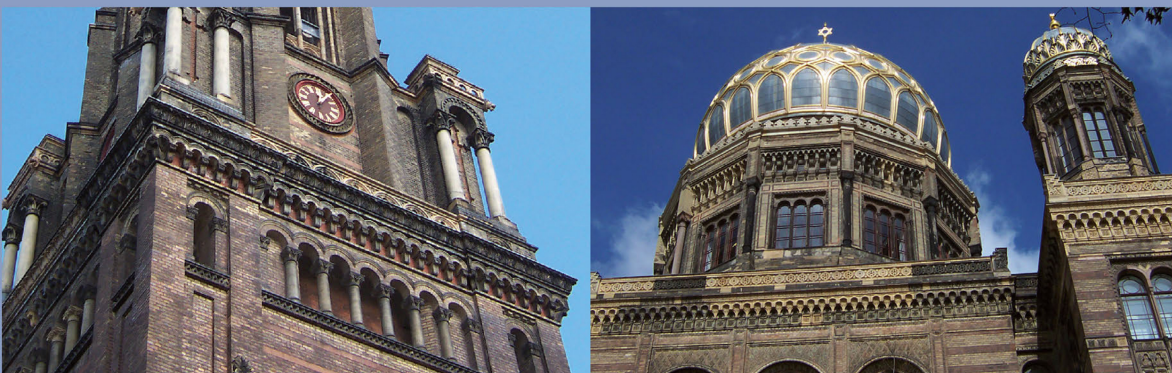


Edith Petschnigg



Biblische Freundschaft

Jüdisch-christliche Basisinitiativen
in Deutschland und Österreich nach 1945



BIBLISCHE FREUNDSCHAFT

STUDIEN ZU KIRCHE UND ISRAEL. NEUE FOLGE (SKI.NF)

Herausgegeben von
dem Institut Kirche und Judentum (IKJ)

Band 12

Edith Petschnigg

BIBLISCHE FREUNDSCHAFT

JÜDISCH-CHRISTLICHE BASISINITIATIVEN IN
DEUTSCHLAND UND ÖSTERREICH NACH 1945



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Edith Petschnigg, Mag. phil., Mag. Dr. theol., Jg. 1978, studierte Geschichte und Katholische Fachtheologie an der Universität Graz. Sie ist Professorin an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Coverbild: Teilansichten des Turms der Evangelischen Zionskirche zu Berlin
und der Neuen Synagoge (Oranienburger Straße) zu Berlin
Satz: Edith Petschnigg, Wien
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-05387-2
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Die vorliegende Publikation beruht auf meiner im Sommersemester 2015 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz angenommenen Dissertation. Für die Drucklegung wurde sie überarbeitet und aktualisiert. Herzlich gedankt sei dem Herausgeberteam der Reihe »Studien zu Kirche und Israel. Neue Folge« und der Evangelischen Verlagsanstalt für die Aufnahme in das Verlagsprogramm.

Diese Studie entstand im Kontext eines Forschungsprojektes: Sie ist Teilergebnis des durch den Österreichischen Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) finanzierten Projektes »Die Hebräische Bibel im ›jüdisch-christlichen‹ Dialog in Österreich und Deutschland nach 1945«, das im Zeitraum von 2012 bis 2015 unter der wissenschaftlichen Leitung von Univ.-Prof. Dr. Irmtraud Fischer am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft der Karl-Franzens-Universität Graz verortet war. Die Verfasserin dieser Arbeit war als wissenschaftliche Mitarbeiterin in diesem Projekt tätig.

Ein weiteres Teilergebnis der Projektarbeit ist die Publikation zweier aus Tagungen hervorgegangener Sammelbände. Unter dem Titel *Der »jüdisch-christliche« Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnen-sicht* rückt der erste Band, der ein Forschungskolloquium an der Karl-Franzens-Universität Graz vom April 2014 veröffentlicht, die bahnbrechenden Veränderungen in den verschiedenen theologischen Disziplinen im Hinblick auf das Judentum und die Hebräische Bibel in den Mittelpunkt.¹ Die zweite Publikation mit dem Titel *Hat der »jüdisch-christliche« Dialog Zukunft? wirft die Frage nach gegenwärtigen Aspekten und zukünftigen Perspektiven des Dialogs im mitteleuropäischen Kontext auf.*² Sie basiert auf der gleichnamigen Projektabschluss-tagung, die in Kooperation mit Univ.-Prof. Dr. Gerhard Langer im März 2015 am Institut für Judaistik der Universität Wien stattfand. Die finanzielle Förderung durch den FWF ermöglichte mir die Durchführung von Forschungs- und Interviewreisen in Österreich, nach Deutschland, Großbritannien und in die Schweiz sowie Konferenzteilnahmen im In- und Ausland.

¹ Vgl. Edith Petschnigg/Irmtraud Fischer (Hrsg.), *Der »jüdisch-christliche« Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnen-sicht*, Wien 2016.

² Vgl. Edith Petschnigg/Irmtraud Fischer/Gerhard Langer (Hrsg.), *Hat der »jüdisch-christliche« Dialog Zukunft? Gegenwärtige Aspekte und zukünftige Perspektiven in Mitteleuropa, Poetik, Exegese und Narrative, Studien zur jüdischen Literatur und Kunst 9*, Göttingen 2017.

An dieser Stelle gilt es, aufrichtig Dank zu sagen für die vielfältige und reiche Unterstützung in allen Phasen des Entstehungsprozesses dieser Arbeit: In weiten Teilen basiert die vorliegende Dissertation auf Oral-History-Interviews – auf mündlich erzählter Geschichte. Mein Dank gilt daher in besonderer Weise den Akteurinnen und Akteuren des »jüdisch-christlichen« Dialogs an der Basis, die mir als Interviewpartnerinnen und -partner überaus wertvolle Einblicke in Geschichte und Gegenwart des Dialoggeschehens gewährten. Ohne ihre Bereitschaft, mir über ihre Erfahrungen im »jüdisch-christlichen« Gespräch Auskunft zu geben, wäre die Entstehung dieser Arbeit nicht möglich gewesen.

Beginnen möchte ich mit den Initiatorinnen und Initiatoren der vier in dieser Arbeit vorgestellten Dialoginitiativen. Sie alle haben mir durch ihre umfassenden Schilderungen die historische Basis der »jüdisch-christlichen« Begegnungs- und Bildungsformate erschlossen sowie meine Suche nach weiteren Gesprächspartnerinnen und -partnern unterstützt. Ihre Erfahrungen als Pionierinnen und Pioniere des »jüdisch-christlichen« Dialogs sind für diese Arbeit von unschätzbarem Wert. So gilt mein aufrichtiger Dank (in alphabetischer Reihenfolge):

Akademiedirektor a. D. Prof. Dr. phil. h. c. Hans Hermann Henrix, Begründer des Nettetaler Christlich-Jüdischen Ferienkollegs und Kooperationspartner des FWF-Projektes »Die Hebräische Bibel im »jüdisch-christlichen« Dialog in Österreich und Deutschland nach 1945«,

Prof. Dr. Erika Horn (verstorben 2015), Begründerin der Österreichischen Christlich-Jüdischen Bibelwoche in Graz,

Rabbiner Prof. em. Dr. Jonathan Magonet, Mitbegründer der Jüdisch-Christlichen Bibelwoche in Bendorf am Rhein bzw. Georgsmarienhütte, sowie

Prof. em. Dr. Peter von der Osten-Sacken, Begründer der Berliner Christlich-Jüdischen Sommeruniversität.

Ebenso herzlich danke ich all jenen Dialogakteurinnen und -akteuren, die als Vortragende, Teilnehmende oder in beiden Funktionen an den vier ausgewählten Studienwochen mitgewirkt hatten und ihre Erinnerungen mit mir teilten. Denn erst durch ihre Bereitschaft, mir in ausführlichen Interviews von ihren Dialogerfahrungen zu erzählen und mir damit ein Stück Lebensgeschichte anzuvertrauen, konnte diese Arbeit Gestalt annehmen. So danke ich aufs Herzlichste (in alphabetischer Reihenfolge):

Hofrat Dr. Heinz Anderwald – Ursula Aring – Rabbiner James Baaden – Rabbiner Prof. em. Dr. Lewis Barth – apl. Prof. Dr. Gerlinde Baumann – Univ.-Prof. Dr. Ulrike Bechmann – Drs. Jo Beckers – Pfarrer PD Dr. Andreas Bedenbender – Prof. Mag. Gerhard Beermann – Paul Benedek – Dr. Annette Böckler – Dr. Edna Brocke – Dipl. Soz. Arb. Gertrud Brück-Gerken – Yudit Collard Tremblay BA MA – Norman Conroy BA Hons – Rabbiner Howard Cooper – Birgitt Degen – Pfarrer i. R. Horst Eisel (verstorben 2013) – Ao. Prof. em. Dr. Jan Fokkelman – Jacqueline Frankenhuis – Evelyn Friedlander – Heiner Gerken – Rabbinerin Lisa Goldstein – Dr. Freema Gottlieb – Waltraud Grabowski – Elisabeth Gülden – Pfarrer Cord Hasselblatt – OstR. Monika Heitz – Prof. Dr. Susannah Heschel

- Hildegard Heufken - Sabine Hick - Günter Hick - Dipl.-Theol. Beatrix Hillermann - Rivka Hollaender - Dipl.-Theol. Michael Hölscher - Helene Jacobs - Oswald Janach - Mechthild Jansen - Eleonore Kattwinkel - Heinz Kern s.l. (verstorben 2014) - Dipl.-Theol. Eva-Martina Kindl - Anneliese Kley - Pfarrer i. R. Hans-Ulrich Kley - Gertraud Kristinus - Pfarrer i. R. Mag. Heinz Krobath - Prof. Dr. Daniel Krochmalnik - Superintendent i. R. Günter Kuhn - OStR. Helena Kurth - Univ.-Prof. Mag. Dr. Gerhard Langer - Andrew Levy LLB - Prof. em. Dr. Simon Lauer - Mag. Jacqueline Liebig - Mag. Martin Liebig - Dr. Helmut Link - Ingrid Link - Prof. em. Dr. Rüdiger Liwak - Univ.-Prof. em. Dr. Johannes Marböck - Mag. Karl Mittlinger - Mag. Margit Moser - Pfarrer Hans-Jürgen Müller - Helmut Neunzig - Erika Opancar - Maria Otto - Dr. Tanja Pilger-Janßen - Pfarrerin Heike Radtke - Rabbiner Dr. Sanford Ragins - Mag. Barbara Rauchwarter - Dr. Erika Reihlen - Dr. Christa Richter - Dipl.-Theol. Katrin Rieger - Josefine Riegler - Christine Rölke-Sommer - Heimgard Roos - Rabbiner Dr. Walter Rothschild - Rabbiner Dr. Chaim Rozwaski - apl. Prof. Dr. Ursula Rudnick - Nadine Schäfer MA - Rabbiner Hermann I. Schmelzer - Elisabeth Schumann - Hermann Schumann - Dr. Heribert Schwarhoff - Irmgard Schwarhoff - Prof. em. Dr. Victor Seidler - Hermann Sieben - Rabbiner Daniel Smith - Ernst-Friedrich Sommer - Eva Sommer - Irene Spier-Schwartz - Prof. em. Dr. Ekkehard Stegemann - Bundespräses Pfarrer Johannes Stein - Prof. em. Dr. Martin Stöhr - Pfarrer i. R. Mag. Heinz Stroh - Gisela Sunkel - Dr. Rainer Sunkel - Helga Tankel - Anna Tauss - Hildegunde Trinks - Mag. Hedwig Vogl - Ruth Vogt - Esther Wecke - Pastor Frank Wecke - Dipl. Päd. Iris Weiss - Horst Werner - Marga Werner - Mareike Witt - Prof. Dr. Markus Witte - Sr. Katherine Wolff NDS - Rabbinerin Bea Wyler - Dr. Marianne Zingel - MMag. DDr. Erna Zisser - Dr. Uta Zwingenberger.

Für die freundliche Unterstützung bei Archivrecherchen danke ich im Besonderen: Gerd Anhäuser, Landeshauptarchiv Koblenz-Außenstelle Rommersdorf, Neuwied; Direktor a. D. Mag. Karl Mittlinger und Direktor Mag. Hans Putzer, Bildungshaus Mariatrost, Graz; Akademiedirektor a. D. Prof. Dr. Hans Hermann Henrix, Akademiedirektor Dr. Karl Allgaier und Dipl.-Theol. Katrin Rieger, Bischöfliche Akademie des Bistums Aachen; Prof. em. Dr. Peter von der Osten-Sacken, Prof. Dr. Markus Witte, Dr. Tanja Pilger-Janßen, Mareike Witt und Immanuela Laudon, Institut Kirche und Judentum, Berlin; Dr. Uta Zwingenberger, Haus Ohrbeck, Georgsmarienhütte; sowie MMag. Veronika Zwerger, Exilbibliothek, Literaturhaus Wien.

Ein ganz besonderer Dank gilt meiner Betreuerin Univ.-Prof. Dr. Irmtraud Fischer, die mich auf den »jüdisch-christlichen« Dialog an der Basis aufmerksam machte und mir dadurch den Anstoß zur Wahl dieses Themas gab. Reiche Lern- und Begegnungsfelder haben sich mir damit eröffnet. Als langjähriges Teammitglied und als Referentin der Grazer Bibelwoche sowie als Referentin des Nettetalfer Ferienkollegs und der Bibelwoche in Georgsmarienhütte selbst Exponentin des »jüdisch-christlichen« Gesprächs, hat sie den Entstehungspro-

zess dieser Arbeit mit vielen Denkanstößen begleitet und mir gleichzeitig großen Freiraum ermöglicht. Darüber hinaus möchte ich Irmtraud Fischer für alle wissenschaftliche Förderung und Begleitung durch all die Jahre meines Studierens und Forschens herzlich danken.

Für die Übernahme der Zweitbegutachtung sei Univ.-Prof. Dr. Gerhard Langer, Institut für Judaistik, Universität Wien, aufrichtig gedankt. Als Kooperationspartner des dieser Arbeit zugrunde liegenden FWF-Projektes ist er dem Forschungs- und Dissertationsprozess bereits seit Langem verbunden. Selbst mehrfacher Referent der Österreichischen Christlich-Jüdischen Bibelwoche in Graz hat er mir zudem in einem Interview reiche Einblicke in das Dialoggeschehen dieser Initiative vermittelt.

Ein Dankeschön für das sorgfältige und fachkundige Lektorat gebührt herzlichst Mag. Daniela Feichtinger, MMag. Maria Ladenhauf, MMag. Saskia Löser und Mag. Peter Pirnath. Für die Korrektur meiner Transkriptionen der englischsprachigen Interviews sei Mag. Jeffrey Wayne Hurt gedankt. Sie alle haben dem Manuskript durch ihre aufmerksame Lektüre und wertvollen Hinweise den letzten Feinschliff verliehen. Zudem danke ich meinem Freundeskreis sowie meinen Kolleginnen und Kollegen für viele ermutigende Gespräche und ihre beständige Wegbegleitung – nicht nur im Laufe meines Doktoratsstudiums.

Zuletzt und zutiefst gilt ein außerordentlicher Dank meiner Familie: Meiner Mutter, Erika Petschnigg, danke ich herzlich für die Begleitung durch alle Höhen und Tiefen des Studierens und Forschens. Für den liebevollen Rückhalt und alle Unterstützung während meines Promotionsprojektes – bis hin zu den Mühen des Korrekturlesens – und besonders auf unserem gemeinsamen Lebensweg danke ich von Herzen meinem Mann, Mag. Dr. Arno Wonisch.

Graz, im Oktober 2017

Edith Petschnigg

INHALT

I. Einleitung	15
1. Zielsetzung, politische Dimension und Aufbau der Arbeit.....	16
2. Hermeneutisch-methodische Aspekte	22
2.1 Was bedeutet »Dialog«?.....	22
2.2 Jüdisch-christlicher/»jüdisch-christlicher« oder christlich-jüdischer/»christlich-jüdischer« Dialog?	29
2.3 Zur Rolle der Bibel im Dialogprozess.....	32
2.4 Der Dialogprozess in der Erinnerung: zur Oral History und ihrer Analyse.....	45
2.4.1 Oral History und Erinnerung	46
2.4.2 Zur Analyse von leitfadenorientierten thematischen Interviews	50
3. Ein Blitzlicht auf eine unheilvolle Geschichte: Christentum und Antijudaismus	54
4. Vom Antijudaismus zum theologischen Neuaufbruch: kirchliche Dokumente zu Judentum und Hebräischer Bibel nach 1945	64
4.1 Dokumente der Katholischen Kirche	68
4.1.1 Vom Kriegsende bis zum II. Vatikanum.....	70
4.1.2 Das II. Vatikanum und seine Erklärung Nostra Aetate	74
4.1.3 Nachkonziliare Entwicklungslinien von Papst Johannes Paul II. bis zu Papst Franziskus.....	79
4.2 Dokumente der Evangelischen Kirchen	86
4.2.1 Vom Kriegsende bis zum Deutschen Evangelischen Kirchentag 1961. 86	
4.2.2 Theologische Neuansätze in den 1960er und 1970er Jahren.....	90
4.2.3 Von der Rheinischen Synode 1980 bis ins 21. Jahrhundert.....	93

4.3	Die Kirchen vor den Herausforderungen aktueller Judenfeindschaft.	100
5.	Jüdische Antworten auf christliche Dialogbemühungen	103
5.1	Erste jüdische Reaktionen auf den »jüdisch-christlichen« Dialog.....	103
5.2	Dabru emet. Eine Jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum	105
5.2.1	Genese und Intention von Dabru emet.....	105
5.2.2	Rezeptionen von Dabru emet.....	108
5.3	»Den Willen unseres Vaters im Himmel tun« – Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum.....	110
5.3.1	Genese und Intention der Erklärung	110
5.3.2	Reaktionen auf die Erklärung.....	112

II. »Die Brücke etwas weiter machen« – zur Praxis des »jüdisch-christlichen« Dialogs an der Basis 115

1.	»Jüdisch-christliche« Studienwochen im deutschsprachigen Raum und ihre Bibelrezeption – eine historisch-theologische Verortung	116
1.1	»Das Wunder von Bendorf« – die Jüdisch-Christliche Bibelwoche in Bendorf und Georgsmarienhütte.....	117
1.1.1	»Ein Stein kam ins Rollen« – wie alles begann	118
1.1.2	»The basic structure is exactly the same« – das Ende in Bendorf und der Neubeginn in Georgsmarienhütte	127
1.1.3	»Das Wichtigste war immer die Arbeitsgruppe« – zur Struktur der Bibelwoche.....	136
1.1.4	»Die Bibel so studieren, als ob das Leben davon abhinge« – Anmerkungen zur Bibelrezeption	146
1.1.5	»Denn es sind ja nicht leere Worte für euch, sondern es ist euer Leben« (Dtn 32,47) – Impulse aus der jüdischen Schriftauslegung	150
1.1.6	»Where is our specifically Christian interpretation of these passages?« – christliche Schriftauslegung im Wandel	157
1.1.7	»Der Zeitgeist verwandelt“ – zur Auswahl der biblischen Texte	164
1.1.8	»Das ist immer der Höhepunkt« – zu den Gottesdiensten und spirituellen Angeboten der Bibelwoche.....	170

