

„DER LANGE, HOLPRIGE WEG“

Deborah Weissman

Der Titel meines Vortrags leitet sich von dem Beatles-Lied „The long and winding road“ her. Der Weg des jüdisch-christlichen Dialogs ist nicht nur „lang und gewunden“, sondern auch voller Stolpersteine, in den Kirchen, in Israel und anderswo.

In Jerusalem habe ich das Privileg, Mitglied einer seit langem bestehenden jüdisch-christlichen Gruppierung namens „Der Regenbogen“ zu sein. Jedes Jahr veranstalten wir einmal im Monat Dialoge, die um eine bestimmte Thematik kreisen. In dem Jahr, in dem ich der Gruppe beitrug, lautete das Thema: „Befremdliche Texte meiner Tradition“. Wir alle müssen lernen, unseren Traditionen kritisch zu begegnen, mit einer liebevollen, von Loyalität getragenen Kritik von innen. Wie es mein früherer Lehrer, Professor Moshe Greenberg, ein Bibelgelehrter an der Hebräischen Universität, ausgedrückt hat: „Auch der auserlesenste Rebstock muss einmal im Jahr zurückgeschnitten werden, um ein noch fruchtbareres Wachstum zu gewährleisten.“¹

Aus meiner Sicht ist die Herausforderung des religiösen Pluralismus eine der drei wichtigen Fragen, vor denen die Welt steht – die anderen betreffen die Umwelt und die sozio-ökonomische Gerechtigkeit. Das scheint ein wesentliches Hindernis für Christen darzustellen, die offenbar nicht

über die Vorstellung hinwegkommen, der einzige Weg zum Vater sei jener über den Sohn. Ich stehe in einer fortlaufenden Diskussion darüber mit Rabbiner Jechiel Poupko aus Chicago. Er hat mir erzählt, dass er eine Debatte mit Professor David Sandmel führt. Laut Poupko betrachtet es Sandmel als Voraussetzung für den Dialog, dass das Christentum der Idee, der Sohn sei der einzige Weg zum Vater, eine Absage erteilt. Poupko dagegen behauptet, es mache ihm nichts aus, wenn Christen dies glaubten – er sei auf jeder Grundlage zum Dialog bereit. Ich selbst nehme so etwas wie eine „Mittelstellung“ ein – anders gesagt: Ich möchte meine christlichen Dialogpartner dazu herausfordern, sich mit dieser Frage auseinanderzusetzen, bin aber letztlich dazu bereit, den Dialog unabhängig von dem Ergebnis fortzusetzen, das diese Auseinandersetzung hervorbringt.

KANN ES PLURALE „WAHRHEITEN“ GEBEN?

Man könnte geltend machen, Religionen, die den Anspruch vertreten, letzte Wahrheiten zu verkörpern (m. E. eine angemessenere Formulierung als „absolute Wahrheiten“), ließen keinen Raum für andere Glaubensformen und deren Wahrheit. Das dürfte jedoch eine allzu unbedachte oder oberflächliche Darstellung des wahren Charakters von Religionen sein. Ein anderes Verständnis ließe sich auf der Grundlage klassischer jüdischer Quellen formulieren:

Ein Midrasch² erzählt, als Gott sich daran gemacht habe, Adam zu erschaffen, habe der „Engel“ der Wahrheit sich gegen diesen Schritt ausgesprochen, da das menschliche Leben, wie er sagte, voller Lügen sein werde. Gott reagierte, indem er die „Wahrheit“ hinab auf die Erde schleuderte. Einige Kommentatoren haben diese Metapher weiter ausgestaltet und ihre Bedeutung darin gesehen, dass die Wahrheit in Millionen kleiner Stücke zersprungen sei. Verschiedene Menschen besäßen nun Teile der Wahrheit. Shlomo Fischer und Professor Suzanne Last Stone haben darauf hingewiesen, das Judentum weise „mehrere Merkmale“ auf, „die Pluralismus und die Bejahung von Verschiedenheit“ förderten.³

Eines dieser Merkmale ist „die innere Struktur des Judentums – seine Beschränkung auf ein Volk –, die zu einer positiven Wertschätzung der Rolle anderer Kollektive im göttlichen Plan geführt hat“.⁴ Ich würde dies einfach dahingehend korrigieren, dass dies nicht notwendigerweise zu einer positiven Wertschätzung geführt hat, jedoch dazu führen *könnte*.

