

## Begegnungen und Kontexte

*Erfahrungen auf dem Weg des christlich-jüdischen Dialogs*

MICHAEL WELKER

Ich wuchs seit 1948 im West-Berlin der Nachkriegszeit auf. Von unserem Kinderzimmerfenster aus sahen wir manchmal auf der Straße einen Mann mit langem Bart und graubraunem Kittel, um den Leib eine Kordel, an der ein Beutel hing. Das war Hanne. Hanne hatte einen Laden mit dem Schild »Hanne kauft alles«. Heute würden wir von einem Antiquitätengeschäft sprechen, damals nannte man es »Kramladen«. Hanne, erklärte uns unsere Mutter, Hanne, der anders aussah als alle anderen in unserer Umgebung, war Jude. Sie erzählte zuweilen stockend und bedrückt von einigen der Greuelthaten, die die Nationalsozialisten an den Juden in Deutschland begangen hatten. Von den Judensternen und davon, dass sie nach dem Krieg gedacht habe, von jetzt an müssten die Deutschen mit einem Stern auf der Brust herumlaufen. Von den jüdischen Freundinnen ihrer Kindheit, die eines Tages nicht mehr da waren, und von den durch Angst und Schweigen unterdrückten Gerüchten über ihren Verbleib. Sie erzählte von der sogenannten Reichskristallnacht und davon, dass mein Großvater am nächsten Tag mit den Worten »Das wird sich bitter rächen, das wird sich bitter rächen« nach Hause gekommen sei. Fragmente des erinnerten Grauens, nicht oft zur Sprache gebracht.

Mit etwa 10 Jahren kam ich auf das Französische Gymnasium. Zwei, später drei Klassenkameraden waren Juden. Chana tauschte gern ihre Rinderschinkenbrote gegen Schweineschmalzstullen ein. Marcel erzählte manchmal von Gesprächen in der Synagoge. Es gab individuelle Präferenzen und Erlebnisse, aber keine jüdisch-christliche Grenze, auch keine unsichtbare. Wir waren alle anders und alle gleich. Eines Tages wurde uns in der französischen Kaserne ein Dokumentarfilm über Auschwitz gezeigt. Die Leichenberge sehe ich noch heute vor mir. Damals sah ich sie auch in meinen Träumen. Das Grauen war zu groß für unsere Vorstellungskraft und für unser Verstehen. Ich erinnere mich nicht an eine angemessene »Trauerarbeit« in der Schule, wüsste allerdings auch nicht, wie sie hätte geleistet werden können. Der Film schlug einfach auf uns ein. In welcher Weise er das Verhältnis der Klasse zu unseren jüdischen Klassenkameraden bzw. deren Verhältnis zu dem Rest der Klasse beeinflusst hat – das vermag ich nicht zu sagen. Nicht lange danach zogen wir von Berlin weg.

Die nächsten Begegnungen mit jüdischen Menschen, die mich stark bewegten, hatte ich viele Jahre später in den USA und in Kanada. 1977 wurde mir bei meinem ersten Forschungsaufenthalt in New York deutlich, wie stark präsent der damals noch nicht allgemein so genannte Holocaust täglich in den Medien war. In der Öffentlichkeit wurden meine Frau und ich immer wieder einmal von jüdischen Emigranten angesprochen, zuletzt im vergangenen Sommer. Auch wenn die Gespräche im Ton der Vergebung geführt werden, bleibt das Bewusstsein unermesslicher Schuld und tiefer Scham. Schon vor über einem Vierteljahrhundert wurde mir deutlich: Wer in Deutschland von der »Gnade der späten Geburt« redet, hat und propagiert ein unrealistisches Selbstverhältnis.