1.1.9	»Ein Drittel der Teilnehmer ist jüdisch« – zu den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Bibelwoche.....	185
1.1.10	»Ein heiliger Ort« – zur Bedeutung der Bibelwoche für ihre Teilnehmerinnen und Teilnehmer	193
1.2	»Es war mir so eine Freude und eine Lebenserleichterung« – die Österreichische Christlich-Jüdische Bibelwoche in Graz	203
1.2.1	»Es gibt oft wichtige Zufälle« – wie alles begann.....	205
1.2.2	»Das war selbst ein Dialog« – zum Organisationsteam der Bibelwoche	217
1.2.3	»Die Bibel soll immer im Mittelpunkt stehen« – zur Themenwahl und Bibelrezeption	224
1.2.4	»Die Crème de la Crème« – zur Wahrnehmung der Vortragenden.....	232
1.2.5	»Vormittag die Vorträge, Nachmittag die Arbeitsgruppen« – zur Struktur der Bibelwoche	242
1.2.6	»Das war für mich ein Schlüsselerlebnis« – Psalmenlesung und Gottesdienst	247
1.2.7	»Es waren fast keine Juden dabei« – zu den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Bibelwoche.....	254
1.2.8	»Es war wirklich ein Zeichen« – zur Bedeutung der Bibelwoche für ihre Teilnehmerinnen und Teilnehmer	262
1.2.9	»Da ist den Grazern viel verloren gegangen« – zum Ende der Bibelwoche	268
1.3	»Es waren immer biblische Themen« – das Christlich-Jüdische Ferienkolleg in Nettetal, Aachen und Baesweiler-Puffendorf.....	270
1.3.1	»Mit langem Atem Juden und Christen zusammenführen« – wie alles begann	272
1.3.2	»Es ist nicht eine klassische Bibelwoche« – zur Themenwahl und Bibelrezeption	279
1.3.3	»Intensive Arbeit mit den Texten« – zu Struktur und Atmosphäre des Ferienkollegs.....	291
1.3.4	»Nur vereinzelte jüdische Gäste« – zu den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Ferienkollegs.....	297
1.3.5	»Die gesamte Referentenschar war immer vorzüglich« – zu den Vortragenden des Ferienkollegs	306
1.3.6	»Das war so Nettetaler Ritus« – zu den liturgischen Feiern des Ferienkollegs.....	316

1.3.7	»Nächstes Jahr in Klein-Jerusalem – im Heydevelthof!« – zur Bedeutung des Ferienkollegs für seine Teilnehmerinnen und Teilnehmer	323
1.3.8	»Das war das Ende einer Epoche« – zum Ortswechsel und Ende des Ferienkollegs	327
1.4	»Unvergleichlich intensive Form des Studiums und der Begegnung« – die Christlich-Jüdische Sommeruniversität in Berlin	332
1.4.1	»Auf der Grundlage persönlicher Beziehungen« – wie alles begann..	333
1.4.2	»Es war ein theologischer Diskurs« – zu Struktur und Entwicklung der Sommeruniversität	344
1.4.3	»Es war euphorisierend« – zur Gesprächskultur und Atmosphäre der Sommeruniversität	354
1.4.4	»Weil plötzlich das Erste Testament ganz anders anfang zu leuchten« – zur Themenwahl und Bibelrezeption	360
1.4.5	»Es waren so wenige Juden dort« – zu den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Sommeruniversität	368
1.4.6	»Eine sehr internationale Atmosphäre« – zu den Lehrenden der Sommeruniversität	375
1.4.7	»Ein Rabbi auf der Kanzel« – zum Gottesdienst der Sommeruniversität	389
1.4.8	»Das hat mich so beflügelt« – zur Bedeutung der Sommeruniversität für ihre Teilnehmerinnen und Teilnehmer.....	397
2.	Der Dialogprozess aus der Teilnehmendenperspektive.....	402
2.1	Motive für die Teilnahme	402
2.1.1	Aus christlicher Perspektive.....	402
2.1.2	Aus jüdischer Perspektive	411
2.2	Aspekte des Dialogprozesses an der Basis	422
2.2.1	Zur »deutsch-jüdischen« Begegnung	424
2.2.2	Zum »jüdisch-christlichen« Dialog.....	431
2.2.3	Zum gemeinsamen Studium der Bibel	435
2.3	Biblische Lernfelder – biblische Inspirationen	440
2.4	»Biblische Freundschaft« – persönliche Beziehungen entstehen.....	449
2.5	Wie kann der Dialog gelingen? Versuch einer Kriteriologie.....	452
2.5.1	Wissen über die eigene Tradition – Verankertsein in der eigenen Tradition.....	455

2.5.2	Respekt vor der Tradition der anderen/des anderen – keine Mission	456
2.5.3	Interesse – Neugier – Offenheit	459
2.5.4	Akzeptanz von Unterschieden	460
2.5.5	Vertrauen aufbauen.....	462
2.5.6	Ehrlichkeit und Authentizität	463
2.5.7	Der anderen/dem anderen zuhören	465
2.5.8	Veranstaltungen »jüdisch-christlich« vorbereiten	466
2.6	Wie soll der Dialog weitergehen? Wünsche für die Zukunft	468
2.6.1	Der Wunsch nach einer Fortsetzung auf allen Ebenen	468
2.6.2	Der Wunsch nach einer stärkeren Beteiligung der jungen Generation und nach Zukunftsorientierung	471
2.6.3	Der Wunsch nach größerer Breitenwirkung.....	473
2.6.4	Der Wunsch nach stärkerer jüdischer Beteiligung.....	475
2.6.5	Der Wunsch nach mehr Begegnung.....	478
2.6.6	Der Wunsch nach christlichem Wissen über die Bezüge des Neuen Testaments zur Bibel Israels	479
2.6.7	Der Wunsch nach Lektüre des Neuen Testaments im »jüdisch- christlichen« Dialog	480
2.6.8	Der Wunsch nach einer selbstkritischeren Reflexion christlicher Textauslegung und Theologie.....	481
2.6.9	Der Wunsch nach der Selbstverständlichkeit alttestamentlicher Lesungen in christlichen Gottesdiensten.....	483
2.6.10	Der Wunsch nach neuen Vermittlungswegen	484
2.6.11	Der Wunsch nach interreligiösen Freundschaften	485
2.6.12	Der Wunsch, Heiligkeit in anderen Religionen zu entdecken und sich davon inspirieren zu lassen.....	486
2.6.13	Der Wunsch nach gegenseitiger religiöser Befruchtung	486
2.6.14	Der Wunsch nach mehr Offenheit gegenüber Jüdinnen und Juden	487
2.6.15	Der Wunsch nach Nichtinstrumentalisierung des Judentums	487
2.6.16	Das Wunsch nach gemeinsamer Verbesserung der Welt	488
2.6.17	Der Wunsch, dass der »jüdisch-christliche« Dialog nicht durch den Dialog mit dem Islam verdrängt wird.....	489

III. Zusammenfassung und Ergebnisse.....	491
1. Der Dialog in der Erinnerung – die Erinnerung im Dialog.....	492
2. Der Dialog mit der Bibel – die Bibel im Dialog	493
3. Der Dialog als Begegnung – Begegnung im Dialog	495
IV. Nachwort.....	499
V. Anhang.....	503
1. Programme der »jüdisch-christlichen« Basisinitiativen.....	503
1.1 Internationale Jüdisch-Christliche Bibelwoche in Georgsmarienhütte (seit 2004).....	503
1.2 Österreichische Christlich-Jüdische Bibelwoche in Graz (1982–2007).....	508
1.3 Christlich-Jüdisches Ferienkolleg in Nettetal, Aachen und Baesweiler- Puffendorf (1983–2012)	522
1.4 Christlich-Jüdische Sommeruniversität in Berlin (seit 1987)	547
2. Quellenverzeichnis.....	562
2.1 Schriftliche Quellen.....	562
2.2 Mündliche Quellen – Oral-History-Interviews	564
3. Literaturverzeichnis.....	567
3.1 Sekundärliteratur	567
3.2 Medienbeiträge	587
3.3 Publikationen im Internet	588

I. Einleitung

Für die Gegenwart und für alle Zeiten sind wir vor eine Wahl gestellt: »Siehe, ich habe vor dich hingestellt an diesem Tage das Leben und das Gute und den Tod und das Böse. Damit befehle ich euch heute, den Herrn, euren Gott zu lieben, auf seinen Wegen zu wandeln und seine Gebote zu halten« [vgl. Dtn 30,15f.].

Wir haben einen freien Willen. Darum haben wir eine Entscheidung zu treffen in jedem Augenblick unseres Lebens: Gutes zu tun oder Übles zu tun, das Leben zu stützen oder es nicht zu unterstützen. Wir alle waren am Berg Sinai; wir alle sind vor die Wahl gestellt.³

Am 29. August 1970 hielt der britische Rabbinatsstudent Daniel Smith im Rahmen der zweiten *Jüdisch-Christlichen Bibelwoche* in Bendorf am Rhein die Ansprache zum Schabbat. Der Tora-Wochenabschnitt stammte in dieser Woche aus Dtn 30. Fast hundert Menschen nahmen an diesem Schabbatmorgengottesdienst teil; vorwiegend waren es Christinnen und Christen katholischer und evangelischer Konfession, in der Mehrzahl Frauen, altersmäßig gestreut vom Gymnasialalter bis hin zur rüstigen Achtzigerin. Unter den verhältnismäßig wenigen Männern fanden sich Studenten, Pfarrer, Ordensleute und Religionslehrer. Gemeinsam mit jungen Juden aus Großbritannien, aus den USA und aus den Niederlanden waren sie zusammengekommen, um an der Schabbatliturgie der Bibelwoche teilzuhaben.⁴ Der vorgegebene Wochenabschnitt brachte die zwei diametralen Dimensionen des menschlichen Handelns auf den Punkt: das Gute oder das Böse zu wählen, lebensfördernd oder lebenszerstörend zu handeln. Ob Zufall oder nicht: Dieser Abschnitt, in dessen Kontext der Prediger Daniel Smith alle Anwesenden stellte, scheint nicht zuletzt auch das Verhältnis des Christentums zum Judentum widerzuspiegeln – lange Zeit eine unheilvolle Geschichte auf Kosten und zulasten des Judentums.

Im Deutschland der beginnenden 1970er Jahre, 25 Jahre nach Ende des Zweiten Weltkrieges, 25 Jahre nach der Schoah, wählten Christinnen und Christen, Jüdinnen und Juden den Weg des Lebens. Sie feierten den Schabbat und

³ Daniel Smith, Ansprache im Sabbatgottesdienst, 2. Jüdisch-Christliche Bibelwoche vom 23. bis 30.8.1970, in: Landeshauptarchiv Koblenz, Außenstelle Rommersdorf, Best. 655,64, Nr. 3819, 21f., 21.

⁴ Vgl. Ruth Ahl, Die Frage nach dem gemeinsamen Abraham. Von einer jüdisch-christlichen Studienwoche in Bendorf, in: Christ in der Gegenwart 22 (18.10.1970) 42, 333f., 333.

den Sonntagsgottesdienst und luden einander dazu ein, gemeinsam lasen sie in der Hebräischen Bibel, gemeinsam verbrachten sie eine Sommerwoche, teilten Alltag und Gebetszeiten miteinander. Kein Wunder, dass dies vielen daran Beteiligten wie ein Wunder anmutete. Die Begründerinnen und Begründer der Bendorfer Bibelwoche setzten damit ein Zeichen, das beispielgebend für andere war. Weitere Initiativen etablierten sich in den folgenden Jahrzehnten in Deutschland und Österreich. Es sind diese beiden Länder, die im Fokus der vorliegenden Arbeit stehen. Neben der *Jüdisch-Christlichen Bibelwoche* von Bendorf, die 2004 nach Georgsmarienhütte übersiedelte, werden die *Österreichische Christlich-Jüdische Bibelwoche* von Graz, die für den österreichischen Kontext ebensolchem Pioniercharakter hatte wie die Bibelwoche von Bendorf für Deutschland, sowie das *Christlich-Jüdische Ferienkolleg* der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen und die *Christlich-Jüdische Sommeruniversität* des Instituts Kirche und Judentum in Berlin im Zentrum stehen. Sie alle sind Pionierinitiativen der »jüdisch-christlichen« Begegnung und des »jüdisch-christlichen« Neubeginns der Nachkriegszeit.

1. Zielsetzung, politische Dimension und Aufbau der Arbeit

Als »das wichtigste Ereignis« des 20. Jahrhunderts bezeichnete der israelische Schriftsteller Yoram Kaniuk im Jahr 1991 den »jüdisch-deutschen« Dialog.⁵ Was für den »jüdisch-deutschen« Dialog im Speziellen gilt, trifft – so meine ich – auch für den »jüdisch-christlichen« Dialog im Allgemeinen zu. Warum das so ist, steht außer Frage: Beinahe 2000 Jahre lang gebärdete sich das aus dem Judentum hervorgegangene Christentum immer wieder antijüdisch – mit fatalen und letalen Konsequenzen für Jüdinnen und Juden über Jahrhunderte hinweg. Die Judenfeindschaft der Kirche, erwachsen aus der »Gottesmordbeschuldigung« und der propagierten Ablösung Israels als von Gott erwähltes Volk durch die neu entstandene christliche Gemeinschaft, lieferte eine wesentliche Grundlage für die Diskriminierung, Vertreibung und Ermordung von jüdischen Menschen in vielen Teilen Europas. Phasen friedlicher Koexistenz, die es zweifellos durch alle Jahrhunderte auch gab, wurden immer wieder jäh durch Pogrome beendet. Der theologisch unterfütterte Antijudaismus lieferte schließlich das Fundament für den im 19. Jahrhundert aufkommenden »Rassenantisemitismus«. Im 20. Jahrhundert sprengte der Nationalsozialismus alles bisher an Judenfeindschaft Gekanntes: War aus theologischer Perspektive die »Judenmission« das Ziel gewesen, war es im »Dritten Reich« die »Judenvernichtung«. In der NS-Vernichtungsmaschinerie wurden rund sechs Millionen europäische Jüdinnen und Juden ermordet.

⁵ Vgl. Yoram Kaniuk, Dreieinhalb Stunden und fünfzig Jahre mit Günter Grass in Berlin, in: Die Zeit 26 (21.6.1991), 53f., 54, online: <http://pdfarchiv.zeit.de/1991/26/dreieinhalb-stunden-und-fuenfzig-jahre-mit-guenter-grass-in-berlin.pdf> (Stand: 20.1.2015).

Dass nach 1945, nach Auschwitz, ein Neubeginn des »jüdisch-christlichen« Verhältnisses erfolgen konnte, grenzt an ein Wunder. Jüdinnen und Juden, viele davon Exilierte und Überlebende sowie deren Nachkommen, waren bereit, ihre Hand auszustrecken und mit Christinnen und Christen – *auch* in den beiden postnationalsozialistischen Ländern Deutschland und Österreich – ein Gespräch aufzunehmen. Von christlicher Seite erfolgte nach Kriegsende, wenngleich sehr langsam, eine Abkehr von der traditionellen antijüdischen Substitutionstheologie hin zu einer positiven, bejahenden Haltung gegenüber dem jüdischen Volk und seiner bleibenden Erwählung sowie gegenüber der Hebräischen Bibel als »Eigenwort mit Eigenwert« (Erich Zenger). Die Kirchen gaben offizielle Erklärungen zum Judentum ab, gestanden ihre Mitschuld an den Verbrechen des NS-Regimes ein, riefen zum Kampf gegen Antisemitismus auf und distanzieren sich allmählich von der »Judenmission«.

Als gemeinsames Grunddokument beider Gemeinschaften wurde die Hebräische Bibel zur zentralen, verbindenden Gesprächsgrundlage. »Die Bibel ist das, was eint«⁶ – dies kann als zentraler Leitsatz der »jüdisch-christlichen« Begegnung gelten. Auf Grundlage der Hebräischen Bibel – im Judentum der *Tanach*, im Christentum das *Alte Testament* – etablierten sich »jüdisch-christliche« Gesprächsinitiativen an der Basis. Jüdinnen und Juden, Christinnen und Christen kamen in Deutschland und Österreich zusammen, um gemeinsam biblische Texte zu studieren und miteinander zu lernen. Die Vergangenheit, deren Aufarbeitung eine wesentliche Triebfeder für den Dialog darstellte, war lange Zeit ein stets präsenter Faktor und ist es teilweise bis heute. Die Bibel als gemeinsame Gesprächsgrundlage war nur vordergründig zentral – tatsächlich lieferte sie gleichsam den Vorwand, ein Alibi, damit die historisch so belastete Begegnung Realität werden konnte. Engagierte Frauen und Männer aus Judentum und Christentum leiteten in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts damit eine neue Epoche ein – die Ära des »jüdisch-christlichen« Dialogs. Lokale Initiativen schufen Ankerpunkte eines erneuerten »jüdisch-christlichen« Verhältnisses an der Basis, und partiell wurde die »jüdisch-christliche« Begegnung Wirklichkeit.

Ungeachtet der Erfolgsgeschichte des »jüdisch-christlichen« Dialogs – zweifellos ein Meilenstein des 20. Jahrhunderts – darf jedoch nicht vergessen werden, dass das »jüdisch-christliche« Gespräch sowohl im Christentum als auch im Judentum stets ein Randthema, ein Minderheitenprogramm war und bis heute geblieben ist. Nicht umsonst ist größere Breitenwirkung ein Wunsch vieler am Dialog Beteiligter. Die »jüdisch-christliche« Begegnung hat viele Phasen durchlaufen, ist gereift, hat sich weiterentwickelt. Sie hat aber auch Brüche und Rückschläge erfahren. Einige der Dialoginitiativen an der Basis wurden eingestellt – der »jüdisch-christliche« Dialog ist bis heute fragil geblieben. Auch der

⁶ Interview der Verfasserin mit Dr. Annette Böckler, London, 6.2.2013.