Die Notwendigkeit eines Gleichgewichts zwischen dem Partikularen und dem Universalen ist bereits in Genesis 12,1-3 erkannt. Abram – später Abraham – wird erwählt, um Segen zu allen Geschlechtern der Erde zu bringen. Eine weitere biblische Quelle in diesem Zusammenhang ist Micha 4,5. Dort strömen die unterschiedlichen Völker nach Jerusalem, und ein jedes wandelt im Namen seines Gottes. In Vers 5 heißt es: „Und wir wandeln im Namen des Herrn, unseres Gottes.“ Einige Übersetzungen geben das „und“ als „aber“ wieder – aus meiner Sicht eine unnötige Entgegenstellung.

Eine weitere klassische, wunderbar lakonische Aussage über die Notwendigkeit des Gleichgewichts ist Hillels berühmtes Diktum in Mischna Awot 1,14: „Wenn ich nicht für mich bin, wer dann? Doch wenn ich für mich allein bin, was bin ich dann? Und wenn nicht jetzt, wann dann?“ Man könnte das in einen nationalen Kontext hinein fortschreiben, so dass es hieße: „Wenn wir nicht für uns sind, wer dann? Doch wenn wir nur für uns allein sind, was sind wir dann?“

Viele Juden *sind* jedoch leider von einem Extrem zum anderen übergegangen. Ein dramatisches Beispiel für dieses Problem findet sich im Werk von Leon Roth, eines bedeutenden jüdischen Philosophen des 20. Jahrhunderts. In einem Artikel mit dem Titel „Moralization and Demoralization in Jewish Ethics“⁵ verweist Roth auf die berühmte Mischnastelle in *Sanhedrin* 4,5: „... wenn ein Mensch eine Seele aus Israel rettet, rechnet es ihm die Schrift an, als habe er eine ganze Welt gerettet.“ Roth betont, dass in früheren Handschriften die Worte „aus Israel“ fehlen. Tatsächlich scheinen sie, was den Kontext betrifft – nämlich die Erschaffung Adams – die schlichte Bedeutung des Textes zu verzerren. Roth bezeichnet den Vorgang, in dem ein ursprünglich universalere Text „partikularisiert“ wird, als „Demoralisierung“ des Textes. Er schreibt: „Die Hinzufügung des Wortes *me-Jisrael* (aus Israel) führt zu einer plötzlichen und aberwitzigen Entwertung.“

Sara Schenirer schreibt in ihrem Werk *Em B'Jisroel* 2,75–78 folgendes: „Wenn wir sagen, es sei eine mizwa, Menschen zu lieben, so bedeutet dies, dass es keinen Unterschied ausmacht, wer dieser Mensch ist, Jude oder Fremder [...]. So erwies unser Vater Abraham mit Liebe und Hingabe seinen Gästen Gastfreundschaft, indem er sie mit Kleidung und Nahrung versah. Er brachte für den König von Sodom sein eigenes Leben in Gefahr

und bat um G'ttes⁶ Gnade für Sodom und Gomorrah. Auch unser Herr Moses versäumte es nicht, fremden Hirten zur Hilfe zu eilen und sie gegen Angreifer zu verteidigen.”⁷