Von 1984 an war ich öfter an nordamerikanischen Fakultäten tätig, an denen ich mit jüdischen Kollegen kooperieren konnte. Besonders an der kanadischen McMaster Universität (zwei Gastsemester 1985/86) schlossen wir Freundschaft mit jüdischen Exegeten, Soziologen und Philosophen, also innerhalb und außerhalb der Fakultät. Der intellektuelle Austausch war wichtig und fruchtbar, ganz besonders über die klassische deutsche Philosophie, die zeitgenössische Kunst und die Methodologie der »biblischen Theologie«. Wenn ich durch Gesprächsbeiträge oder durch Veröffentlichungen den jüdischen Kollegen darin zustimmte, dass in der Schriftauslegung auf keinen Fall das Besondere im Allgemeinen verloren gehen dürfe, hörte ich gelegentlich: »Michael, you think quite Jewish.« Das hat mich immer gefreut. Noch wichtiger als der intellektuelle Austausch waren das verbindende kulturelle Erleben und das gemeinsame Lachen im Kreis von christlichen und jüdischen Kollegen und Ehepartnern. Selten habe ich seither in akademischen Kreisen Abende erlebt, an denen wir gemeinsam so viel und so herzlich gelacht haben.

Später konnte ich mich auch in Deutschland – zum Beispiel im Martin-Buber-Haus, in der Zusammenarbeit in einem Heidelberger Graduiertenkolleg und auf Tagungen im Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg – vieler guter und konstruktiver Begegnungen mit jüdischen Kollegen und Kolleginnen erfreuen. Dabei habe ich seit Mitte der 80er Jahre in meinen Arbeiten am Themenkomplex »Gesetz und Evangelium« und an der Pneumatologie permanent bewusst an einer »Kultur der Differenz« des jüdischen und christlichen Denkens und am Verstehen der Komplementarität der Glaubenshaltungen gearbeitet, auch ohne dies programmatisch in den christlich-jüdischen Dialog einzubringen. Aus den biblischen Überlieferungen heraus habe ich im Bereich der Schöpfungslehre, im Themenfeld »Gesetz und Geist«, im Blick auf die messianischen Überlieferungen und die Eschatologie die starken verbindenden Traditionen und die systemischen und systematischen Differenzen freizulegen versucht.

Doch nur im Bereich der Schöpfungslehre, in der Erhellung des Zusammenhangs von *imago Dei* und *dominium terrae* und anderer Problemstellungen der Anthropologie habe ich das Empfinden gehabt, gemeinsame Wege mitzubereiten

und mitzugehen, die auch Perspektiven auf Differenzen zulassen.<sup>1</sup> In den anderen Themenbereichen spürte ich immer wieder – freundliche – Reserven, die die Differenzen nicht im Kontext relativer Gemeinsamkeiten zu verorten erlaubten. Schon die Paarung »Gesetz und Geist« wurde als pointiert protestantische Vorgabe auf Distanz gebracht.<sup>2</sup> Der Versuch, Römer 9–11 vor dem Hintergrund der messianischen Texte Jesajas zu lesen, wurde zu meiner tiefen Enttäuschung mit einer starken Relativierung der Prophetie gegenüber der Tora aufgenommen.<sup>3</sup>

Ich habe noch keine klare, wirklich befriedigende Erklärung dafür. Gespräche mit Jon Levenson in Harvard und mit Michael Fishbane in Chicago haben mir aber eines deutlich gemacht: Das christlich-jüdische Gespräch ist für an der Bewahrung ihres Glaubens und ihrer Kultur ernsthaft interessierte Juden durchaus zwiespältig, ja, riskant. »Ich möchte meinen Glauben an meine Kinder weitergeben«, betonte Michael Fishbane wiederholt, als wir über zukünftige akademische Zusammenarbeit berieten. Das war die erste und grundlegende Aufgabe und Sorge. Alle interdisziplinären und interreligiösen Kooperationen waren zweitrangig. Jon Levenson wurde noch deutlicher. Immer wieder suchte er in meiner Interpretation der Texte des Paulus die zu positive Lesart von Gemeinsamkeit und Differenz herauszustellen. Immer wieder suchte er ihr Aussagen des Paulus entgegenzusetzen, die auf einen radikalen Bruch mit dem Judentum hinweisen. Diastase statt Dialektik und Komplementarität. Als ich ihn schließlich fragte, ob er damit nicht systematisch den Dialog zwischen Juden und Christen torpediere, sagte er ganz offen: Wir sind 15 Millionen – ihr seid zwei Milliarden. Der Dialog ist gefährlich für uns. Besonders der Dialog mit den ökumenisch offenen Protestanten. Sie untergraben leicht unsere Traditionen und Normen und fördern – bewusst oder unbewusst – ihre Auflösung.