Kampf gegen den Antisemitismus in seinen unterschiedlichen Ausprägungen⁷ ist im 21. Jahrhundert keineswegs obsolet geworden – im Gegenteil. Angriffe auf jüdische Menschen häufen sich wieder in erschreckendem Maße. Drei von vier in der Europäischen Union lebenden Jüdinnen und Juden gaben im November 2013 – 75 Jahre nach der Reichspogromnacht – im Rahmen einer Befragung der Europäischen Grundrechtsagentur (FRA) an, dass Antisemitismus in ihrem Land im Laufe der letzten fünf Jahre zugenommen hat. Immer mehr jüdische Menschen überlegen, Europa den Rücken zu kehren und nach Israel zu emigrieren.⁸ Politik und Kirchen stehen in der Verantwortung, den sich in alter und neuer Gestalt zeigenden Formen des Antisemitismus entgegenzuwirken.

Miteinander zu lernen, voneinander zu lernen und vor allem einander kennen zu lernen – all dies sind Elemente des »jüdisch-christlichen« Gesprächs. Ihm wohnt die Kraft inne, bis heute vorhandene antijüdische Klischees wirksam zu konterkarieren und einen gemeinsamen Neuanfang zu ermöglichen. Der Schlüssel dazu ist oftmals die persönliche Begegnung. Welches Verwandlungspotential der »jüdisch-christlichen« Begegnung innewohnt, möge exemplarisch eine Erinnerung der US-amerikanischen Rabbinerin Lisa Goldstein illustrieren, die in den 1980er Jahren, noch in Zeiten der DDR, ein Semester lang in Rostock studierte:

Ein kleines Beispiel [...]: Ich denke an meine Freundin, als ich damals in Rostock war, jetzt ist sie ein bisschen wie eine Schwester für mich [...]. Als wir uns kennen gelernt hatten, hatte sie sehr viele antisemitische Meinungen, weil sie nichts wusste. Sie meinte, dass alle Juden reich sind und viel beeinflusst haben und so weiter. Ich denke, sie hat mich kennen gelernt, und wir wurden Freundinnen, und langsam hat sie angefangen, nach ihrer Meinung zu fragen. Was ist das eigentlich, woher kommt das und warum und vielleicht stimmt das gar nicht? Damals in der DDR hat man sehr viel über die Juden gelernt, den Holocaust und so weiter, das wusste sie. Aber es ist eine Sache im Kopf zu wissen, aber es ist eine andere Sache

⁷ In der sozialwissenschaftlichen und historischen Antisemitismusforschung werden fünf Ausprägungen von Antisemitismus unterschieden: der religiös-antijudaistische, der rassistische, der sekundäre/Schuld abwehrende, der antizionistische/antiisraelische und der islamistische Antisemitismus. Diese Artikulationsformen von Antisemitismus sind nicht im Sinne einer Hierarchie zu verstehen; die Differenzierung beschreibt lediglich unterschiedliche Varianten im Ausdruck, nicht aber in der Substanz. Wenn auch in unterschiedlichen Phasen der Geschichte entstanden, existieren bis heute alle fünf Ausdrucksformen des Antisemitismus, zum Teil mit wechselseitigen Überschneidungen. Vgl. Samuel Salzborn, Israelkritik oder Antisemitismus? Kriterien für eine Unterscheidung, in: *KuI* 28 (2013) 1, 5–16, 9.

⁸ Vgl. Anna Gabriel: Antisemitismus in der EU steigt wieder stark an, in: *Die Presse* (9.11.2013), 2.

im Herzen zu wissen. Ich denke, eine persönliche Beziehung macht es so, dass man wirklich im Herz wissen kann.⁹

Das Ziel dieser Arbeit ist es, die verwandelnde Kraft des »jüdisch-christlichen« Dialogs nach 1945 sichtbar zu machen, und zwar aus der Perspektive seiner Akteurinnen und Akteure an der Basis. Rabbinerin Lisa Goldstein war durch ihre Teilnahme an der *Christlich-Jüdischen Sommeruniversität* von Berlin eine von ihnen. Frauen und Männer aus Judentum und Christentum unterschiedlicher Generationen, Berufe und Herkunftsländer machten in den letzten Jahrzehnten in Deutschland, Österreich und andernorts das möglich, was Yoram Kaniuk zu Recht als das wichtigste Ereignis des 20. Jahrhunderts bezeichnet hat – den »jüdisch-deutschen« bzw. den »jüdisch-christlichen« Dialog.

Vier ausgewählte Dialoginitiativen¹⁰ in Deutschland und Österreich stehen im Zentrum der vorliegenden Arbeit: Es sind dies die *Jüdisch-Christliche Bibelwoche* in Bendorf am Rhein (1969–2003) bzw. in Georgsmarienhütte (seit 2004), die *Österreichische Christlich-Jüdische Bibelwoche* in Graz (1982–2007),

⁹ Skype-Interview der Verfasserin mit Rabbinerin Lisa Goldstein, New York, 11.2.2013.

¹⁰ Es handelt sich um eine exemplarische Auswahl an »jüdisch-christlichen« Dialoginitiativen, die sowohl nach Kriterien der regionalen Streuung im deutschsprachigen Raum als auch nach der überregionalen Bedeutung dieser Studienformate erfolgt ist. Keinesfalls soll unerwähnt bleiben, dass sich in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg und bis heute ebenso weitere wegweisende Dialoginitiativen etablierten und etablieren. Ich verweise etwa auf die seit 1978 bestehenden *Toralernwochen*, eine Veranstaltung der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, die in einem dreijährigen Rhythmus in folgenden Formen stattfindet: als Tagung mit mehreren Lerngruppen an unterschiedlichen Orten in Württemberg, als Lernwoche in Bad Boll, im Rahmen derer die Lehrenden einzelne Gemeinden besuchen, und, drittens, als Lernwoche in Israel. Vgl. *Toralernwochen*, in: <http://www.agwege.de/toralernwochen/> (Stand: 21.4.2015). Seit 1986 besteht zudem die *Christlich-Jüdische Bibelstudienwoche* in Seckach-Klinge, die in Anlehnung an den *Denkendorfer Kreis* für die badische Landeskirche mit dem *Freundeskreis Kirche und Israel* ins Leben gerufen wurde. Vgl. Rolf Pfeffer, Sch'ma Israel – Höre Israel. 25 Jahre christlich-jüdische Studienwoche in Seckach-Klinge (Karlsruhe, 10.8.2011), in: http://www.ekiba.de/html/aktuell/aktuell_u.html?t=f4c8e5d98d9226a6539a7b5a6c30169e&&cataktuell=&m=31&artikel=2409&stichwort_aktuell=&default=true (Stand: 21.4.2015). Als Neugründung im Feld des »jüdisch-christlichen« Gesprächs sei auf die im Jahr 2009 vom *Koordinierungsausschuss für christlich-jüdische Zusammenarbeit* in Wien ins Leben gerufene *Mitteleuropäische christlich-jüdische Bibelwoche* verwiesen, die sich als Begegnungsinitiative im Donauraum versteht und in Kőszeg/Güns, Ungarn, im Zwei-Jahres-Rhythmus stattfindet. Seit 2015 trägt die Veranstaltung den Titel *Mitteleuropäische christlich-jüdische Tora-Studientage*. Vgl. Markus Himmelbauer, Genesis – Bereschit: Dritte mitteleuropäische christlich-jüdische Bibelwoche, in: <http://www.christenundjuden.org/berichte/483-genesis-bereschit-dritte-christlich-juedische-bibelwoche> (Stand: 21.4.2015) u. Bereschit: Abraham und Sara. 4. Mitteleuropäische christlich-jüdische Tora-Studientage, in: <http://www.christenundjuden.org/termine/details/430-4-mitteleuropaeische-tora-studientage> (Stand: 21.4.2015).

das *Christlich-Jüdische Ferienkolleg* in Nettetal, Aachen und Baesweiler-Puffendorf (1983–2012) sowie die *Christlich-Jüdische Sommeruniversität* in Berlin (seit 1987). Mithilfe einer historisch-theologischen Verortung werden Genese, Entwicklung und Bibelrezeption dieser dialogischen Bildungsformate analysiert. Sowohl schriftliche Quellenbestände als auch leitfadenorientierte *Oral-History-Interviews* mit Initiatorinnen und Initiatoren, Vortragenden und Teilnehmenden dieser Initiativen dienen als Grundlage von deren Charakterisierung.

Bevor die vier ausgewählten Dialoginitiativen konkret in das Blickfeld rücken, gilt es, in einem einleitenden Kapitel Fragen der Hermeneutik und Methodik sowie Aspekte der »jüdisch-christlichen« Beziehungsgeschichte vor und nach 1945 als Hintergrundfolie der »jüdisch-christlichen« Begegnung an der Basis zu beleuchten. Zunächst widmet sich ein Abschnitt unter der Überschrift »Hermeneutisch-methodische Aspekte« der terminologischen Fragestellung »Was bedeutet ›Dialog‹?« und begründet darüber hinaus die Präferenz der vorliegenden Arbeit für den Gebrauch der Adjektivverbindung »jüdisch-christlich« anstelle der ebenfalls gebräuchlichen Variante »christlich-jüdisch«. Der theoretischen Grundlegung der Bibelrezeption im Dialogprozess an der Basis – ein Kernstück des gemeinsamen Lernens – ist ein weiterer Abschnitt des Einleitungsteils gewidmet. In methodischer Hinsicht gilt es weiters, das Feld *Erinnerung* und *Oral History*, eine wesentliche empirische Quellengrundlage dieser Arbeit, auszuleuchten. Der Abschnitt zur Analyse von leitfadenorientierten thematischen Interviews wird ferner die praktischen Aspekte der Interviewführung und -auswertung in den Blick nehmen.

Ebenfalls im Rahmen der Einleitung geht der Passus »Ein Blitzlicht auf eine unheilvolle Geschichte: Christentum und Antijudaismus« in skizzenhafter Form wesentlichen Ausprägungen der judenfeindlichen Haltung der Kirchen und der Theologie von der Antike bis ins 20. Jahrhundert nach. Ausgehend von der Zäsur der Schoah beleuchtet der anschließende Teil Etappen und Aspekte des theologischen Neuaufbruchs nach 1945. Im Fokus stehen dabei offizielle Verlautbarungen und Erklärungen der Katholischen Kirche und der Evangelischen Kirchen in Deutschland und Österreich sowie im Hinblick auf die Katholische Kirche thematisch relevante vatikanische Dokumente, allen voran die Konzilserklärung *Nostra Aetate*. Zudem führt dieser Teilbereich mit einer Skizzierung der Herausforderungen aktueller Aspekte des Antisemitismus weiter bis in die Gegenwart. Nicht zuletzt gilt das die Einleitung beschließende Teilkapitel einer viel beachteten jüdischen Antwort auf die christlichen Neupositionierungen nach dem Zweiten Weltkrieg: der Erklärung *Dabru emet*.

Der Hauptteil der Arbeit steht im Zeichen der Praxis des »jüdisch-christlichen« Dialogs an der Basis in Deutschland und Österreich. Jeder der vier ausgewählten »jüdisch-christlichen« Studienwochen ist ein ausführliches Kapitel gewidmet, das der historisch-theologischen Verortung der Initiativen nachgeht. Beleuchtet werden jeweils ihre Entstehung, ihre Entwicklung, gegebenenfalls ihre örtliche Veränderung oder – in zwei Fällen – ihr Ende, ihre jeweilige the-

matische und strukturelle Ausrichtung, Aspekte ihrer Bibelrezeption im Kontext der jüdischen und christlichen Schriftauslegung, Charakteristika der Teilnehmenden, das liturgische Angebot, das Erleben der Gesprächsatmosphäre, die unterschiedlichen Dimensionen der dialogischen Begegnung sowie die Bedeutung der Dialoginitiativen für ihre Teilnehmenden. Sowohl schriftliche als auch mündliche Quellen werden diese Aspekte multiperspektivisch erschließen.

Zur Quellenlage ist anzumerken, dass sich diese für die ausgewählten Dialogformate sehr unterschiedlich gestaltet. Während Veranstaltungsprogramme und -beschreibungen sowie Teile der Planungskorrespondenz bei allen vier Initiativen archiviert wurden, ist die Lage in Bezug auf Eröffnungsansprachen, Vorträge oder Berichte höchst heterogen. Während etwa für die *Jüdisch-Christliche Bibelwoche* von Bendorf und Georgsmarienhütte nahezu das schriftliche Gesamtkonvolut archiviert ist und dieses für die Bendorfer Zeit bereits von Daniela Koeppler in ihrer im Jahr 2010 publizierten Dissertation¹¹ ausführlich dokumentiert wurde, sind die drei jüngeren Dialoginitiativen bisher gänzlich unerforscht. Archivarisch liegen hier nur teilweise Vortragsunterlagen, Ansprachen oder Berichte vor. Im Falle der Berliner *Christlich-Jüdischen Sommeruniversität* erwiesen sich etwa die ausführlichen Jahresberichte des *Instituts Kirche und Judentum* als hilfreich. Zudem konnten für alle vier Dialoginitiativen Zeitungs- und Zeitschriftenartikel mit Berichten zu einzelnen Veranstaltungen auffindig gemacht und einbezogen werden.

Einerseits aufgrund der teilweise lückenhaften Quellenlage und andererseits infolge der Fokussierung der vorliegenden Arbeit auf die Teilnehmendenperspektive erwiesen sich themenorientierte *Oral-History*-Interviews als unverzichtbar. Viele der Forschungsfragen hätten ohne die Bereitschaft von Akteurinnen und Akteuren der vier Dialoginitiativen, ihre Erinnerungen und Wahrnehmungen zu teilen, nicht beantwortet werden können. Während im Kapitel zur Geschichte und zur Bibelrezeption der vier Dialogformate schriftliche und mündliche Quellen, ergänzt durch Sekundärliteratur, zu einer Gesamtdarstellung ineinanderfließen (Kapitel 7), legt der Abschnitt mit dem Titel »Der Dialogprozess aus der Teilnehmendenperspektive« (Kapitel 8) noch stärker den Fokus auf die Ergebnisse der Interviews. Zu sechs ausgewählten – sowohl geschichtliche und gegenwärtige Aspekte als auch Zukunftsperspektiven des Dialogs einbeziehenden – Themenbereichen geben Teilnehmerinnen und Teilnehmer Einblick in ihre persönlichen Wahrnehmungen, Erfahrungen und Einschätzungen: 1. zu ihrer Motivation für die Partizipation am »jüdisch-christlichen« Gespräch, 2. zu Elementen des Dialogs an der Basis, gegliedert anhand des von Rabbiner Jonathan Magonet formulierten Dreiklangs »deutsch-jüdische Begegnung → jüdisch-christlicher« Dialog – gemeinsames Studium der Bibel, 3. zu

¹¹ Vgl. Daniela Koeppler, *Zelte der Begegnung. Geschichte und theologische Bedeutung der »Ständigen Konferenz von Juden, Christen und Muslimen in Europa« und der »Internationalen Jüdisch-Christlichen Bibelwoche«*, Frankfurt a. M. 2010.

ihren persönlichen Lernerträgen und Inspirationen aus der gemeinsamen Bibellektüre, 4. unter dem Titel »Biblische Freundschaften«, ein von Ekkehard Stegemann geprägter Terminus, zum Entstehen freundschaftlicher Beziehungen aus der dialogischen Begegnung, 5. zu Kriterien, die aus der Teilnehmendenperspektive für das Gelingen des »jüdisch-christlichen« Dialogs als essentiell erachtet werden, sowie 6. zu Wunschvorstellungen für die Zukunft des Dialogs.

Ein zusammenfassendes Resümee bündelt schließlich die Ergebnisse der Arbeit und unternimmt den Versuch einer Schlussbilanz. Der Anhang bietet einen tabellarischen Überblick über die Themen sowie die Referentinnen und Referenten der vier »jüdisch-christlichen« Dialoginitiativen und beinhaltet zudem das Quellen- und Literaturverzeichnis.

Mosaikstein für Mosaikstein werden die folgenden Kapitel versuchen, aus einem Konvolut an schriftlichen und mündlichen Einzelteilen ein möglichst vollständiges und buntes Bild des »jüdisch-christlichen« Dialoggeschehens in den vier ausgewählten Basisinitiativen zu zeichnen.

2. Hermeneutisch-methodische Aspekte

Essentielle Begriffe dieser Arbeit, wie der Terminus *Dialog* und die Adjektivverbindung *jüdisch-christlich*, bedürfen aufgrund ihrer vielseitigen und vielschichtigen Verwendungsweise einer hermeneutischen Klärung. Das folgende Kapitel wird die diesbezügliche Terminologie erörtern und die für die vorliegende Studie gewählten sprachlich-semantischen Entscheidungen offenlegen. Darüber hinaus werden methodisch-hermeneutische Aspekte des Forschungsbereichs Rezeptionsgeschichte, insbesondere der Bibelrezeption, und des Themenfeldes Erinnerung, Gedächtnis und *Oral History*, einschließlich ihrer Analyse, einführend erläutert und in den Kontext dieser Arbeit gestellt.

2.1 Was bedeutet »Dialog«?

Der Begriff *Dialog* ist facettenreich und schillernd. Er ist sowohl in der Alltagssprache als auch im wissenschaftlichen Diskurs verankert – oder, um es prägnant zu formulieren: »Dialog ist heute in aller Munde«. ¹² Eine Fülle an Monographien, Sammelbänden und Artikeln widmet sich aus unterschiedlichen Disziplinen dem Phänomen des Dialogs. Der Terminus selbst ist ein Lehnwort aus dem Griechischen, das sich vom altgriechischen Substantiv *διάλογος* ableitet und *Unterredung*, *Gespräch* bedeutet. ¹³ Insbesondere drei Denkrichtungen setzen sich mit den Bedeutungsdimensionen des Dialogs auseinander: zum Ers-

¹² Udo Stenz, *Dem Logos zuhören. Anregungen für eine Theologie des Dialogs*, Würzburg 2013, 13.

