen, die einst an einem spezifischen Ort eine herrschende Stellung innehatten, können feststellen, dass sie allmählich in eine Minderheits-situation hineingleiten. Sowohl wachsende Minderheiten als auch verschwindende Mehrheiten sind der Versuchung ausgesetzt, auf die sich verlagernde demographische Situation mit einer „Belagerungsmentalität“ zu reagieren, die religiöse Dogmatik und fundamentalistische Perspektiven verschärft. Viele Menschen, die inmitten sich umbildender Bevölkerungen leben, haben mit dem Problem multipler Identitäten zu kämpfen gehabt und jeweils versucht, nationale, ethnische, religiöse sowie Fragen der Geschlechter- und der Altersdifferenz in ein Gleichgewicht zu bringen. In einer solchen Umwelt ist interreligiöser Dialog umso notwendiger, aber auch schwieriger. Doch der Dialog befähigt Menschen dazu, ihre Erfahrungen bei der Auseinandersetzung mit einander widerstreitenden Identitäten auszuloten.

Wir sind uns heute weitaus klarer der Konflikte bewusst, die weltweit durch einen Prozess der Globalisierung ausgelöst werden, der die Welt zugleich kleiner und größer macht. Sie ist größer, weil noch vor einem Jahrhundert – trotz enormer Auswanderungswellen in die Neue Welt – die meisten Menschen eher in einem kleinen geographischen Bereich geboren wurden, aufwuchsen, lebten und starben. Ihre Erfahrung der Welt beschränkte sich auf die Reichweite von Zügen und Schiffen, da der Luftverkehr erst Mitte des 20. Jahrhunderts zunahm. Heute ist kein Ort dieser Welt unerreichbar. Medienberichte treten zur Reise hinzu und zeigen Länder und Kulturen, die jenseits der Erfahrungswelt der meisten

Menschen liegen. Wir sind der unermesslichen Vielfalt menschlichen Lebens ausgesetzt, und unser Horizont hat sich erweitert. Die Welt erscheint größer.

Dieselben Technologien, die jede Ecke des Globus auf unsere Fernseh- und Computerbildschirme bringen, lassen unsere Welt zugleich schrumpfen. Ein Vulkanausbruch, ein Tsunami, eine Bombenexplosion – alles ist innerhalb von Minuten in der ganzen Welt bekannt und hat globale Auswirkungen. Die Verheißung augenblicklicher Kommunikation – dass sie die Welt zusammenbringt, Verständnis erleichtert und Schranken überwindet – wird vielfach durch die Erkenntnis getrübt, dass sie zugleich Verleumdung verbreitet und Hass fördert. So gewiss die Technologie ein unschätzbar wertvolles Mittel der Kommunikation, Information und Forschung darstellt, so sind ihre Ventile doch bisweilen mit Fehlinformation und Diffamierung verunreinigt. Im Internet existiert eine Fülle von Hassseiten, Verunglimpfung verbreitet sich mit elektronischer Geschwindigkeit aus und zügellose Pornographie entmenslicht Menschen und degradiert sie zu Objekten. Während wir jedes Vorurteil ablehnen, das auf Rassedenken, Ethnizität und Ideologie beruht, geht uns als engagierten religiösen Individuen und Organisationen alles, was in religiösem Vorurteil und Fanatismus wurzelt, in besonderer Weise an.

Der rasche demographische, technologische und gesellschaftliche Wandel, der die heutige Kultur kennzeichnet, fordert Christen und Juden – und überhaupt alle Menschen – heraus und führt zu neuen Unsicherheiten. Es besteht daher eine nie gekannte Notwendigkeit des interreligiösen Dialogs, des Verständnisses und der Zusammenarbeit, um mit unserer sich wandelnden Welt Schritt zu halten und gemeinsam den Herausforderungen zu begegnen.

2. ICCJ und die Zukunft

Wir, der Internationale Rat der Christen und Juden, haben bei unserer Zusammenkunft anlässlich des Gedenkens an die Verkündung der Zehn Thesen von Seelisberg über die seitdem vergangenen sechs Jahrzehnte sowie über die einzigartigen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts nachgedacht. An diesem Punkt der Geschichte unserer Welt und unserer religiösen Traditionen fühlen wir uns mehr denn je dem Werk der Schaffung von Verständnis und Solidarität zwischen Juden und Christen ver-

pflichtet. Uns ist klar geworden, dass die entstehenden Realitäten des 21. Jahrhunderts eine Neubewertung unserer interreligiösen Beziehungen und neue Prioritäten für die Zukunft erfordern. Diese Erkenntnis führt zu dem vorliegenden Dokument.

Wir laden Juden und Christen überall auf der Welt dazu ein, sich uns in dem Streben nach den Zielen anzuschließen, die wir uns gesetzt haben, Zielen, die aus unserer gemeinsamen Überzeugung erwachsen, dass Gott von uns – gerade als Juden und Christen – erwartet, dass wir die Welt für die Herrschaft Gottes, das kommende Zeitalter der Gerechtigkeit und des Friedens Gottes vorbereiten. Wir bitten alle Frauen und Männer mit ähnlichen Idealen eindringlich, zusammenzuwirken, um menschliche Solidarität, wechselseitiges Verständnis und Wohlstand zu fördern. Wir laden alle ein, uns dabei zu begleiten, wenn wir uns weiterhin bemühen, ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen und unter allen Völkern zu schaffen.

10 THESEN VON SEELISBERG

1. Es ist hervorzuheben, dass ein und derselbe Gott durch das Alte und das Neue Testament zu uns allen spricht.
2. Es ist hervorzuheben, dass Jesus von einer jüdischen Mutter aus dem Geschlechte Davids und dem Volke Israels geboren wurde, und dass seine ewige Liebe und Vergebung sein eigenes Volk und die ganze Welt umfasst.
3. Es ist hervorzuheben, dass die ersten Jünger, die Apostel und die ersten Märtyrer Juden waren.
4. Es ist hervorzuheben, dass das höchste Gebot für die Christenheit, die Liebe zu Gott und zum Nächsten, schon im Alten Testament verkündigt, von Jesus bestätigt, für beide, Christen und Juden, gleich bindend ist, und zwar in allen menschlichen Beziehungen und ohne jede Ausnahme.
5. Es ist zu vermeiden, dass das biblische und nachbiblische Judentum herabgesetzt wird, um dadurch das Christentum zu erhöhen.
6. Es ist zu vermeiden, das Wort „Juden“ in der ausschließlichen Bedeutung „Feinde Jesu“ zu gebrauchen oder auch die Worte „die Feinde Jesu“, um damit das ganze jüdische Volk zu bezeichnen.