Ein weiterer Kommentar, diesmal aus Norditalien im 19. Jahrhundert, lautet: „*Und liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst* – Nicht, dass man jeden Menschen lieben soll, wie er sich selbst liebt, denn das ist unmöglich, und Rabbi Akiba hat bereits gelehrt: ‚Dein Leben hat Vorrang vor dem Leben Deines Freundes.‘ Vielmehr wie Dich selbst im Sinne von *[Deinen Nächsten]*, *der wie Du ist* – wie [in dem Vers] *denn Du bist wie Pharao*. So auch hier *Liebe Deinen Nächsten, der wie Du ist*; er ist Dir gleich und Dir darin ähnlich, dass auch er im Bilde Gottes geschaffen wurde, er ist ein Mensch genauso wie Du, und das schließt alle Menschen ein, denn sie wurden alle im göttlichen Bilde geschaffen. Die Tora schloss alles mit diesem Gebot ab, so wie sie begann mit *ein jeder Mensch soll seine Mutter und seinen Vater achten*, denn wer das menschliche Bild ehrt und es als vortrefflich erachtet, behandelt sich selbst und alle anderen Menschen gut.”⁸

Laut Fischer und Last Stone, um zu ihnen zurückzukehren, besteht ein weiteres Merkmal des traditionellen Judentums, das Pluralismus und Vielfalt fördert, in der „Tradition des intellektuellen Pluralismus innerhalb der normativen halachischen *Gemeinschaft*, die durch ihren skeptischen Umgang mit Wahrheitsansprüchen gestärkt wird.”⁹ Die jüdische Tradition der mündlichen Tora kann hier auf bestimmte Weise von Bedeutung sein: Sie trägt dazu bei, eine Kultur des Diskurses und der Debatte zu schaffen, die Raum für alternative Wahrheiten birgt. Die mündliche Tora beruht auf endlosen Diskussionen, welche die Teilnehmenden zwingen, den Gegenstand ihrer Untersuchung von vielen unterschiedlichen Perspektiven aus zu betrachten. Hinsichtlich der meisten Annahmen werden Fragen gestellt. Schüler werden dafür belohnt, schwierige Fragen zu stellen. Wenn ein Schüler eine besonders interessante Frage stellt, die vordem z.B. nur in einer relativ unbedeutenden rabbinischen oder mittelalterlichen Quelle gefragt wurde, spricht er¹⁰ einen Segenspruch.

Es ist bekannt, dass die „Häuser“ – modern ausgedrückt: Schulen – Hillels und Schammais ständig über Aspekte des jüdischen Rechts diskutierten. Der Talmud berichtet in *Erubin* 13b, schließlich sei eine göttliche Stimme vom Himmel her erklingen und habe verkündet: „[Die Worte] der einen

wie die der anderen sind Worte des lebendigen Gottes, aber die Halacha ist nach dem Hause Hillel [zu entscheiden].”

Diese Passage ist in dreierlei Hinsicht von Interesse: Erstens scheint sie die Vorstellung pluraler Wahrheiten zu bestätigen. Eine weitere rabbinische Passage (*Chagiga* 3a-b) bringt dies womöglich noch schärfer zur Geltung: „Dies sind die Gelehrten, die in Versammlungen sitzen und die Tora studieren, und einige erklären für unrein, andere für rein, einige erlauben und andere verbieten, einige erklären für geeignet, andere für ungeeignet. Doch es könnte einer sagen: ‚Wie soll ich dann Tora lernen?‘ Deshalb sagt der Text: Alle ‚sind von einem Hirten gegeben‘. Ein Gott hat sie gegeben, ein Führer hat sie aus dem Mund des Herrn aller Schöpfung verkündet, ER sei gepriesen.”

Vielleicht lässt sich das dahingehend zusammenfassen, dass es eine göttliche Quelle gibt – die Quelle der Wahrheit an sich –, dass aber auf der menschlichen Ebene viele Wahrheiten existieren.

Zweitens gilt es – selbst wenn man auf der theoretischen Ebene plurale Wahrheiten anerkennt – eine Entscheidung hinsichtlich des rechtmäßigen Verhaltens in der wirklichen Welt zu treffen. Ansonsten gäbe es kein Gemeinschaftsgefühl und die Gesellschaft versänke im Chaos.