¹³ Vgl. Wilhelm Gemoll/Karl Vretska (Bearb.), *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, Wien ⁹1997, 202.

ten die Dialogphilosophie, die von ihren bekanntesten Vertretern, den jüdischen Philosophen Franz Rosenzweig und Martin Buber, geprägt wurde, zweitens eine von Sigmund Freud ausgehende Richtung, die den Dialog als therapeutische Methode einsetzt, sowie zum Dritten Disziplinen, die den Dialog als strukturgebendes Element der sozialen und politischen Kommunikation interpretieren.¹⁴ Nach Emmanuel Lévinas, der an die Dialogische Philosophie Bubers und Rosenzweigs anknüpft, ist Dialog »das Gespräch, das die Menschen von Angesicht zu Angesicht miteinander führen; in Rede und Gegenrede sprechen sie sich gegenseitig an und tauschen Aussagen und Einwände, Fragen und Antworten aus.«¹⁵

Nach dieser Definition kann Dialog nicht abstrakt durch Institutionen geführt werden, sondern nur konkret durch Menschen, die einander begegnen und miteinander in Austausch treten. Eben solches gilt für den Dialog der Religionen. Für das »jüdisch-christliche« Gespräch brachte der jüdische Religionsphilosoph und Dialogpionier Schalom Ben-Chorin diesen Sachverhalt bereits 1972 zur Sprache: »Judentum und Christentum können nicht miteinander sprechen, da die ›Tümer‹ überhaupt nicht reden können.«¹⁶ Unter Dialog versteht man somit gemeinhin ein Gespräch zwischen zwei oder mehreren Personen.¹⁷ Die Verwendung des Terminus *Dialog* für das bewusst beabsichtigte interreligiöse Gespräch geht auf Martin Bubers grundlegende Schrift *Zwiesprache*¹⁸ zurück, die den Begriff wegbereitend einführte.¹⁹ Buber unterschied darin drei verschiedene Arten von Dialog: erstens den »echten« Dialog, der sich sowohl im Gespräch als auch im Schweigen manifestieren kann und dadurch gekennzeichnet ist, dass alle am Gespräch Teilnehmenden den anderen oder die andere in »ihrem Dasein und Sosein« ernst nehmen und »lebendige Gegenseitigkeit« entsteht; zum Zweiten den »technischen« Dialog, der den Zweck der »sachlichen Verständigung« hat; sowie drittens »den dialogisch verkleideten Monolog«, der

¹⁴ Vgl. Pierre Lenhardt, Auftrag und Unmöglichkeit eines legitimen christlichen Zeugnisses gegenüber den Juden. Eine Untersuchung zum theologischen Stand des Verhältnisses von Kirche und jüdischem Volk, Studien zu jüdischem Volk und Christentum 1, Berlin 1980, 14.

¹⁵ Vgl. Emmanuel Lévinas, Dialog, in: Robert Scherer (Hrsg.) Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 1 (Enzyklopädische Bibliothek), Freiburg i. Br. 1981, 61–85, 64.

¹⁶ Schalom Ben-Chorin, Das christlich-jüdische Gespräch, in: Nazareth-Gruß 4 (1972), o. S. Zum Sachverhalt vgl. auch Rachel M. Herweg, Anmerkungen zum christlich-jüdischen/jüdisch-christlichen Gespräch aus jüdischer Sicht, in: Katja Kriener/Bernd Schröder (Hrsg.), Lernen auf Zukunft hin. Einsichten des christlich-jüdischen Gesprächs – 25 Jahre »Studium in Israel«, Neukirchen-Vluyn 2004, 25–33, 30f.

¹⁷ Vgl. Henrik M. Vroom, Art. Dialog. III. Fundamentaltheologisch, in: RGG⁴, Bd. 2, 2007, 817f., 817.

¹⁸ Vgl. Martin Buber, *Zwiesprache*, in: Ders.: Das dialogische Prinzip, Gütersloh 1929, 139–196 (Erstdruck 1929).

¹⁹ Vgl. Kenneth Cracknell, Art. Dialogue, in: Edward Kessler/Neil Wenborn (Hrsg.), *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2005, 124–126, 124f.

nicht die Konversation mit dem Gegenüber, sondern allein die eigene Selbstdarstellung beabsichtigt. Laut Buber realisiert sich die Idealform – der »echte Dialog« – nur selten.²⁰

Eine der allerersten Bedingungen des interreligiösen Dialogs ist, dass ihn gleichberechtigte Partnerinnen und Partner führen, die einander in ihrem Anderssein respektieren und nicht den Wahrheitsgehalt der jeweils anderen Glaubensüberzeugung in Abrede stellen. Ist heute vom »jüdisch-christlichen« Dialog die Rede, geschieht dies in bewusster Abgrenzung von den religiösen Zwangsdisputationen, die jahrhundertlang die »jüdisch-christliche« Geschichte prägten und deren Ziel die Judenbekehrung war.²¹ So bilanzierte der deutsch-jüdische Religionshistoriker Hans Joachim Schoeps in seinem erstmals 1937 – notgedrungen unter Ausschluss der Öffentlichkeit – publizierten und später verbotenen Werk *Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten*:

Neunzehn Jahrhunderte sind Juden und Christen nebeneinander durch die Welt gegangen. An Seitenblicken hat es wahrlich nicht gefehlt, aber zu dialogischen Gesprächen ist es nicht gekommen – und hat es freilich auch nicht kommen können.²²

Die Anfänge eines neuzeitlichen »jüdisch-christlichen« Gesprächs liegen in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg und sind nicht genau terminisierbar. Clemens Thoma, einer der führenden katholischen Dialogexponenten, setzt den Beginn einer ersten organisierten »jüdisch-christlichen« Zusammenarbeit um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert an. In Berlin erschien zu dieser Zeit die Wochenzeitung *Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus*, die einen jüdischen und christlichen Herausgeberkreis hatte.²³ Bereits Mitte des 19. Jahrhunderts hatte zudem die Hamburger Jüdin Johanna Goldschmidt den *Socialen Frauenverein* gegründet, der sich paritätisch aus acht jüdischen und acht

²⁰ Vgl. Buber, *Zwiesprache*, 166f. Zu weiteren zeitgenössischen Theoretikern des Dialogs, wie David Bohm, Raimon Panikkar, Abraham Joshua Heschel und Emmanuel Lévinas, siehe Stanisław Krajewski, *Die Philosophie des interreligiösen Dialogs und das Judentum*, in: *Dialog-DuSiach* 84 (Juli 2011), 19–35, 28–32.

²¹ Vgl. Jakob J. Petuchowski/Clemens Thoma, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung. Hintergründe – Klärungen – Perspektiven*, Neuausgabe, Freiburg i. Br. 1997, 35.

²² Hans Joachim Schoeps, *Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten*. Mit einem Nachwort von Edna Brocke, Königstein 1984, 147. Zu ungenutzten Dialogchancen in der Zeit von der Emanzipation des Judentums in Deutschland bis zur nationalsozialistischen Machtergreifung siehe Gerhart M. Riegner, *Verpaßte Chancen im christlich-jüdischen Dialog vor der Scho'a*, in: *KuI* 4 (1989) 1, 14–30.

²³ Vgl. Clemens Thoma, *Der jüdisch-christliche Dialog. Bilanz und Aussichten an der Jahrtausendwende*, in: *Judaica* 56 (2000), 76–89, 77.

christlichen Frauen zusammensetzte. Ein zentrales Ziel dieses außergewöhnlichen, nur in den Jahren 1848 und 1849 existierenden Vereines war es, Frauen aller Religionen und Stände ein Kennenlernen zu ermöglichen.²⁴

Die ersten, im Verlauf des 19. Jahrhunderts vereinzelt einsetzenden Bemühungen um eine »jüdisch-christliche« Zusammenarbeit kamen allerdings angesichts des zunehmenden Antisemitismus im Verlauf der Jahre 1914 bis 1918 wieder zum Stillstand. Erst gegen Ende des Ersten Weltkrieges zeigten sich Anzeichen für einen neu aufkeimenden »jüdisch-christlichen« Dialog. Seit damals finden sich spurenhafte Dialogversuche einzelner jüdischer und christlicher Persönlichkeiten, wie Franz Rosenzweig, Martin Buber,²⁵ Leo Baeck, Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth, Gertrud Luckner, Johannes Oesterreicher und anderer.²⁶ So sah Hans Joachim Schoeps Ansätze zu einem echten Dialog im Sinne Martin Bubers bereits im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts gegeben:

Im wirklichen Gespräch der neuen Zeit, das wirklich etwas Neues ist, ist aus dem »Gegner« ein »Partner«, aus dem »Monolog« ein »Dialog« geworden [...].²⁷

Als Gründungsjahre des »jüdisch-christlichen« Dialogs nach dem Zweiten Weltkrieg setzt Clemens Thoma die Jahre 1947 und 1948 an. 1947 fand auf dem Seelisberg in der Schweiz eine internationale und interreligiöse Konferenz statt, auf der zehn Thesen zur Überwindung des Antisemitismus in Kirchen und Schulen erarbeitet wurden. Sie wurden als die *Seelisberger Thesen* weithin bekannt. Im Jahre 1948 fanden drei Ereignisse statt, die der »jüdisch-christlichen« Begegnung neue Impulse gaben: die Gründung des Staates Israel, die Erklärung *Das christliche Verhalten gegenüber den Juden des Ökumenischen Rates der Kirchen* und der erste *Deutsche Katholikentag* der Nachkriegszeit, der eine »Wiedergutmachung im Rahmen des Möglichen« forderte. Als initiales Moment des »jüdisch-christlichen« Gesprächs nach der Schoah kann zudem auch der Prozess gegen Adolf Eichmann in Jerusalem (1961/1962) gelten.²⁸

Die Meinungen über die Gründungsdaten des »jüdisch-christlichen« Gesprächs nach 1945 sind nicht einhellig. Klar ist, dass die Tragödie der Schoah einen eindeutigen Wendepunkt für die christliche Theologie in ihrer Haltung

²⁴ Vgl. Inka Le-Huu, Johanna Goldschmidts Beitrag zur Begegnung jüdischer und christlicher Frauen in Hamburg (1847–1849), in: *Juden in Mitteleuropa* (2009), 40–47. Ich danke Dr. Larissza Hrotkó, Budapest, für den Hinweis auf das Engagement Johanna Goldschmidts.

²⁵ Zum Gespräch zwischen Martin Buber und dem protestantischen Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt siehe etwa Ekkehard W. Stegemann, Martin Buber and Karl Ludwig Schmidt: A Jewish-Christian Dialogue on the Eve of The Schoa, in: *European Judaism* 27 (1994) 1, 3–11.

²⁶ Vgl. Thoma, *Der jüdisch-christliche Dialog*, 77f.

²⁷ Schoeps, *Jüdisch-christliches Religionsgespräch*, 149.

²⁸ Vgl. Thoma, *Der jüdisch-christliche Dialog*, 78f.; vgl. dazu Marie-Hélène Fournier, *Entwicklung der Beziehungen zwischen Christen und Juden von 1973 bis 1983*, in: *Pro Mundi Vita* 95–96 (1983/1984), 1–56, 9f.

zum Judentum markierte, worauf ich an späterer Stelle noch ausführlicher hinweisen werde. Mit Clemens Thoma lässt sich resümierend zum allmählich einsetzenden »jüdisch-christlichen« Dialog festgehalten: »Er ist nicht überall gleichzeitig, in allen Fällen aber zu spät entstanden.«²⁹

Vielfach wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts versucht, Grundregeln für den interreligiösen Dialog im Allgemeinen und den »jüdisch-christlichen« Dialog im Speziellen zu erstellen, die das Gelingen eines echten, offenen Gesprächs erleichtern sollten.³⁰ Kriterien, die die Ermöglichungsbasis eines für beide Seiten zufriedenstellenden Dialoggeschehens darstellen, werden auch in dieser Arbeit entworfen werden.³¹ Pars pro toto für die Vielzahl an Dialogdefinitionen sei an dieser Stelle nur auf das Verständnis von Kardinal Franz König, einer Leitfigur des »katholisch-jüdischen« Dialogs in Österreich, verwiesen, der auf das Modell des »echten« Dialogs Bubers recurriert:

Echter Dialog muß ehrlich sein. Es darf keinerlei Hintergedanken geben. [...] Dialog ist nicht ein Versuch andere zu überreden oder zu bekehren – Zweck ist, den Gesprächspartner kennenzulernen und zu erkennen, warum er glaubt, was er glaubt.³²

Grundsätzlich sind zwei Ebenen der »jüdisch-christlichen« Beziehungen zu unterscheiden: zum einen die Ebene der offiziellen Beziehungen zwischen den Kirchen und der jüdischen Gemeinschaft, die ihre jeweilige Einstellung zur anderen Religion zu positionieren versuchen und ihre Haltung mittels öffentlicher Erklärungen darlegen, und zum anderen die Ebene der Beziehungen zwischen Basisgruppen, die einander niederschwellig begegnen.³³ Im Zentrum dieser Arbeit steht die zweite Ebene, der »jüdisch-christliche« Dialog an der Basis; der ersten Ebene wird durch eine Überblicksdarstellung evangelischer und katholischer Dokumente zum »jüdisch-christlichen« Verhältnis Rechnung getragen. Das Dialoggeschehen an der Basis ist nicht etwa als zweitrangig zur Dialogpolitik offizieller Stellen anzusehen – vielmehr sei mit der Sionsschwester Marie-Hélène Fournier der Pioniercharakter dieser Basisarbeit nachdrücklich festgehalten:

²⁹ Thoma, *Der jüdisch-christliche Dialog*, 79.

³⁰ Siehe etwa Dean M. Kelley/Bernhard E. Olson, *The Meaning and Conduct of Dialogue*, New York 1970, 7f.; Raimon Panikkar, *Die Spielregeln der religiösen Begegnung*, in: Ulrich Dehn (Hrsg.), *Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog*, Frankfurt a. M. 2008, 188–202; Leonard Swidler, *Grundregeln für den interreligiösen und interideologischen Dialog*, in: Ulrich Dehn (Hrsg.), *Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog*, Frankfurt a. M. 2008, 231–236; Claus Leggewie, *Dialogue? Thank You, No! Ten Commandments for Interfaith Dialogue*, in: *European Judaism* 37 (2004) 1, 103–110.

³¹ Vgl. dazu das Kapitel »Wie kann der Dialog gelingen? Versuch einer Kriteriologie«.

³² Franz König/Jacques Dupuis, *Unterwegs zu einem Dialog der Religionen*, in: *Stimmen der Zeit* 4 (2008), 232–244, 238.

³³ Vgl. Fournier, *Entwicklung der Beziehungen*, 5.

Im Grund darf man sagen, daß die durch diese Gruppen geschaffenen Beziehungen erst die Möglichkeit zu einem wirklichen Umdenken schaffen.³⁴

Neben den genannten Ebenen der interreligiösen Beziehungen lassen sich auch verschiedene Arten der interreligiösen Begegnung unterscheiden. Exemplarisch möchte ich auf das praktikable Vier-Formen-Modell des Dialogs verweisen, das im Jahr 1984 durch das vatikanische *Sekretariat für Nichtchristen* in seinem Dokument *Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission*³⁵ dargelegt und 1991 durch den *Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog* in seiner Instruktion *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi*³⁶ wiederholt wurde. Es beschreibt folgende Ausprägungsmöglichkeiten des Dialogs, die als miteinander verbunden gedacht werden und nicht im Sinne einer Rangordnung zu verstehen sind:

- a. den *Dialog des Lebens*, der das gelebte Miteinander im Alltag bezeichnet,
- b. den *Dialog des Handelns*, der eine Zusammenarbeit in den vielfältigen Bereichen der Gesellschaft beschreibt,
- c. den *Dialog des theologischen Austausches*, der insbesondere den Dialog zwischen Fachleuten ihrer jeweiligen Tradition charakterisiert, und
- d. den *Dialog der religiösen Erfahrung*, der das Teilen des spirituellen Reichtums mit seinen unterschiedlichen Ausdrucksformen umschreibt.³⁷

In den in dieser Arbeit untersuchten »jüdisch-christlichen« Basisinitiativen finden sich, wie die weitere Darstellung zeigen wird, analog zu diesem Modell insbesondere folgende drei Formen: der Dialog des Lebens, der durch gemeinsames Lernen und – vielfach – durch das Teilen des Alltags für den Zeitraum von mehreren Tagen Gestalt annimmt, der Dialog des theologischen Austausches, der sich sowohl auf der Ebene der Vortragenden als auch auf der Ebene des theologisch gebildeten bzw. interessierten Publikums vollzieht, und der Dialog

³⁴ Fournier, Entwicklung der Beziehungen, 5.

³⁵ Vgl. Sekretariat für Nichtchristen, »Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission«, 10.5.1984, in: Ernst Fülrlinger (Hrsg.), »Der Dialog muss weitergehen.« Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog (1964–2008), Freiburg i. Br. 2009, 434–448, 444f.

³⁶ Vgl. Päpstlichen Rat für den Interreligiösen Dialog und Kongregation für die Evangelisierung der Völker, »Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi«, 19.5.1991, in: Fülrlinger (Hrsg.), Der Dialog, 470–509, 490.

³⁷ Vgl. Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, »Dialog und Verkündigung«, 490, sowie Sekretariat für Nichtchristen, »Dialog und Mission«, 444f. Ich danke Bundespräses Pfarrer Johannes Stein, Köln, für seinen Hinweis auf dieses Dialogmodell.

der religiösen Erfahrung, der sich in wechselseitigen Einladungen zu Gottesdiensten oder, wie im Fall der Berliner Sommeruniversität, im Feiern eines »jüdisch-christlichen« Gottesdienstes manifestiert. Der Dialog des Handelns ist sicherlich implizit mitzudenken, da die Teilnehmerinnen und Teilnehmer dieser Studien- und Gesprächswochen Impulse aus dem »jüdisch-christlichen« Gespräch mit in ihre Lebens- und Arbeitswelten mitnehmen können oder – um ein Wort des Philosophen Hans Georg Gadamer zu gebrauchen – im Idealfall verwandelt daraus in ihren Alltag zurückkehren:

Das Gespräch hat eine verwandelnde Kraft. Wo ein Gespräch gelungen ist, ist uns etwas geblieben und ist in uns etwas geblieben, das uns verändert hat. So ist das Gespräch in eigentümlicher Nachbarschaft zur Freundschaft.³⁸

Interreligiöser Dialog bleibt also nicht auf die sprachliche Ebene beschränkt. Er ist ein ganzheitliches Phänomen, das sowohl verbale als auch nonverbale Ausdrucksformen des menschlichen Lebens umfasst. In Weiterführung von Theo Sundermeier³⁹ charakterisiert der evangelische Systematiker Reinhold Bernhardt das dialogische Gesamtgeschehen mit dem Ausdruck *Konvivenz*, ein Begriff, der sich vom lateinischen Verb *convivere* (zusammenleben) ableitet und aus der lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf die interreligiöse Begegnung übertragen wurde. *Konvivenz* meint in diesem Sinne alle Formen des interreligiösen Miteinanderlebens, vom gemeinsamen Teilen des Alltags bis hin zum Gespräch über theologische Fragen.⁴⁰ Ziel gelungener *Konvivenz* ist es, den anderen bzw. die andere immer besser und tiefer zu verstehen und gleichzeitig im Verstehen des Eigenen zu reifen. Dies hat Prozesscharakter, und das dialogisch-konvivale Geschehen ist als »kontinuierlicher Wachstumsprozeß« zu begreifen. Das Dialoggeschehen bleibt in diesem Denkmodell jedoch nicht allein auf den zwischenmenschlichen Interaktionsbereich beschränkt, sondern schließt als dritte hermeneutische Zielbestimmung die vertikale Dimension mit ein – die Suche nach einem immer größeren Verstehen der Wahrheit Gottes.⁴¹

So lässt sich zusammenfassen: Interreligiöser Dialog ist gebunden an Personen, und als interpersonales Geschehen umfasst er alle Bereiche des menschlichen Lebens. Er findet seine Ausdrucksformen sowohl in der verbalen Kommunikation als auch durch die Gemeinschaft im Miteinander-Essen, Feiern und Handeln. Dieses multidimensionale Beziehungsgeschehen lässt sich mit dem Terminus *Konvivenz* bündeln. In diesem Sinne bezeichnet Dialog nicht nur kon-

³⁸ Hans-Georg Gadamer, Die Unfähigkeit zum Gespräch, in: Ders.: Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke 2, Tübingen 1993, 207–215, 211.