Ich denke nicht, dass wir den öfter gesuchten christlich-jüdischen und den seltener gesuchten jüdisch-christlichen Dialog aufgeben dürfen. Wir dürfen ihn – auch unabhängig von unseren zwischenmenschlichen Leidens-, Schuld- und Hoffnungs-

1 Vgl. z.B. Michael Welker, Schöpfung und Imago Dei. Christliche Überlieferungen und biblische Basis. The Rabbi Marc H. Tanenbaum Memorial Lecture, in: J. Schoneveld (Hg.), Created in God's Image, From the Martin Buber House 24, 1997, 25–37.

2 M. Welker, Security of Expectations. Reformulating the Theology of Law and Gospel. Journal of Religion 66, 1986, 237–260; ders., Gesetz und Geist, in: Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 4: »Gesetz« als Thema Biblischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 1989, 215–229.

3 M. Welker, Righteousness and God's Righteousness, The 1989 Frederick Neumann Symposium on the Theological Interpretation of Scripture: The Church and Israel. Romans 9–11, in: The Princeton Seminary Bulletin, Supplementary Issue, No. 1, hg. von Daniel Migliore, Princeton 1990, 124–139.

geschichten – nicht aufgeben, weil das differenzierte und komplementäre jüdisch-christliche Zeugnis von Gott und Gottes Absichten mit seiner Schöpfung nicht verlorengehen darf. Um der Frage nach der Wahrheit willen und um der Suche nach Gottes Gerechtigkeit willen darf dieses doppelte Zeugnis nicht verlorengehen. Ich meine aber auch, dass der auf dem Respekt vor der Differenz inmitten vieler Gemeinsamkeiten gegründete Dialog zwischen Christen und Juden ein Vorbild werden könnte für seriöse Gespräche der Juden und der Christen mit anderen Religionen, die erst in den Anfangsstadien stehen.<sup>4</sup> Der Respekt vor der Differenz aber muss alle christlich-jüdischen Gespräche begleiten. Modelle der »Integration« sind nach beiden Seiten hin zu vermeiden, auch das Modell einer wechselseitigen Integration ist von Übel, nicht nur aufgrund der logischen Aporien.

Hinzukommen muss eine Bescheidenheit, was die Leistungskraft der Dialoge angeht. Dialoge können uns als einzelne Menschen stark verändern. Doch nur in sehr wenigen Fällen können Dialoge direkt Kontexte verändern. Es bedarf langer Dialoggeschichten, anhaltender Erfahrungen gelingender Konvivenz<sup>5</sup> und Kooperation, vertrauensbildender Erfahrungen des gemeinsamen Lebens, um Kontexte umzuprägen und neue Kontexte zu schaffen, die die Bindekräfte der Geschichte, eingreifende Erfahrungen von Leid und Schuld und die normativen geteilten Erwartungen verändern. Das ist nicht einfach zu beklagen. Die ungeheure kulturelle Ausstrahlungskraft Israels unter den so unvergleichlich größeren »Weltreligionen« ist ohne diese Kontextresistenz gegenüber den transformierenden Dialogen nicht zu erklären. Eine entsprechende Bescheidenheit in der Erwartung an den Dialog macht die »Momente der Begegnung« nicht weniger bedeutend und wertvoll. Nur selten können Dialoge ausweisbar Hebel der geschichtlichen Veränderungen sein. Immer aber sind sie Zeugnisse, Verweise auf die gefährdete oder aufgehende Saat Gottes, die auf menschliche Wirkkraft und Kooperation wartet, obwohl sie sich diesen nicht verdankt.

4 Dies dokumentiert die meist oberflächliche Rede vom »Pluralismus der Religionen«, die nur eine diffuse »Pluralität« von Religionen vor Augen hat, die mit schlichter theistischer Metaphysik, populärer Mystik und moralischen Appellen »integriert« werden soll.

5 S. Theo Sundermeier, Konvivenz und Differenz, Erlangen 1995, bes. 43ff; ders., Den Fremden verstehen, Göttingen 1996.