Drittens scheint die Passage einer anderen, ebenfalls bekannten Passage aus einem anderen Traktat – *Baba Mezia* 59 – diametral zu widersprechen: „Darauf sagte Rabbi Elieser erneut zu den Gelehrten: ‚Wenn die Halacha mit mir übereinstimmt, so möge ein Beweis vom Himmel erfolgen‘. Da erscholl eine himmlische Stimme und sprach: ‚Was streitet ihr mit R. Elieser, da doch die Halacha immer mit ihm übereinstimmt?‘ Da stand Rabbi Jehoschua auf und widersprach: ‚Die Tora ist nicht im Himmel!‘ (Deuteronomium 30,12). ... ‚Wir achten nicht auf die himmlische Stimme, denn bereits am Berge Sinai hast Du in Deiner Tora geschrieben: ‚Nach der Mehrheit muss man sich richten‘. (Exodus 23,2). R. Nathan traf [den Propheten] Elia und fragte ihn: ‚Was tat der Heilige Eine in diesem Augenblick?‘ Elia erwiderte: ‚Er lachte [vor Freude] und sprach: ‚Meine Kinder haben mich besiegt, meine Kinder haben mich besiegt.‘”

Hören wir also auf die göttlichen Stimmen oder nicht? Vielleicht kann man allgemein sagen, dass wir dies nicht tun. Rationale Diskussionen werden auf der Grundlage von Texten und der Regeln der Mehrheit

geführt. Doch zu einem bestimmten Zeitpunkt der talmudischen „heiligen Geschichte“ war es nötig, dass eine göttliche Stimme die Vorstellung pluraler Wahrheiten billigte.

Nun könnte jemand behaupten, die in all diesen Talmudpassagen erwähnten pluralen Wahrheiten verkörperten eine ziemlich eng gefasste Form des Pluralismus, denn sie stammten allesamt von „toten männlichen“ Rabbinen innerhalb der normativen jüdischen Überlieferung. Kann dies dennoch die Grundlage für eine jüdische Bejahung des Anderen bilden, der wahrhaft anders ist?

Die mittelalterlichen Rabbinen haben einigermaßen deutlich gemacht, dass der Islam ein „wahrer“, nicht-götzendienerscher, monotheistischer Glaube sei. Das Christentum ist – etwa auf Grund des Glaubens an die Trinität und die Verwendung von Bildern – umstrittener. Doch viele Autoritäten betrachteten auch dieses als eine Religion der Wahrheit. So stellen die Tosafisten des 12. Jahrhunderts in ihrem Kommentar zu Avoda Zara 2a fest: „Wir sind gewiss, dass die Christen keine Götzen anbeten.“ Noch unmissverständlicher war Menachem ben Salomon HaMeiri aus der Provence (1249–1316). Er betonte mit Nachdruck, sowohl Christen als auch Muslime seien „von der Religion gebundene Völker“ und das theologische Problem des Schittuf (der Glaube an den Einen Gott gemeinsam mit anderen göttlichen Manifestationen) nicht auf Nichtjuden anwendbar sei; das trinitarische Christentum sei somit zulässig.¹¹ Kontroverser als dies ist die Stellung der östlichen Religionen, obwohl einige Autoritäten zu dem Schluss gekommen sind, auch sie könnten als wahre Glaubensformen gelten. In jedem Fall könnte man wohl geltend machen, dass – sobald eine philosophische Grundlage für die Vorstellung pluraler Wahrheiten vorhanden ist – die Parameter jener Wahrheiten nachrangig sind.