³⁹ Vgl. Theo Sundermeier, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Wolfgang Huber/Dietrich Ritschl/Theo Sundermeier (Hrsg.), Ökumenische Existenz heute, München 1986, 49–100.

⁴⁰ Vgl. Reinhold Bernhardt, Zur Hermeneutik des interreligiösen Dialogs, in: BiLi 3 (1992), 131–143, 131f.

⁴¹ Vgl. a. a. O., 136f.

krete Formen interreligiöser Zusammenkünfte, sondern ist auch Lebenshaltung, Ausdruck personaler Einstellung gegenüber dem anderen, der anderen. Im Zentrum des Dialogs stehen das Kennen- und Verstehenlernen der anderen Glaubenspositionen, ein vertieftes Verstehen der eigenen Glaubenstradition und – in religiöser Perspektive – eine gemeinsame Annäherung an das göttliche Mysterium.

Mit anderen Worten: Dialog ist Gespräch, wie die Übersetzung des griechischen Begriffs eindeutig vorgibt, doch Dialog ist gleichzeitig auch mehr als verbale Interaktion. Diese Arbeit versucht in der Darstellung und Analyse ausgewählter »jüdisch-christlicher« Dialoginitiativen der Vielschichtigkeit des Terminus gerecht zu werden. In sprachlicher Hinsicht werden die Begriffe »Dialog«, »Gespräch« und »Begegnung« synonym verwendet. Sie alle stellen den Versuch dar, dem multidimensionalen »jüdisch-christlichen« Interaktionsgeschehen sprachlichen Ausdruck zu verleihen.

2.2 Jüdisch-christlicher/»jüdisch-christlicher« oder christlich-jüdischer/»christlich-jüdischer« Dialog?

In den vorangegangenen Kapiteln sowie im Titel wurde die Leserin, der Leser bereits mit einer sprachlichen Entscheidung konfrontiert: Diese Arbeit verwendet, um das Gespräch zwischen jüdischen und christlichen Vertreterinnen und Vertretern zu beschreiben, die in Anführungszeichen gesetzte Adjektivverbindung »jüdisch-christlich«. Dies bedarf einer Erläuterung: Sowohl die Kombination »jüdisch-christlich« als auch die Variante »christlich-jüdisch« ist gebräuchlich. Erstere verweist religionsgeschichtlich auf den Entstehungszusammenhang der beiden Religionen, Letztere dialoggeschichtlich auf die in großer Mehrheit christlichen Initiatorinnen und Initiatoren des Dialogs nach 1945.⁴² Der Bindestrich in »jüdisch-christlich« bzw. »christlich-jüdisch« markiert des Weiteren eine Verbindung, die als »vereinnahmende Zusammenfassung der jüdisch-christlichen-abendländischen Tradition« verstanden werden kann und daher ebenso thematisiert werden muss.⁴³

Wie das Kapitel »Ein Blick auf eine unheilvolle Geschichte: Christentum und Antijudaismus im Spiegel der Jahrhunderte« zeigen wird, führt die jahrhundertelange Geschichte einer theologisch untermauerten Judenfeindschaft klar die Fragwürdigkeit einer solchen Vereinnahmung vor Augen. Durch eine solche droht zum einen eine Nivellierung der christlichen Verfolgungsge-

⁴² Vgl. Franziska Grießer, »Interreligiöser Dialog als linguistische Kategorie«, Magisterarbeit, Erlangen 2009, 106. Siehe zur Thematisierung der Problematik einer adäquaten Begriffsfindung auch Johannes Brosseder, Jüdisch-christliches oder christlich-jüdisches Gespräch?, in: Hans Erler/Ansgar Koschel (Hrsg.), Der Dialog zwischen Juden und Christen. Versuche des Gesprächs nach Auschwitz, Frankfurt a. M. 1999, 274–285.

⁴³ Vgl. Marianne Grohmann, Aneignung der Schrift. Wege einer christlichen Rezeption jüdischer Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 2000, 17.

schichte gegenüber dem Judentum, gegen die gerade Exponentinnen und Exponenten des »jüdisch-christlichen« Dialogs ankämpfen. Zum anderen überdeckt der vereinnahmende Bindestrich die – neben den Gemeinsamkeiten bestehenden – evidenten theologischen Differenzen zwischen den beiden Religionen.

Aus philosophischer Perspektive hat der französische Philosoph Jean-François Lyotard eingehend auf die Problematik des Bindestrichs zwischen Jüdischem und Christlichem hingewiesen.⁴⁴ Lyotard spricht von einer »Lücke«, die »der einigende Bindestrich«, als dessen Urheber er Paulus identifiziert, zwischen den beiden Religionsgemeinschaften im Ausdruck »jüdisch-christlich« schließe.⁴⁵ Eberhard Gruber, der mit Lyotard das literarische Gespräch aufgenommen hat, kommt nach ausführlicher Auseinandersetzung mit dessen Thesen zum Ergebnis: »Ein Strich macht nicht Schluß.« Für Gruber hat der Bindestrich durchaus positive Implikationen – er definiert ihn als »Kennzeichen für überholte Ausschließlichkeit und Zeichen erreichbaren Einbezugs«.⁴⁶ Eine eindeutig positive Konnotation des Interpunktionszeichens sieht des Weiteren der französische Exeget Paul Beauchamp gegeben. Der Bindestrich in »jüdisch-christlich« ist für Beauchamp nicht weniger als »lebenswichtig – er ist »weder Naht noch Bruchstelle«, sondern »lebendige Verbindung«.⁴⁷

Dem Bindestrich kommt unter Berücksichtigung beider Positionen sowohl eine verbindende als auch trennende Eigenschaft zu. Er markiert orthographisch sowohl die Nähe als auch die Differenz zwischen Jüdischem und Christlichem. Auf beides als Hintergrundfolie der Praxis des Dialogs hinzuweisen, erscheint mir wichtig, denn diese Ambivalenz zeigt, wie schwierig es ist, geeignete Begrifflichkeiten zu finden. Um das Gespräch zwischen Jüdinnen/Juden und Christinnen/Christen trotz der genannten Schwierigkeiten beschreiben zu können, habe ich mich für die Verwendung der religionsgeschichtlichen Variante »jüdisch-christlich« unter Beibehaltung des üblichen Bindestrichs entschieden. Um auf die Problematik der Adjektivverbindung »jüdisch-christlich« hinzuweisen, steht der Begriff unter Anführungszeichen.

⁴⁴ Vgl. Jean-François Lyotard/Eberhard Gruber, Ein Bindestrich – Zwischen »Jüdischem« und »Christlichem«, Düsseldorf 1995.

⁴⁵ Vgl. Jean-François Lyotard, Von einem Bindestrich, in: Lyotard/Gruber, Ein Bindestrich, 27–51, 27, 31.

⁴⁶ Vgl. Eberhard Gruber, Ein Strich macht nicht Schluß, in: Lyotard/Gruber, Ein Bindestrich, 53–97, 95. Zu einer ausführlichen theologischen Auseinandersetzung mit der Diskussion zwischen Lyotard und Gruber siehe Josef Wohlmuth, Hat der jüdisch-christliche Dialog eine hinreichende theologische Basis? Im Gespräch mit Jean-François Lyotard, in: Günter Riße/Heimo Sonnemans/Burkhard Theß (Hrsg.), Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres, Paderborn 1996, 513–542.

⁴⁷ Vgl. Paul Beauchamp, Être un héritier de la Bible, in: Études 354 (1981) 2, 239–255, zit. n. Fournier, Entwicklung der Beziehungen, 23.

Um einer »jüdisch-christlichen« Vereinnahmung vorzubeugen, kann es zudem hilfreich sein, sich die vielfältigen Asymmetrien, die das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum kennzeichnen, bewusst zu machen. Diese Ungleichheiten formen ein »Geflecht der Asymmetrien«,⁴⁸ die miteinander verwoben sind. Sie setzen sich sowohl aus theologischen als auch außertheologischen Gegebenheiten zusammen. Mit Hans Hermann Henrix lassen sich folgende vier Arten von Asymmetrien des »jüdisch-christlichen« Verhältnisses unterscheiden:⁴⁹

- a. Eine *historische Asymmetrie*: Religionsgeschichtlich ist das Judentum die ältere Religion. Das Christentum ist in seinen Ursprüngen auf das Judentum verwiesen, das Judentum in seinem theologischen Selbstverständnis jedoch nicht auf das Christentum. Michael Weinrich bezeichnet diese Form der Ungleichheit auch als *substanzielle Asymmetrie*.⁵⁰ Gleichzeitig gilt es festzuhalten, dass beide Religionen über die Jahrhunderte hindurch einander wechselseitig beeinflusst haben und keineswegs isoliert voneinander zu betrachten sind. Abraham Joshua Heschel fasste diesen Sachverhalt bereits 1966 in die bekannte Metapher, dass keine Religion als Insel zu verstehen sei: »*No religion is an island. We are all involved with one another. [...] For all the profound differences in perspective and substance, Judaism is sooner or later affected by the intellectual, moral and spiritual events within Christian society, and vice versa.*«⁵¹
- b. Eine *strukturelle Asymmetrie*: Judentum und Christentum unterscheiden sich in ihrer Selbstdefinition insofern, als sich das Judentum als

⁴⁸ Vgl. Clemens Thoma, Der jüdisch-christliche Dialog: Ein Geflecht von Asymmetrien, in: Hans Hermann Henrix/Werner Licharz (Hrsg.), Welches Judentum steht welchem Christentum gegenüber? Arnoldshainer Texte 36, Frankfurt a. M. 1985, 57–72.

⁴⁹ Vgl. Hans Hermann Henrix, Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie, SKI 23 – Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 21, Berlin 2005, 32–34. Die von Hans Hermann Henrix angeführte Reihenfolge der Asymmetrien wurde in vorliegender Darstellung in chronologisch orientierter Hinsicht neu angeordnet.

⁵⁰ Vgl. Michael Weinrich, Jüdisch-christlicher Dialog. A. Aus evangelischer Sicht, in: Peter Eicher (Hrsg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 3, München 1991, 54–70, 66.

⁵¹ Abraham Joshua Heschel, No Religion Is An Island, in: Harald Kasimow/Byron L. Sherwin (Hrsg.), No Religion Is An Island. Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue, New York 1991, 3–22, 4. In jüngerer Vergangenheit hat der Judaist Peter Schäfer die Beeinflussung des Judentums durch das Christentum in der Spätantike detailliert herausgearbeitet. Vgl. Peter Schäfer, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums, Tria Corda: Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum 6, Tübingen 2010. Siehe zur Analyse des Werkes von Schäfer den Beitrag von Gerhard Langer, Notizen zur jüdisch-christlichen Begegnung im Kontext judaistischer Forschung, in: Edith Petschnigg/Irmtraud Fischer (Hrsg.), Der »jüdisch-christliche« Dialog veränderte die Theologie. Ein Paradigmenwechsel aus ExpertInnen-sicht, Wien 2016, 29–44.

- Volk, Religion und Kulturgemeinschaft versteht, während sich das Christentum als religiöse Entität definiert.
- c. Eine *moralische Asymmetrie*: Die Geschichte des christlichen Antijudaismus kann die Dialogsituation belasten und ein Ungleichgewicht hinsichtlich der Dialogpositionen zwischen den Gesprächspartnerinnen und -partnern schaffen. Mit Weinrich lässt sich diese Ungleichheit auch als *existentielle Asymmetrie* beschreiben.⁵²
 - d. Eine *zahlenmäßige Asymmetrie*: Nicht zuletzt belastet das Ungleichgewicht des Zahlenverhältnisses zwischen christlicher Majorität und jüdischer Minorität, das bekanntermaßen durch den Mord an sechs Millionen Jüdinnen und Juden im »Dritten Reich« noch vergrößert wurde, den Dialog in der Gegenwart.

Das Zusammenspiel all dieser Differenzen macht den »jüdisch-christlichen« Dialog fragil und stellt ihn beständig vor die Herausforderung, trotz aller Asymmetrien Wege der Begegnung und des Verstehens zu suchen. Achtsamkeit und Sensibilität in historischer und theologischer Hinsicht sind somit Grundvoraussetzungen einer gelingenden »jüdisch-christlichen« Begegnung. Nähe und Distanz der beiden Religionen, die sich symbolisch im Bindestrich zwischen Jüdischem und Christlichen widerspiegeln, verbinden und trennen Judentum und Christentum. Der »jüdisch-christliche« Dialog ist der gemeinsame Versuch, trotz bleibender Differenzen Gesprächshindernisse zu umschiffen. Clemens Thoma bringt diesen Sachverhalt bildlich pointiert wie folgt zum Ausdruck:

Aufgrund christlicher und jüdischer Gegebenheiten ist die jüdisch-christliche Begegnung also kein klar überblickbares und absteckbares Feld. Eher ist sie mit einem Panorama am Meeresufer zu vergleichen: da gibt es Untiefen, Klippen, gefährliche Wogen und auch wunderschöne Weitsichten. Man muss daher sorgfältig Möglichkeiten erkunden, wie Klippen, Untiefen und Wogen umschifft werden können und wie man zur Freude aller befreiende Weitsichten erringen kann. Tut man dies nicht, dann droht heute das Scheitern eines Vorganges, der auf Heilung von Jahrhunderte alten tiefen Wunden zielt.⁵³

2.3 Zur Rolle der Bibel im Dialogprozess

Die Einzigartigkeit des »jüdisch-christlichen« Dialogs gründet in der beiden Religionen gemeinsamen Glaubensurkunde, der Bibel Israels.⁵⁴ Judentum und Christentum verfügen damit über eine unikale gemeinsame Ausgangsbasis, die das »jüdisch-christliche« Gespräch von anderen interreligiösen Begegnungen fundamental unterscheidet. Die Bibel Israels – im Judentum häufig auch

⁵² Vgl. Weinrich, *Jüdisch-christlicher Dialog*, 66.

⁵³ Thoma, *Der jüdisch-christliche Dialog*, 61.

⁵⁴ Auf diese Besonderheit hat insbesondere Erich Zenger immer wieder verwiesen. Vgl. etwa Erich Zenger, *Die Bibel Israels – Grundlage des jüdisch-christlichen Dialogs*, in: Dominik Burkhard/Erich Garhammer (Hrsg.), *Christlich-jüdisches Gespräch – erneuert in der Krise?* Würzburg 2011, 239–261.

Tanach,⁵⁵ im Christentum traditionell *Altes Testament*, heute auch *Erstes Testament* genannt⁵⁶ – nimmt als normative religiöse Bezugsgröße eine Doppelfunktion ein: Sie ist »Basisurkunde jüdischer Existenz« und sie ist »grundlegender Teil der Bibel des Christentums«.⁵⁷ Beide Religionen wachsen in ihrer jeweiligen Vielschichtigkeit und Unterschiedlichkeit aus ein und derselben biblischen Wurzel. Die Erkenntnis dieses Sachverhalts, der heute als selbstverständliche Feststellung anmutet, ist ein Verdienst des »jüdisch-christlichen« Dialogs der Nachkriegsjahrzehnte.

Die vorliegende Arbeit geht, basierend auf der biblisch orientierten Ausrichtung der untersuchten »jüdisch-christlichen« Dialoginitiativen, vom einigenden Band der Hebräischen Bibel bzw. des Alten Testaments zwischen Judentum und Christentum aus. Aus diesem Grund gilt es in aller Kürze zu skizzieren, welcher Stellenwert der Bibel in der christlichen – explizit in der katholischen und protestantischen – und in der jüdischen Tradition zukommt und ob die Annahme eines einigenden Bandes für beide Seiten gleichermaßen gelten kann.

Für die katholische Kirche war es das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965), das die grundlegendsten Aussagen über die Bedeutung der Bibel machte. Waren die biblischen Schriften im römischen Katholizismus aufgrund seiner

⁵⁵ Das Akronym *Tanach* setzt sich aus den Anfangsbuchstaben der drei hebräischen Kanonten *Tora*, *Nebi'im* und *Ketubim* zusammen. Daraus ergibt sich in der hebräischen Konsonantenschrift das Kunstwort *TNK*, das mit hinzugefügter Vokalisierung den Terminus *Tanach* oder *Tenach* ergibt. *Tanach* oder *Tenach* ist heute wohl die üblichste jüdische Bezeichnung für die Hebräische Bibel. Vgl. Jonathan Magonet, *Wie ein Rabbiner seine Bibel liest*. Aus dem Englischen übersetzt von Sieglinde Denzel und Susanne Naumann, Gütersloh 1994, 26.

⁵⁶ In der christlichen Theologie hat sich, seit dem programmatischen Vorschlag von James A. Sanders 1987 und seiner Rezeption durch Erich Zenger, neben der traditionellen Bezeichnung *Altes Testament* auch der Terminus *Erstes Testament* eingebürgert. Der Begriff *Erstes Testament* soll einer traditionell mit dem Terminus *Altes Testament* verbundenen Abwertung der Hebräischen Bibel entgegenwirken. Vgl. Zenger, *Das Erste Testament*, 152f. Doch auch die Bezeichnung *Erstes Testament* erweist sich als nicht unproblematisch, da diese Terminologie – im Gegensatz zur Intention ihrer Verfechterinnen und Verfechter – ebenso eine Ablösung des *Ersten* durch das *Zweite Testament* sprachlich nahe legen könne. Vgl. Johann Maier, *Das AT im christlich-jüdischen Dialog aus judaistischer Sicht*, in: Petschnigg/Fischer (Hrsg.), *Der »jüdisch-christliche« Dialog*, 45–57. In dieser Arbeit wird, um die Heiligen Schriften des Judentums und den ersten Teil der christlichen Bibel zu bezeichnen, der Terminus *Hebräische Bibel* verwendet. Auch wenn der katholische und orthodoxe Kanon im Vergleich zum jüdischen Kanon um einige griechischsprachige Schriften erweitert wurde, stellen doch die in hebräischer Sprache verfassten biblischen Schriften die gemeinsame Textgrundlage des »jüdisch-christlichen« Gesprächs dar. Um diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen, wird vorzugsweise die Bezeichnung *Hebräische Bibel* verwendet.