Rabbi Abraham Isaak HaKohen Kook, ein jüdischer Philosoph des 20. Jahrhunderts und Mystiker, schrieb: „Einige irren und denken, der Weltfriede könne nur durch vollkommenen Konsens geschaffen werden. [...] Doch in Wahrheit kann der Welt, im Gegenteil, wahrer Friede gerade allein durch die Vielfalt des Friedens zuteil werden, und das geschieht dann, wenn alle Seiten und Meinungen ans Licht kommen und es sich erweist, dass sie alle ihren Platz haben.“¹²

Wir sollten bedenken, dass Rav Kook 1935 starb, also vor der Shoah. Hätte er länger gelebt, so hätte er vielleicht seine Haltung korrigiert und

bestimmte Seiten und Meinungen ausgeschlossen – ich weiß es nicht. *Ich persönlich* glaube, dass es *Grenzen* des Pluralismus gibt, und ich trete gewiss nicht für einen nihilistischen Relativismus ein. Doch ich behaupte in *der Tat*, um mich sozialwissenschaftlicher Begrifflichkeit zu bedienen, dass wir in der Gesellschaft nicht „die Reproduktion der Uniformität“ brauchen, sondern „die Organisation der Vielfalt“.¹³

Nun gibt es im interreligiösen Dialog viele Hindernisse, die über die Frage von Pluralismus und Universalismus hinausreichen. Leider ist die jüdische Bindung an das Land und den Staat Israel in dieser Hinsicht eher zu einem Hindernis als zu einer Chance geworden. Als Zionistin glaube ich, dass man heute keine tiefe Beziehung zum jüdischen Volk haben kann, ohne etwas mit dem Staat Israel zu tun haben zu wollen. Das bedeutet jedoch nicht, dass man sich mit einer bestimmten Politik oder Einstellung identifizieren muss. Da es sich bei der israelischen Regierung um eine demokratisch gewählte Regierung handelt, kann man sie mit demokratischen Mitteln unterstützen oder ablehnen, ohne die eigene Loyalität gegenüber dem Staat in Frage zu stellen.

Meines Erachtens gilt dies jedoch auch für jene, die nicht Bürger des Staates Israel sind. Bisweilen lassen sich Verpflichtung und Liebe am besten durch Kritik zum Ausdruck bringen. Abraham bietet dafür ein wunderbares Vorbild. Beim Propheten Jesaja¹⁴ bezeichnet Gott Abraham als „meinen Geliebten“ oder „meinen Freund“. Doch es war Abraham in Genesis 18,25, der den Herrn anklagend fragte: „Soll nicht der Richter aller Welt gerecht richten?“ Kritik muss also nicht zwangsläufig ein Zeichen der Entfremdung sein.

Auf welche Weise Kritik angemessen zum Ausdruck gebracht werden soll, ist sicher diskutierbar. Doch Juden wie Nichtjuden sollten die Regierung Israels und ihre Politik frei kritisieren dürfen, ohne des Antisemitismus oder Antizionismus bezichtigt zu werden. Auf der anderen Seite werden Juden hellhörig, wenn die Kritik Israel an Maßstäben misst, deren Erfüllung von keinem anderen Volk verlangt wird, oder wenn antisemitische Stereotypen und Falschmeldungen benutzt werden (z.B. in der Schlagzeile „Die Israelis kreuzigen die Palästinenser im Libanon“).¹⁵

Vor einigen Jahren versuchte ein beliebter Autoaufkleber in den USA diese Anschauung zum Ausdruck zu bringen: „Wo auch immer ich stehe, ich stehe zu Israel.“ Juden könnten von ihren christlichen Freunden

erwarten, dass sie Israels Existenzrecht unterstützen, ohne zwangsläufig all seine Aktionen und politischen Maßnahmen verteidigen zu müssen. Das Spektrum an Meinungen in Israel ist häufig viel größer als jenes innerhalb der jüdischen Gemeinschaften in der Diaspora. Je mehr Menschen im Ausland wissen, was wirklich in Israel vorgeht und je stärker sie mit unterschiedlichen Gruppen in Israel in Verbindung stehen, desto komplexer und differenzierter wird ihr Bewusstsein der Angelegenheiten sein.