⁵⁷ Vgl. Zenger, *Die Bibel Israels*, 240.

Abgrenzung zum Protestantismus lange Zeit kaum angemessen gewürdigt worden, brachte das II. Vatikanum die Wende.⁵⁸ Die Konzilsväter verfolgten nun das Ziel, allen Gläubigen den Zugang zur Bibel weit zu öffnen. In der Folge wurde das Spektrum der biblischen Lesungen im Gottesdienst ausgeweitet, die biblischen Texte in muttersprachlichen Übersetzungen gelesen. Konstitutiv hält die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* fest: »Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift« (SC 24). Deshalb solle »die Schatzkammer der Bibel« (SC 51) weit geöffnet werden.⁵⁹ Die *Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung (Dei Verbum)*, die die katholische Neubebingung auf die biblischen Schriften grundlegend festgehalten hat,⁶⁰ betont mit ihrer Aussage, dass »Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen«⁶¹ (DV 12) habe, das geschichtliche Werden der biblischen Texte. Die Rede vom Gotteswort im Menschenwort wurde in der Folge konstitutiv für die Auslegung von Bibeltexten. Das 1993 von der Päpstlichen Bibelkommission herausgegebene Dokument *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* knüpft an das II. Vatikanum an, definiert ein positives Verhältnis der katholischen Kirche gegenüber den aktuellen Methoden der Schriftauslegung und betont in seinen Schlussfolgerungen, dass »die biblische Exegese in der Kirche und in der Welt eine unersetzliche Aufgabe erfüllt«.⁶²

In den Kirchen der Reformation kommt der Bibel seit Anbeginn eine herausragende Bedeutung für Theologie und religiöse Praxis zu. Durch die Übersetzung der biblischen Schriften ins Deutsche durch Martin Luther sollten alle Gläubigen Zugang zur Bibel finden können. Allein die Schrift – gemäß dem reformatorischen Schriftprinzip *sola scriptura* – und nicht die kirchliche Tradition und das Lehramt wurde zur maßgeblichen Richtlinie für Theologie und Verkündigung.⁶³ Bereits auf dem Reichstag in Worms (1521) ließ Luther als einzige Instanz, die über die Richtigkeit seiner theologischen Standpunkte Auskunft geben könne, die Schrift gelten.⁶⁴ Ebenso betonte die Konkordienformel (1577), die letzte der lutherischen Bekenntnisschriften, dass »allein die Heilige Schrift

⁵⁸ Vgl. Thomas Söding, Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen, Freiburg i. Br. ²1995, 29.

⁵⁹ Vgl. Birgit Jeggle-Merz, Der Tisch des Wortes ist reicher gedeckt als gedacht. Biblische Traditionen in den Texten der Eucharistiefeier, in: BiKi 2 (2015), 101–106, 101.

⁶⁰ Vgl. Söding, Mehr als ein Buch, 29.

⁶¹ Dogmatische Konstitution Dei Verbum über die Göttliche Offenbarung, in: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_ge.html (Stand: 1.9.2016).

⁶² Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der der Bibel in der Kirche, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_ge.html (Stand: 1.9.2016).

⁶³ Vgl. Ulrich Körtner, Reformatorische Theologie im 21. Jahrhundert, Theologische Studien NF 1, Zürich 2010, 62.

⁶⁴ Vgl. Carsten Jochum-Bortfeld/Rainer Kessler, Schriftgemäß – Zur Einführung, in: Dies. (Hrsg.), Schriftgemäß. Die Bibel in Konflikten der Zeit, Gütersloh 2015, 13–25, 13f.

der einig Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Probiertstein sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilt werden«, bleibe.⁶⁵ Nach Luther ist allein Jesus Christus die Mitte der Schrift, jede Form der Auslegung müsse sowohl daran als auch an der Lehre von der Rechtfertigung der Gottlosen durch Christus Maß nehmen. Biblische Schriften, die sich nicht in das lutherische Bekenntnis einordnen ließen, wie etwa der Jakobusbrief, hatten keine besondere Bedeutung oder wurden abgelehnt.⁶⁶ Eine aktuelle Position zum lutherischen Prinzip der *sola scriptura* legte im Mai 2014 der *Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland* mit seinem Dokument *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017* vor, worin der Rat feststellte, dass sich das Schriftprinzip »nicht mehr in der gleichen Weise verstehen [lasse] wie zur Reformationszeit«.⁶⁷ Anders als im 16. Jahrhundert wisse man heute durch die Erkenntnisse der im Protestantismus entstandenen historisch-kritischen Forschung, dass die Entstehung der biblischen Schriften und die Kanonbildung selbst ein »Traditionsvorgang« sei und man den Bibeltext »nicht als Wort für Wort von Gott gegeben« ansehen könne.⁶⁸ Im Blick auf die Relevanz der Bibel für evangelische Gläubige heute sieht der Rat der EKD nach wie vor großen Zuspruch: »Für viele evangelische Christen ist die regelmäßige Bibellektüre, sei es für sich allein zu Hause, sei es mit anderen, ein wichtiges Element ihres Glaubens.«⁶⁹

Im Horizont des »jüdisch-christlichen« Gesprächs entwickelte sich nach 1945 in den christlichen Kirchen eine neue Hermeneutik der Hebräischen Bibel bzw. des Alten Testaments.⁷⁰ Ab den 1980er Jahren etablierte sich in der christlichen Exegese der Gedanke vom doppelten Ausgang der Bibel Israels in Judentum und Christentum: einerseits in den Talmud und andererseits in das Neue Testament. Der evangelische Alttestamentler Rolf Rendtorff, der entscheidend zur »Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie« in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beigetragen hatte,⁷¹ verwies bereits 1983 nachdrücklich darauf, die »doppelte Wirkungsgeschichte« der Bibel Israels theologisch anzuerkennen. 1990 nahm die ihm gewidmete Festschrift *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte* diesen Ansatz programmatisch in ihren

⁶⁵ Vgl. Körtner, *Reformatorenische Theologie*, 62.

⁶⁶ Vgl. Jochum-Bortfeld/Kessler, *Schriftgemäß*, 14f.

⁶⁷ *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017*. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Gütersloh 2014, 83, online abrufbar unter: https://www.ekd.de/download/2014_rechtfertigung_und_freiheit.pdf (Stand: 2.9.2016).

⁶⁸ Vgl. a. a. O. 83f.

⁶⁹ A. a. O., 85.

⁷⁰ Siehe etwa Christoph Dohmen/Günter Stemmerger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,2, Stuttgart 1996.

⁷¹ Vgl. Frank Crüsemann, Rolf Rendtorff (1925–2014), in: *KuI* 30 (2015) 1, 3–26, 3.

Titel auf.⁷² Ebenso betonte der katholische Exeget Erich Zenger in seiner Streitschrift *Das Erste Testament* die zweifache Fortführung der Hebräischen Bibel gegenüber der traditionellen christlichen Lehre, die allein das Neue Testament die legitime Weiterschreibung der »Schrift« ansah.⁷³

Im Zuge des »jüdisch-christlichen« Dialogs nach der Schoah entwickelte sich in der christlichen Theologie ein Bewusstsein für den unumstößlichen Eigenwert der Bibel Israels unabhängig von den Schriften des Neuen Testaments. Erich Zenger hat diese späte Erkenntnis in die pointierte Formel vom »Eigenwort mit Eigenwert« gegossen.⁷⁴ Der Psalmvers »Eines hat Gott geredet, zweierlei habe ich gehört« (Ps 62,12) wurde zum Grundaxiom einer neuen »jüdisch-christlichen« Bibelhermeneutik. Zwei Lese- und Interpretationsgemeinschaften lesen und interpretieren ein- und denselben Text auf je unterschiedliche und ebenso legitime Weise.⁷⁵ Für das Christentum impliziert diese Erkenntnis die Notwendigkeit einer doppelten Leseweise des ersten Teils ihrer Heiligen Schriften, des Alten Testaments: zuallererst im Bewusstsein, dass das jüdische Volk der Erstadressat der Hebräischen Bibel ist und bleibt, und erst in einem zweiten Schritt vor dem Hintergrund des Christusgeschehens.⁷⁶

Stellt die Hebräische Bibel aus jüdischer Sicht ebenso eine gemeinsame Textgrundlage für den »jüdisch-christlichen« Dialog dar, wie sie dies aus christlicher Perspektive tut? Der israelische Bibelwissenschaftler Isaac Kalimi macht in diesem Zusammenhang auf die paradoxe Situation aufmerksam, dass die Bibel zwar stets als die heiligste Schrift des Judentums galt bzw. gilt, ihr aber im Vergleich zur mündlichen Tora in den letzten zwei Jahrtausenden weniger Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Die biblischen Texte wurden stets durch die »Brille« ihrer rabbinischen Auslegung gelesen. So herrschte die Überzeugung vor, dass ein Studium der biblischen Texte allein nicht ausreiche und immer

⁷² Vgl. Christoph Dohmen, Die zweigeteilte Einheit der christlichen Bibel, in: Ders./Günter Stemberger, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,2, Stuttgart 1996, 11–22, 20. Siehe Erhard Blum/Christian Macholz/Ekkehard W. Stegemann (Hrsg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990.

⁷³ Vgl. Erich Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991, 140f.

⁷⁴ Vgl. Erich Zenger, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: Ders. u. a.: *Einleitung in das Alte Testament*, 8. Aufl. Hrsg. v. Christian Frevel, Stuttgart 2012, 11–36, 20.

⁷⁵ Vgl. Zenger, *Die Bibel Israels*, 255.

⁷⁶ Vgl. Johannes Marböck, Das Alte Testament und die jüdischen Wurzeln des Christentums, in: ThPQ 147 (1999), 9–30, 18.

die mündliche Tora mitberücksichtigt werden müsse, um Auslegungen zu vermeiden, die nicht der *Halacha*, dem jüdischen Gesetz, entsprächen.⁷⁷ Er zieht folgende Bilanz:

Die Bibel ist die Grundlage der jüdischen Religion, Literatur und Kultur. Paradoxerweise wurde sie in Wirklichkeit viele Generationen vom jüdischen Volk vernachlässigt. Stattdessen machten die Juden die mündliche Tora zur Hauptsache und die Bibel selbst zur Nebensache. Die jüdischen Schriftausleger versuchten nur sehr wenig den Inhalt auszulegen und die richtige wörtliche Bedeutung der Bibel zu entdecken.⁷⁸

Bis ins 19. Jahrhundert waren mit der Bezeichnung »Bibel« im Judentum in erster Linie die Bücher der Tora gemeint. Andere biblische Schriften, vor allem die Bücher der Prophetie, die Psalmen und die Megillot, waren durch ihre Bedeutung in der Liturgie und bei religiösen Festen wichtige Teile des jüdischen religiösen und kulturellen Lebens, wurden jedoch nur auszugsweise gelesen. Im Laufe der Jahrhunderte reduzierte sich der Stellenwert der biblischen Schriften in der jüdischen Tradition immer mehr, bis schließlich teilweise beklagt wurde, dass die Bibel gänzlich vernachlässigt würde.⁷⁹ Ab der Zeit der *Haskala*, der jüdischen Aufklärung, setzte ein signifikanter Stimmungswandel in Bezug auf die Bedeutung der Hebräischen Bibel für das Judentum ein. Yaacov Shavit und Mordechai Eran bezeichnen den Prozess, der zu einer Neubewertung, einer »Wiedergeburt« des Tanach führte, als »Biblische Revolution«.⁸⁰ Dieser als revolutionär angesehene Wandel war wichtiger Teil eines allgemeinen Prozesses der Modernisierung und der religiösen Reform, der Säkularisierung und des Nationalismus des Judentums im 19. Jahrhundert. Jüdinnen und Juden begannen die Bibel als ihr wichtigstes Erbe, als ihren Beitrag zur Menschheitsgeschichte anzusehen. Die Bibel wurde im 19. und 20. Jahrhundert zum prägendsten Buch des modernen Judentums. Dies hatte sowohl interne als auch externe Ursachen: Aus einer internen Entwicklung resultierte der Wunsch, eine moderne jüdische Identität in einem formativen Werk zu verankern, das die rabbinische Literatur in dieser Funktion ablösen sollte. Externe Gründe waren etwa der Prozess der Säkularisierung Europas, neue philosophische Strömungen und die protestantische Bibelkritik, die einen starken Einfluss auf das moderne europäische Judentum ausübte. Im 20. Jahrhundert wurde die Bibel für viele Angehörige des Judentums zum formativen Buch ihrer Identität und Kultur.⁸¹

⁷⁷ Vgl. Isaac Kalimi, Die Bibel und die klassisch-jüdische Bibelauslegung. Eine interpretations- und religionsgeschichtliche Studie, in: ZAW 114 (2002), 594–610, 596 u. 604f.

⁷⁸ A. a. O., 608.

⁷⁹ Vgl. Yaacov Shavit/Mordechai Eran, The Hebrew Bible Reborn: From the Holy Scripture to the Book of Books, Studia Judaica 38, Berlin/New York 2007, 5f.

⁸⁰ Vgl. a. a. O., 3.

⁸¹ Vgl. a. a. O., 2–6. Zum prozesshaften Verlauf der »Wiedergeburt« der Bibel im europäischen Judentum und zu ihrer Bedeutung für die jüdische Identität im Land Israel siehe die weiteren Kapitel in Shavit/Eran, The Hebrew Bible Reborn.

Der signifikante Bedeutungswachs der Bibel im modernen Judentum begünstigt sicherlich ein jüdisches Interesse am Bibelstudium – für manche Jüdinnen und Juden auch gemeinsam mit Christinnen und Christen. Für manche, wie den amerikanischen Religionswissenschaftler und Judaisten Jacob Neusner, teilen Judentum und Christentum jedoch keine gemeinsame Textbasis. Seiner Ansicht nach setzt sich der jüdische Kanon aus schriftlicher und mündlicher Tora zusammen, während der christliche Kanon aus den beiden Testamenten besteht. Einen dieser Teile auszuklammern sei nicht möglich, weshalb diese Differenz gegen eine gemeinsame biblische Textgrundlage spreche. Anderer Meinung ist etwa der britische Dialogexperte Edward Kessler: Er betont trotz der festgestellten Unterschiede eine signifikante Überlappung der biblischen Texttraditionen, die für ihn eine ganz besondere Beziehung zwischen Judentum und Christentum begründet.⁸² Für Rabbiner Jonathan Magonet, um einen weiteren prominenten Experten des »jüdisch-christlichen« Gesprächs zu zitieren, ist und bleibt die Hebräische Bibel ebenso »ein gemeinsamer Ort der Begegnung«.⁸³

Nach Schalom Ben-Chorin kann die Frage, ob Judentum und Christentum eine gemeinsame biblische Textgrundlage teilen, »nur durch gemeinsame Bemühung um Erschließung der Texte geklärt werden«.⁸⁴ Die Realität des »jüdisch-christlichen« Dialogs an der Basis zeigt, dass die Hebräische Bibel *die* verbindende Gesprächs- und Begegnungsgrundlage par excellence darstellt. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer »jüdisch-christlicher« Basisinitiativen rezipieren den biblischen Text naturgemäß in seiner kanonischen Endgestalt. Als zeitgenössische Leserinnen und Leser sowie Interpretinnen und Interpreten treten sie in Dialog mit dem Text und in Dialog miteinander. Sie sind Teil eines vielschichtigen Rezeptionsprozesses, der sich mithilfe des Terminus *Rezeptionsgeschichte* fassen lässt. Dies macht es erforderlich, sich in aller Kürze wichtige theoretische Grundlagen der Rezeptionsforschung zu vergegenwärtigen und das spezifische Rezeptionsgeschehen, wie es sich im Rahmen »jüdisch-christlicher« Bibellektüren ereignet, in dieses Gefüge einzuordnen.

Rezeptionsgeschichte ist eine relativ junge Forschungsdisziplin. Die bibelwissenschaftliche Forschung legt erst seit wenigen Jahrzehnten ihr Augenmerk auch auf die Nachgeschichte biblischer Texte. Viele Jahrhunderte lang richtete sich das exegetische Forschungsinteresse ausschließlich auf die Vorgeschichte biblischer Schriften, auf die hypothetische Rekonstruktion ältester Schichten, denen allein theologisches Gewicht beigemessen wurde. Zweifelsohne wurden

⁸² Vgl. Edward Kessler, The future of Jewish-Christian relations, in: Dan Cohn-Sherbok (Hrsg.), The Future of Jewish-Christian Dialogue, Lewiston 1999, 149–167, 161–164.

⁸³ Vgl. Jonathan Magonet, Abraham – Jesus – Mohammed. Interreligiöser Dialog aus jüdischer Perspektive, Gütersloh 2000, 93f.

⁸⁴ Vgl. Schalom Ben-Chorin, Die Bedeutung der hebräischen Bibel für das Judentum, in: Edith-Stein-Jahrbuch 3 (1997), 30–36, 36.

durch die historisch-kritische Methode – zunächst vor allem durch die protestantische Exegese getragen und erst nach dem Zweiten Vatikanum (1962–1965) auch offiziell in der katholischen Auslegung verankert – bleibende Resultate gewonnen, wie etwa die Erkenntnis, dass die Bibel eine nach und nach gewachsene Sammlung von Büchern ist. Kaum Interesse wurde lange Zeit allerdings der kanonischen Endgestalt der biblischen Bücher entgegengebracht; ebensolches gilt für die Nachgeschichte biblischer Texte.⁸⁵

Das Konzept der Rezeptionsgeschichte entstammt der poststrukturalistischen Literaturwissenschaft und fand von dort Eingang in die Bibelwissenschaft. Erstmals vorgestellt wurde es 1967 durch den deutschen Literaturwissenschaftler und Romanisten Hans Robert Jaß (1921–1997) in seiner berühmt gewordenen Konstanzer Antrittsvorlesung.⁸⁶ Das Programm von Jaß rückt, anknüpfend an den Philosophen Hans Georg Gadamer, die Leserin/den Leser in den Mittelpunkt. Nach Gadamer entstehen durch die Rezeption eines Werkes in unterschiedlichen historischen Zusammenhängen jeweils neue Bedeutungen, unabhängig von den Intentionen einer Autorin bzw. eines Autors. Sein Prinzip der Wirkungsgeschichte⁸⁷ eines Textes wurde von Jaß durch das Konzept der Rezeptionsgeschichte ersetzt.⁸⁸ Er betont das »dialogische Verhältnis« von Werk und Leserschaft und integriert das Konzept des *Erwartungshorizonts*, einen Begriff, den er vom Soziologen und Philosophen Karl Mannheim übernahm, in seinen rezeptionsgeschichtlichen Ansatz. Der Erwartungshorizont umfasst die Voraussetzungen, mit denen eine Leserin oder ein Leser einen Text rezipiert. Dies geschieht nach Jaß sowohl im Hinblick auf die literarischen Erwartungen der Leserinnen und Leser als auch im Kontext ihrer Lebenserfahrungen.⁸⁹

⁸⁵ Vgl. Irmtraud Fischer, Von der Vorgeschichte zur *Nachgeschichte*: Schriftauslegung in der Schrift – Intertextualität – Rezeption, in: ZAW 125 (2013) 1, 143–160, insb. 143–150; Ed Noort, Rezeptionsgeschichte der Bibel als hermeneutisches Konzept, in: Fischer (Hrsg.), *Bibel- und Antikenrezeption*, 46–76, 48f.

⁸⁶ Vgl. Hans Robert Jaß, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, in: Rainer Warning (Hrsg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München⁴ 1994, 126–162.

⁸⁷ Vgl. etwa Hans Georg Gadamer, *Wirkungsgeschichte und Applikation*, in: Rainer Warning (Hrsg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, München⁴ 1994, 113–125.

⁸⁸ Vgl. Rainer Winter, *Zwischen Ästhetik und Gebrauch. Theorien der Rezeption im Vergleich*, in: Fischer (Hrsg.), *Bibel- und Antikenrezeption*, 22–45, 25f.

⁸⁹ Vgl. Hannelore Link, *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme*, Stuttgart 1976, 45f. Zur Kritik an der Theorie der Rezeptionsästhetik siehe Walter Erhart, *Aufstieg und Fall der Rezeptionsästhetik. Skizzenhaftes zu einer Wissenschaftsgeschichte der Literaturtheorie in Deutschland*, in: Dorothee Kimmich/Bernd Stiegler (Hrsg.), *Zur Rezeption der Rezeptionstheorie*, Berlin 2003, 19–37.

Mittlerweile existiert eine Vielzahl an unterschiedlichen Rezeptionstheorien und -konzepten.⁹⁰ Ein erster wichtiger Impuls für die Aufnahme der Rezeptionsästhetik in die Theologie sollte 1974 durch Paul Ricœurs Aufsatz *Philosophische und theologische Hermeneutik*⁹¹ erfolgen. Ab Mitte der 1980er und in den 1990er Jahren fand der rezeptionsästhetische Ansatz schließlich Eingang in die Bibelwissenschaft.⁹² Die theoretischen Wurzeln der Bibelrezeptionsforschung liegen in erster Linie in der Rezeptionstheorie von Hans Robert Jaub begründet. Jaub entwickelte das ältere Konzept der *Wirkungsgeschichte* weiter zur *Rezeptionsgeschichte*. Biblische Rezeptionsgeschichte versteht sich im Sinne von Jaub nicht als Wirkungsgeschichte klassischer Texte, sondern als fortwährendes, kulturspezifisches und dialektisches Beziehungsgeschehen zwischen Produktion und Rezeption.⁹³ Das Modell der Wirkungsgeschichte dagegen unterstellt eine dem kanonischen Text immanente Wirkung, die unabhängig von seinen Rezipientinnen und Rezipienten zutage trete. Nicht die Deutungsproduktion der Rezipierenden wird wahrgenommen, sondern der Text selbst als überliefertes Wort Gottes entfalte seine Wirkmächtigkeit.⁹⁴ Dieses Verständnis verkennt die Bedeutung des Leseaktes – die Leserin/der Leser kann zwar die von ihr bzw. ihm vermutete Aussageabsicht der Autorin/des Autors herauszulesen versuchen, Texte können jedoch genauso gut ohne Rückschlüsse und Rücksichten auf Verfasserintentionen rezipiert werden.⁹⁵ Das Modell einer Wirkungsgeschichte kann vielmehr sogar fatale Konsequenzen entfalten, wie Irmtraud Fischer betont, indem es auch gewaltlegitimierende Bibelauslegungen, wie beispielsweise die mit Gen 6,1–4 begründete Hexenverfolgung, als »Wirkung« eines Textes deklarieren kann.⁹⁶ Rezeptionsgeschichte ist daher nicht nur als Geschichte eines verschieden rezipierten Textes zu verste-

⁹⁰ Rainer Winter verweist neben dem Konzept der Rezeptionsästhetik weiters auf die Perspektive der *Cultural Studies* und auf den praktisch orientierten Ansatz von Michel de Certeau, der in seinem Werk »Kunst des Handelns« Lesen als »Wildern in fremden Texten« bezeichnet. Vgl. Winter, Zwischen Ästhetik und Gebrauch, 32–43. Siehe zur Vielfalt von Rezeptionsentwürfen die Analyse von Irmtraud Fischer, Forschungsgeschichte als Rezeptionsgeschichte in nuce, in: Christl. M. Maier (Hrsg.), Congress Volume Munich 2013, VT.S 163, Leiden 2014, 182–216, 191–196.

⁹¹ Vgl. Paul Ricœur, Philosophische und theologische Hermeneutik, in: Ders./Eberhard Jüngel (Hrsg.), Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 24–45, insb. 33f.

⁹² Vgl. Detlef Dieckmann, Rezeptionsästhetik (AT) (erstellt: Sept. 2007), in: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33446/> (Stand: 29.5.2015).

⁹³ Vgl. Beal, Reception History, 361, 364.

⁹⁴ Vgl. Fischer, Forschungsgeschichte als Rezeptionsgeschichte, 190.

⁹⁵ Vgl. Gunter Grimm, Rezeptionsgeschichte. Grundlagen einer Theorie, München 1977, 29f.

⁹⁶ Vgl. Irmtraud Fischer, Bibel- und Antikenrezeption. Eine Einführung zu einer interdisziplinären Annäherung, in: Dies. (Hrsg.), Bibel- und Antikenrezeption, 9–21, 11.

hen, sondern auch – wenn nicht sogar stärker – als Geschichte der rezipierenden Subjekte.⁹⁷ Daraus ergibt sich folgende Ambivalenz in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesem Thema, auf die der niederländische Alttestamentler Ed Noort hinweist:

Rezeptionsgeschichte studieren ist eine aufschlussreiche Tätigkeit, weil biblische Texte in der Kunst, in der Literatur, aber auch in der Lebensgestaltung von Individuen und Gemeinschaften inspirierend gewirkt haben. Es ist aber auch ein Thema voller Trauer, wenn deutlich wird, was Menschen mit Bibeltexten in der Hand angerichtet haben.⁹⁸

Somit lässt sich folgende Zwischenbilanz ziehen: Rezeptionsgeschichte legt den Fokus auf die deutungsproduzierende Rolle der Rezipientinnen und Rezipienten in ihrem jeweiligen historischen und kulturellen Umfeld. Wie für andere historische Texte gilt dies ebenso für die Rezeption von biblischen Schriften. Häufig sagt der Gebrauch biblischer Texte mehr über das Selbstverständnis der Leserinnen und Leser als über die rezipierte biblische Tradition selbst aus, wie es sich etwa für alttestamentliche Kriegstexte nachweisen lässt.⁹⁹ Anders gesagt, »können sich Texte gegen die Art ihrer Rezeption nicht wehren«,¹⁰⁰ weder in historischen Zeiten noch heute.¹⁰¹ Aus diesem Grund ist es weitaus angemessener, von *Rezeptionsgeschichte* anstelle von *Wirkungsgeschichte* zu sprechen, um das Spektrum unterschiedlicher, sich mitunter auch widersprechender Interpretationen zu erhellen.¹⁰²

Die Subjektorientierung in der Rezeptionsgeschichtsforschung machte es erforderlich, sich eingehender mit der Personengruppe der Rezipientinnen und Rezipienten auseinanderzusetzen und Kategorien zu differenzieren. Der Germanist Otfried Ehrismann unternahm in seinen 1974 erschienenen *Thesen zur Rezeptionsgeschichtsschreibung*¹⁰³ einen derartigen Versuch der Operationali-

⁹⁷ Vgl. Grimm, *Rezeptionsgeschichte*, 30.

⁹⁸ Noort, *Rezeptionsgeschichte der Bibel*, 46.

⁹⁹ Vgl. Susan Niditch, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York 1993, 4.

¹⁰⁰ Walter Groß, Keine »Heiligen Kriege« in Israel. Zur Rolle Jhwh's in Kriegsdarstellungen der Bücher Jos bis 2 Kön, in: Andreas Holzem (Hrsg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, KRiG 59, Paderborn 2009, 107–127, 123.

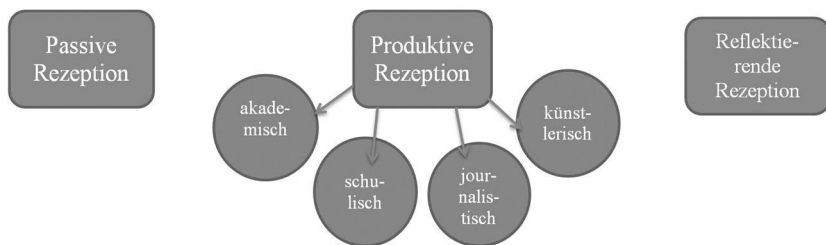
¹⁰¹ Vgl. dazu Edith Petschnigg, »Gott ist derselbe gestern und heute ...«. Bibelrezeption und Kriegsrhetorik im Ersten Weltkrieg am Beispiel der Diözese Seckau, in: Werner Freistetter/Gerhard Dabringer (Hrsg.), *Religionen im Krieg 1914–1918. Katholische Kirche in Österreich*, HGM 19/2, Wien 2017, 461–493.

¹⁰² Vgl. Fischer, *Bibel- und Antikenrezeption*, 11f.

¹⁰³ Vgl. Otfried Ehrismann, *Thesen zur Rezeptionsgeschichtsschreibung*, in: Walter Müller-Seidel (Hrsg.), *Historizität in Sprach- und Literaturwissenschaft. Vorträge und Berichte der Stuttgarter Germanistentagung 1972*, München 1974, 123–131.

sierbarkeit, indem er das Publikum in verschiedene »Rezeptionsschichten« gliederte. Sein aus der germanistischen Literaturwissenschaft heraus entwickeltes Modell der Kategorisierung von Rezeption lässt sich, wie Irmtraud Fischer jüngst gezeigt hat,¹⁰⁴ sinnvollerweise auf das Geschehen der Bibelrezeption übertragen. Ehrismann unterschied konkret zwei Hauptkategorien von Leserinnen und Lesern: eine *produktive* und eine *passive* Gruppe, wobei er Letztere als »schweigende Mehrheit« bezeichnete. Im Hinblick auf die produktiven Rezipierenden definierte er weiters vier Schichten bzw. Subkategorien: 1. eine *akademische*, 2. eine *schulische*, 3. eine *journalistische* und 4. eine *künstlerische*. All diesen Subkategorien ist die Aufnahme und Weiterverarbeitung bzw. -vermittlung des rezipierten Werkes gemein.¹⁰⁵

Betrachtet man »jüdisch-christliche« Dialoginitiativen mit Blick auf die Kategorisierungen von Otfried Ehrismann, ergibt sich folgendes Bild: In ihnen finden sich sowohl produktive als auch passive Rezeptionsschichten, d. h. Expertinnen und Experten für Bibelwissenschaft, die der Subkategorie der akademischen Rezeption zuzurechnen sind, zudem Lehrerinnen und Lehrer, die als schulische Subkategorie charakterisiert werden können, sowie interessierte Laiinnen und Laien aus unterschiedlichen Berufen beschäftigen sich mehrere Tage oder eine Woche lang intensiv mit einem biblischen Buch oder mit biblischen Texten zu einem übergeordneten Thema. Die letztgenannte Gruppe wäre nach Ehrismann als passive, schweigende Mehrheit zu bezeichnen. Das mag in manchen Fällen zutreffen, wobei hier je nach Veranstaltungsform zu unterscheiden ist, da unterschiedliche Programmstrukturen unterschiedliche Rezeptionsformen bedingen, doch möchte ich vorschlagen, zur Beschreibung des Bibellektüregeschehens in »jüdisch-christlichen« Dialoginitiativen eine dritte Rezeptionsschicht einzuführen, nämlich eine *reflektierende*. Folgende Graphik soll dies veranschaulichen:



Graphik 1: Rezeptionsschichten nach Otfried Ehrismann mit Erganzung der »reflektierenden Rezeption« durch die Autorin

¹⁰⁴ Vgl. Fischer, Forschungsgeschichte als Rezeptionsgeschichte, 199.

¹⁰⁵ Vgl. Ehrismann, Thesen zur Rezeptionsgeschichtsschreibung, 125. Vgl. auch die Zusammenfassung in Link, Rezeptionsforschung, 85f.

Dieser Ergänzung lege ich folgende konstruktivistische Auffassung von Textverstehen zugrunde: Textverstehen ist demnach keine »passive *Entnahme* von Sinn«, sondern vielmehr »kreatives *Erstellen* von Sinn auf Basis der kognitiven Verarbeitung der materialen Textgestalt durch den jeweiligen Rezipienten«¹⁰⁶ bzw. die jeweilige Rezipientin. Hinzu kommt, dass die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der »jüdisch-christlichen« Dialogforen dem Text nicht nur für sich alleine Sinn geben, sondern miteinander in Interaktion treten, je nach Format mehr oder weniger, doch alle von mir untersuchten Veranstaltungsformen beinhalten Austausch- und Diskussionsmöglichkeiten. Die Teilnehmenden verhalten sich nicht passiv, sie reflektieren das Gehörte und Gelesene, interagieren miteinander und regen Nachdenkprozesse an. Mit anderen Worten: Sie betreiben Dialog im umfassenden Sinne dieses mehrdimensionalen Begriffs. Zudem werden sie oftmals zu Multiplikatorinnen und Multiplikatoren des Erlebten und Erlernen, das sie in ihre Berufsfelder und Gemeinden weiter tragen. Angesichts dessen, dass sie weder mit schriftlichen noch künstlerischen Zeugnissen an die Öffentlichkeit treten, sind sie nicht der produktiven Rezeption zuzuordnen. Meines Erachtens ist ihre Position meist *zwischen* produktiver und passiver Rezeptionsschicht anzusiedeln. Sie sind Akteurinnen und Akteure des Dialogs, und wie aus vielen Gesprächen mit Teilnehmerinnen und Teilnehmern »jüdisch-christlicher« Dialoginitiativen, die im Rahmen dieser Arbeit geführt wurden, hervorgeht, kehren sie aus dem Dialogprozess verändert – oder im Sinne Gadamers verwandelt – in ihre jeweiligen Lebenswelten zurück.

Exemplarisch möchte an dieser Stelle zwei Zitate aus dem im Zuge dieser Arbeit erstellten *Oral-History*-Sample anführen, um einen Eindruck des Lern- und Veränderungsprozesses aus der reflektierenden Bibelrezeption zu vermitteln, den der Dialog sowohl bei vielen christlichen als auch jüdischen Teilnehmerinnen und Teilnehmern auslöste und nach wie vor auslöst.

Ein erstes Beispiel: Helmut Link, evangelischer Konfession, langjähriger Teilnehmer der Berliner *Christlich-Jüdischen Sommeruniversität*, von Beruf promovierter Ingenieur und nunmehr im Ruhestand, beschreibt seine Einsichten aus dem »jüdisch-christlichen« Dialog in Bezug auf die Hebräische Bibel, die er auch immer wieder in Form von Vorträgen an interessierte Gemeinden weitergibt, in folgender Weise:

Das Wort Tora haben wir natürlich erst im dialogischen Gespräch gehört. Das Wort Tora habe ich in meinem Elternhaus nie gehört. Da war immer vom Alten Testament die Rede. Auch das Wort Hebräische Bibel tauchte in der Familie natürlich nicht auf. Das haben wir alles erst im Dialog mit Israel kennen gelernt. Wir haben dann eben sehr genau auf der Sommeruniversität erfahren, was Tora, dass das die fünf Bücher Mose sind und haben natürlich unheimlich interessante Auslegungen be-

¹⁰⁶ Vgl. Maximilian Scherner, *Sprache als Text. Ansätze zu einer sprachwissenschaftlich begründeten Theorie des Textverstehens. Forschungsgeschichte – Problemstellung – Beschreibung*, Germanistische Linguistik 48, Tübingen 1984, 233.

kommen. In einem vollkommenen anderen Licht, die Eigenständigkeit der jüdischen Bibel haben wir schätzen gelernt. Und dieser christologische Rückbezug vom Neuen auf das Alte Testament, da ist uns schonend beigebracht worden, dass man den nicht so sehen kann, wie die Kirchen uns gelehrt haben. Dass man die Hebräische Bibel erstmal vollkommen eigenständig betrachten muss und dass es zwei Auslegungsweisen gibt – die Auslegungsweise der jüdischen Theologie und die der christlichen Theologie – und dass die eben nebeneinander respektvoll stehen bleiben müssen.¹⁰⁷

Ein zweites Beispiel: Rivka Hollaender – sie stammt aus Haifa, fühlt sich dem konservativen Judentum zugehörig und lebt seit über drei Jahrzehnten in Deutschland – ist von Beruf Krankenschwester, absolvierte mehrere theologische Lehrgänge, vor allem im Bereich der feministischen Theologie, und ist Lehrbeauftragte an der Evangelischen Hochschule Freiburg. Sie war mehrfach Teilnehmerin des *Christlich-Jüdischen Ferienkollegs* des Bistums Aachen in Nettetal. Die interreligiöse Begegnung mit dem Christentum und auch mit dem Islam wurde ihr zur Berufung. Ihre Motivation beschreibt sie wie folgt:

Ich habe damals viel über das Christentum gelernt, war mir wichtig, weil ich mache hier viel Dialog. Ich habe festgestellt, wenn man zu wenig über die anderen weiß oder nicht so viel, da kommen viele Missverständnisse und so. Das war mir wichtig, deswegen bin ich gefahren, um zu lernen. Und irgendwann habe ich mich getraut, auch auf dem Podium zu sitzen und etwas zu sagen. [...] Mein ganzes Leben sind irgendwie Stationen, da gibt es Dialog. [...] Wenn Sie mich heute fragen, ich denke, das ist vielleicht meine Rolle im Leben. [...] Die Berufung, Brücken zu bauen [lacht].¹⁰⁸

Sowohl Rivka Hollaender als auch Helmut Link haben im Laufe der Jahre und Jahrzehnte ihres Engagements im interreligiösen Dialog den Weg von der reflektierenden Rezeption hin zur produktiven, weitervermittelnden Rezeption beschritten. Somit zeigt sich, dass die Grenzen zwischen den einzelnen Rezeptionsschichten fließend sind. Sie sind als Orientierungshilfe, nicht aber absolut zu sehen. Entscheidend ist es meines Erachtens, die aktive, dialogische Haltung der Rezipientinnen und Rezipienten im Interpretationsprozess zu sehen und zu betonen, denn nur durch ihr Engagement kann das »jüdisch-christliche« Gespräch zustande kommen und lebendig bleiben.