Wie im spezifischen Kontext unserer kulturellen Tradition üblich, möchte ich mit Hilfe eines *d'var Tora* zum Schluss kommen:

Zweimal in der Tora – einmal in Leviticus 11 und einmal in Deuteronomium 14 – finden wir eine Liste unkoscherer Vögel. Unter den darin aufgeführten Vögeln befindet sich die *chassida* – der Storch. Es scheint, als leite sich der Name dieses Vogels vom Wort *chessed* her – „Güte“. Unser bedeutender mittelalterlicher Bibelkommentator Raschi fragt, dem Midrasch folgend: „Weshalb heißt der Vogel *chassida*? Weil er Akte der *chessed* vollführt, indem er seine Nahrung mit anderen Störchen teilt.“ Es dauerte Jahrhunderte, bis die nächste logische Frage angesprochen wurde: nämlich, warum ist er dann nicht kosher? Diese Frage stellte im 19. Jahrhundert der Gerer Rebbe [Rabbi Jizhak Meir Alter], der als *Chiddushei HaRim* bekannt ist. Seine Antwort lautet: „Weil er Akte der *chessed* vollführt, indem er seine Nahrung mit anderen Störchen teilt. Nur mit anderen Störchen.“

In diesem kurzen Gleichnis haben wir die Stärke und die Schwäche unserer Gemeinschaft vor uns, das Dilemma von Partikularismus und Universalismus. Starke partikularistische Gemeinschaften bringen den Mitgliedern ihrer eigenen Gruppe *chessed* entgegen, doch wie verhalten sie sich gegenüber Außenseitern, die Mitglieder anderer Gemeinschaften sind? Dies ist die Bildungsaufgabe, vor der wir heute stehen: stolze junge Juden zu schaffen, die in ihrer eigenen Kultur verwurzelt sind und doch nicht wie die Störche sind, sondern wie Menschen, die auch Mitleid und Fürsorge gegenüber Mitgliedern anderer Gemeinschaften zu zeigen vermögen.

- 1| Zitiert nach Seymour Fox, Israel Scheffler und Daniel Marom (Hg.), *Visions of Jewish Education*, Cambridge 2003, S. 145.
- 2| *Bereschit Rabba* 8,5.
- 3| *Guidelines for Teachers: Tolerance and Principles of Religion*, veröffentlicht vom IFB (International Forum Bosnia), 2004, S. 85.
- 4| Ebd.
- 5| Leon Roth, „Moralization and Demoralization in Jewish Ethics“, in: *Modern Jewish Thought: Selected Issues, 1889–1966*, New York 1973.
- 6| Diese Schreibweise des Gottesnamens entspricht einem orthodoxen Grundsatz, der darauf zielt, die Übertretung des Gebotes zu verhindern, den Namen des Herrn zu Eitlem zu benutzen.
- 7| Ich verdanke diese Passage der modern-orthodoxen Organisation Edah. Vgl. <http://www.edah.org>. Sara Schenirer, Gründerin von Beis Ja'akov, der Vorreiterbewegung für Torabildung für Mädchen aus dem frühen 20. Jahrhundert. (Übersetzung nach Michael Walzer et al. (Hg.), *The Jewish Political Tradition*, New Haven 2000, Bd. 1).
- 8| (R. Jizhak Shemuel Reggio zu Leviticus 19,18) in *Shabbat Shalom*, Nr. 445, Mai 2006.
- 9| *Guidelines for Teachers: Tolerance and Principles of Religion*, ebd.
- 10| Ich verwende hier das männliche Pronomen absichtlich, um anzudeuten, dass Frauen leider über den Großteil der Geschichte hinweg an dieser Art des jüdischen Diskurses nicht beteiligt waren. Diesbezüglich ist glücklicherweise seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts ein Wandel eingetreten.
- 11| Vgl. Bet HaBechira, seinen Talmudkommentar, vor allem zu Baba Kamma 113b und Avoda Zara 20a.
- 12| Abraham Isaak HaKohen Kook, *Olat HaRa'aja*, Bd. 1, Jerusalem 1963, S.330.
- 13| Die Begriffe stammen von Anthony F. C. Wallace, *Culture and Personality*, New York 1961, S. 26f., 84–92.
- 14| Vgl. Jesaja 41.8.
- 15| Vgl. stopcrucifyingpalestine.blogspot.com (Zugriff am 9. September 2008).