In der Zusammenschau all dieser Komponenten des Phänomens Bibelrezeption im »jüdisch-christlichen« Dialog lassen sich folgende Punkte resümieren: Die Hebräische Bibel als verbindliches Glaubensdokument in Judentum und Christentum schafft eine unikale Gesprächsgrundlage zwischen den beiden Religionsgemeinschaften. Das biblische Wort wird damit zum zentralen Ort der »jüdisch-christlichen« Begegnung. Das Phänomen Bibellektüre in »jüdisch-

¹⁰⁷ Interview der Verfasserin mit Dr. Helmut Link, Berlin, 2.9.2013.

¹⁰⁸ Interview der Verfasserin mit Rivka Hollaender, Freiburg i. Br., 21.10.2013.

christlichen« Basisgruppen lässt sich mithilfe des von Hans Robert Jaub geprägten Konzepts der Rezeptionsgeschichte beschreiben. Der Beteiligung am Rezeptionsprozess wohnt, so meine These, vielfach ein verwandelndes Potential inne. Gespräch und Gesprächsgegenstand – vornehmlich die biblischen Schriften sowie Aspekte ihrer Rezeption quer durch die Jahrhunderte und Disziplinen – sind im »jüdisch-christlichen« Dialoggeschehen aufs Engste miteinander verbunden. So wie die Beteiligung am Dialog im Idealfall verändert – etwa Einstellungen, Sichtweisen, Perspektiven –, so tut dies ebenso die gemeinsame Bibellektüre.

2.4 Der Dialogprozess in der Erinnerung: zur Oral History und ihrer Analyse

Alles, was gewesen ist, ist auf irgendeine Art zeitlos da, ist Gegenwart – in der Erinnerung.¹⁰⁹

Mit diesen Worten schließt der israelische Schriftsteller Tuvia Rübner seine autobiographischen Erinnerungen mit dem Titel *Ein langes kurzes Leben. Von Pressburg nach Merchavia*. 1941 konnte er mit einer Gruppe von Jugendlichen gerade noch rechtzeitig aus der Slowakei nach Palästina fliehen. Jahrzehnte später rekonstruierte er – wie viele andere Zeitzeuginnen und Zeitzeugen – das Erlebte und goss das Erinnernte in schriftliche Form. Dabei erfuhr er die Komplexität des Erinnerungsprozesses, der Vergangenheit und Gegenwart miteinander verbindet: »Erinnerung vergegenwärtigt, ist unsystematisch, ist Leben, kennt keine Chronologie. Sie springt vor und zurück, wie es ihr beliebt.«¹¹⁰ Damit sind bereits wichtige Aspekte des Zusammenhangs von Vergangenheit und Gegenwart im Formen der Erinnerung angesprochen. Die folgenden Ausführungen werden diesen Konnex näher beleuchten.

Will man Vergangenes erforschen, stellen schriftliche und mündliche Erinnerungen einen essentiellen Beitrag zu Erhellung historischer Ereignisse dar, manchmal sogar den einzigen. Erinnern heißt immer, sich aus der Gegenwart auf Vergangenes beziehen. Der geschichtsphilosophischen Theorie Walter Benjamins zufolge wirft »das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene.«¹¹¹ Zwischen Gegenwart und Vergangenheit besteht im Prozess der Erinnerung eine reziproke Beziehung. Die Jetztzeit formt die Erinnerung jeweils von Neuem – so ist es das Erinnern, das im Sinne Walter Benjamins die Geschichte erst konstituiert.¹¹²

¹⁰⁹ Tuvia Rübner, *Ein langes kurzes Leben. Von Pressburg nach Merchavia*, Aachen 2004, 183.

¹¹⁰ A. a. O., 181.

¹¹¹ Vgl. Horst Folkers, *Die gerettete Geschichte. Ein Hinweis auf Walter Benjamins Begriff der Erinnerung*, in: Aleida Assmann/Dietrich Harth (Hrsg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Frankfurt a. M. 1991, 363–377, 363.

¹¹² Vgl. a. a. O., 364–371.

Auch wenn Erinnerung das Gewesene immer subjektiv wiedergibt und nur subjektiv wiedergeben kann, braucht es die Erinnerung, um sich vielen Facetten der Vergangenheit überhaupt anzunähern. Methodisch geschieht dies in dieser Arbeit in Form von *Oral-History*-Interviews, die exemplarisch die Erfahrungswelten von Akteurinnen und Akteuren »jüdisch-christlicher« Basisinitiativen dokumentieren. Sie ergänzen in vielen Fragen wesentlich die in Archiven greifbaren schriftlichen Quellen. In der qualitativen Sozialforschung hat sich seit den 1960er und 1970er Jahren für die Kombination unterschiedlicher Methoden, Theorien oder Datensorten der Begriff *Triangulation*, der ursprünglich aus der Landvermessung stammt, eingebürgert. Triangulation ermöglicht durch das Einbeziehen verschiedener Perspektiven idealiter einen »prinzipiellen Erkenntniszuwachs«, der mit einem einzigen Zugang alleine nicht möglich wäre.¹¹³ Die vorliegende Arbeit macht sich das Konzept der Daten-Triangulation zunutze und bezieht sowohl schriftliche als auch mündliche Quellen ein. Als schriftliche Quellen werden insbesondere archivierte Veranstaltungsprogramme, Vorträge sowie veröffentlichte und unveröffentlichte Berichte aus dem Spektrum der vier ausgewählten »jüdisch-christlichen« Basisinitiativen herangezogen. Leitfadenorientierte *Oral-History*-Interviews mit einer der Begründerinnen und mit den Begründern, mit Teilnehmerinnen und Teilnehmern sowie Referentinnen und Referenten der Initiativen ermöglichen eine Perspektiven-erweiterung hin zu den subjektiven Erfahrungen der handelnden Personen. In diesem Zusammenhang gilt es, methodisch-hermeneutische Aspekte der *Oral History* sowie methodische Entscheidungen ihrer Auswertung zu erläutern.

2.4.1 *Oral History und Erinnerung*

Als wissenschaftliche Methode der Erinnerungsdokumentation etablierte sich *Oral History* – übersetzt »die mündliche Geschichtserzählung« – in den 1980er und 1990er Jahren als Ergänzung zur Archivarbeit in der zeitgeschichtlichen Forschung im deutschsprachigen Raum.¹¹⁴ Ihr Ursprung liegt in den USA, wo sowohl der Begriff als auch die ersten größeren Projekte entstanden. Als ihr Begründer gilt der Historiker und Journalist Allan Nevins, der 1948 ein Interview mit einem New Yorker Kommunalpolitiker führte und dieses geschichtswissenschaftlich auswertete. In Europa wurde die neue Methode zunächst vor allem in Großbritannien aufgegriffen, wo sie bereits Anfang der 1970er Jahre Fuß fasste. Ab der zweiten Hälfte der 1970er Jahre und in den 1980er Jahren

¹¹³ Vgl. Uwe Flick, *Triangulation. Eine Einführung*, *Qualitative Sozialforschung* 12, Wiesbaden 2008, 11–17. Ich danke Ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Maria Elisabeth Aigner, Karl-Franzens-Universität Graz, für den Hinweis auf das Konzept der Triangulation und für ihre Unterstützung im Zurechtfinden in der Methodenvielfalt der qualitativen empirischen Forschung.

¹¹⁴ Vgl. Annette Kuhn, *Oral history und Erinnerungsarbeit*, in: Ruth Becker/Beate Kortendiek (Hrsg.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie – Methoden – Empirie*, Wiesbaden 2010, 359–361, 359.

folgte die Etablierung der *Oral History* in weiteren europäischen Ländern, wie Frankreich, Deutschland, Italien und Österreich.¹¹⁵ Gemeinsam war und ist *Oral History*-Projekten in der Regel das Anliegen, Sprachrohr einer Geschichte »von unten« zu sein, d. h. Angehörige von »herrschaftsfernen« Gesellschaftsgruppen oder Minderheiten und ihrem Geschichtsnarrativ Gehör zu verleihen.¹¹⁶ *Oral History* rückt schriftlich wenig dokumentierte Bereiche der Geschichte ins Zentrum und erschließt damit neue Forschungsfelder und Perspektiven.¹¹⁷

Untrennbar verbunden mit der Methode der *Oral History* ist der Begriff des Zeitzeugen bzw. der Zeitzeugin als sich erinnerndes Subjekt an vergangene Ereignisse und Erfahrungen. Ihre bzw. seine Aufgabe liegt in der Vermittlung zwischen der Welt der Vergangenheit und der Gegenwart. Zeitzeuginnen und Zeitzeugen sind »Wanderer zwischen zwei Welten«.¹¹⁸ Erstmals nachweislich verwendet wurde der Terminus »Zeitzeuge« Mitte der 1970er Jahre – 1975 durch den Schriftsteller Hans Helmut Kirst und 1977 durch den Historiker Hagen Schulze. Seit den 1980er Jahren – im Gefolge zunehmender historischer Aufarbeitung der NS-Vergangenheit – ist eine signifikante Zunahme der Begriffsverwendung feststellbar. Der Sache nach fanden Befragungen von Zeitzeuginnen und Zeitzeugen – in erster Linie Überlebende der Konzentrationslager – bereits kurz nach Ende des Zweiten Weltkrieges statt. Mediale Präsenz erlangten Zeitzeugenerzählungen ab den 1960er Jahren, in den 1980er und vor allem in den 1990er Jahren.¹¹⁹ Seit den 1980er Jahren ist zudem eine Gleichsetzung der Kategorien »Zeitzeuge« und »Überlebender der Schoah« festzustellen. Dies ist keine Selbstverständlichkeit, sondern Ergebnis der in dieser Zeit verstärkt einsetzenden Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit.¹²⁰ In vorliegender Arbeit wird der Terminus »Zeitzeugin« bzw. »Zeitzeuge« nicht in dieser Konnotation, sondern, in seinem ursprünglich weiter gefassten Sinne,¹²¹ als

¹¹⁵ In Österreich ist der Beginn der Zeitzeugen-Ära Mitte der 1980er Jahre eng mit der »Waldheim-Affäre« und dem darauf folgenden Paradigmenwechsel in der Geschichtswissenschaft verbunden. Vgl. dazu Heidemarie Uhl, Vom Pathos des Widerstands zur Aura des Authentischen. Die Entdeckung des Zeitzeugen als Epochenschwelle der Erinnerung, in: Martin Sabrow/Norbert Frei (Hrsg.), Die Geburt des Zeitzeugen nach 1945, Geschichte der Gegenwart 4, Göttingen 2012, 224–246, 237.

¹¹⁶ Vgl. Julia Obertreis, Oral History – Geschichte und Konzeptionen, in: Dies. (Hrsg.), Oral History (Basistexte Geschichte 8), Stuttgart 2012, 7–28, 7–9.

¹¹⁷ Vgl. Michael Egger, Der kleine Oral History Ratgeber, Graz 2013, 69.

¹¹⁸ Vgl. Martin Sabrow, Der Zeitzeuge als Wanderer zwischen zwei Welten, in: Ders./Norbert Frei (Hrsg.), Die Geburt des Zeitzeugen nach 1945, Geschichte der Gegenwart 4, Göttingen 2012, 13–23.

¹¹⁹ Vgl. a. a. O., 14–16.

¹²⁰ Vgl. Uhl, Vom Pathos des Widerstands, 225.

¹²¹ Zeitzeuginnen und Zeitzeugen sind demnach, wie Lutz Niethammer den Begriff offen definiert, »Beteiligte und Betroffene historischer Prozesse«. Vgl. Lutz Niethammer, Einführung, in: Ders. (Hrsg.), Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der »Oral History«, Frankfurt a. M. 1985, 7–33, 8.

Bezeichnung für Menschen, die über spezielle Ereignisse und Erfahrungen der Vergangenheit berichten können, verwendet – konkret für die Gruppe der Teilnehmerinnen und Teilnehmer »jüdisch-christlicher« Dialoginitiativen in Deutschland und Österreich.

Oral History lässt sich somit als von Zeitzeuginnen und Zeitzeugen »mündlich erfragte Geschichte«¹²² definieren. Im Unterschied zu anderen historiographischen Quellengattungen hat sie ihren Ursprung nicht im historischen Prozess selbst, sondern wird erst durch die Forschung produziert.¹²³ Als geschichtswissenschaftliche Methode einerseits und als forschungsgenerierter Quellentypus¹²⁴ andererseits kommt ihr ein besonderer Charakter zu, den es hermeneutisch zu bedenken gilt. Aus kommunikationstheoretischer Perspektive vertritt Harald Welzer die These, dass jedes Erinnerungsinterview ein Artefakt ist.¹²⁵ Erst die Interviewerin oder der Interviewer löst das Erzählen aus und beeinflusst durch ihre bzw. seine Persönlichkeit und Präsenz – sei es durch Fragen, Gestik und Mimik oder sei es auch nur durch biographische Fakten wie Herkunft, Geschlecht oder Alter – in gewissem Maße den Gesprächsverlauf. *Oral-History-Interviews* sind somit, wie jedes Gespräch, ein komplexes Gefüge sozialer Interaktionen. In diesem Sinne hält Welzer fest:

Das Interview ist [...] im selben Maße Artefakt wie es jede andere Gesprächssituation auch ist. Es ist eine einmalige, nicht replizierbare Situation der gemeinsamen Verfertigung eines Textes, eine Kette aufeinander bezogener Sprechhandlungen.¹²⁶

Die Dialogsituation beeinflusst also die Erzählung, die erst im Gespräch in genau dieser Weise konstruiert wird. Darüber hinaus wird das Gespräch aufgezeichnet – ein Umstand, der für viele Interviewpartnerinnen und -partner eine ungewohnte Atmosphäre schafft. Weiters beeinflusst nicht nur das Gesprächssetting die Erzählung, sondern auch die Komplexität des Phänomens Erinnerung. Der Gedächtnisforschung zufolge muss von einer »prinzipiellen *Differenz zwischen Erlebnis und Erinnerung*« ausgegangen werden. Als Leistungen eines kognitiven Systems sind Erinnerungen mitbestimmt durch Erfahrungen und Lernprozesse, die zwischen dem erzählten Erlebnis und seiner Darstellung in der Gegenwart liegen.¹²⁷ Oder anders gesagt: »Erinnerung schreibt sich immer

¹²² Vgl. Herwart Vorländer, Mündliches Erfragen von Geschichte, in: Ders. (Hrsg.), *Oral History. Mündlich erfragte Geschichte*, Göttingen 1990, 7–28.

¹²³ Vgl. a. a. O., 20.

¹²⁴ Vgl. zur Doppelbedeutung der *Oral History* als Methode und Quellentypus auch Dorothee Wierling, *Oral History*, in: *Aufriß der Historischen Wissenschaften*, Bd. 7: Neue Themen und Methoden der Geschichtswissenschaft, Stuttgart 2003, 81–151, 81.

¹²⁵ Vgl. Harald Welzer, Das Interview als Artefakt. Zur Kritik der Zeitzeugenforschung, in: Julia Obertreis (Hrsg.), *Oral History, Basistexte Geschichte* 8, Stuttgart 2012, 247–262.

¹²⁶ A. a. O., 249.

¹²⁷ Vgl. Siegfried J. Schmidt, Gedächtnis – Erzählen – Identität, in: Assmann/Harth (Hrsg.), *Mnemosyne*, 378–397, 384f.

nach Erfordernissen der Gegenwart um.«¹²⁸ Solche Umschreibungsprozesse bringen es zudem mit sich, dass auch zeitlich getrennte, aber einander ähnliche Erlebnisse und Erfahrungen in der Erinnerung zu einer einzigen Begebenheit verschmelzen können.¹²⁹

Zieht man die Ergebnisse der Kommunikationsforschung im Hinblick auf die situative Beeinflussung von Gesprächen und die Erkenntnisse der Neurowissenschaften in Bezug auf die Konstruktivität von Erinnerung in Betracht, erhebt sich die Frage: Welchen Wert hat »mündlich erfragte Geschichte« für die historiographische Forschung? Heute weiß man um die große Bandbreite an Einflüssen auf die im Interview erhobene Erzählung.¹³⁰ Jedes retrospektive Interview bedingt eine Rückschau aus der Gegenwart auf einen spezifischen Moment oder eine Kette von Momenten in der Vergangenheit. Dennoch besitzen mündliche Zeugnisse, so eine These, die auch in vorliegender Arbeit vertreten wird, trotz aller methodischer Schwierigkeiten eine »eigene Qualität«,¹³¹ die ihre Einbeziehung unverzichtbar machen. In vielen Bereichen liefert *Oral History* sogar weitaus reichhaltigere Ergebnisse als die ausschließliche Konsultierung schriftlicher Quellen. Vor allem in dreierlei Hinsicht leistet *Oral History* wichtige Beiträge für die historiographische Forschung: erstens bei der Untersuchung sozialgeschichtlicher Aspekte des Alltags, zweitens bei der Erhebung subjektiver Erfahrungen und Wahrnehmungen, sowie drittens im Hinblick auf eine »Demokratisierung« der Geschichtsschreibung.¹³² Es ist zweifelsohne das Verdienst der *Oral History*, oftmals verschüttete oder nicht beachtete Aspekte der Geschichte zutage zu fördern und marginalisierten Gruppen eine Stimme zu verleihen.

Die aus der Interviewdurchführung im Rahmen der empirischen Forschung zu dieser Arbeit gewonnenen Erfahrungen belegen einerseits die Geformtheit der Erinnerung – so war zum Beispiel das Phänomen der Überlagerung unterschiedlicher, ähnlicher Erlebnisse mitunter erkennbar und wurde auch von Gesprächspartnerinnen und -partnern selbst thematisiert.¹³³ Andererseits sind

¹²⁸ Dana Giesecke/Harald Welzer, *Das Menschenmögliche. Zur Renovierung der deutschen Erinnerungskultur*, Hamburg 2012, 97.

¹²⁹ Vgl. Harm-Hinrich Brandt, *Vom Nutzen und Nachteil der Erinnerung für die Geschichtswissenschaft*, in: Günther Bittner (Hrsg.), *Ich bin mein Erinnern. Über autobiographisches und kollektives Gedächtnis*, Würzburg 2006, 129–142, 130.

¹³⁰ Vgl. zusammenfassend Obertreis, *Oral History*, 28.

¹³¹ Vgl. Ronald J.Grele, *Ziellose Bewegung. Methodologische und theoretische Probleme der Oral History*, in: Lutz Niethammer (Hrsg.), *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der »Oral History«*, Frankfurt a. M. 1985, 195–220, 201.

¹³² Vgl. Lutz Niethammer, *Postskript. Über Forschungstrends unter Verwendung diachroner Interviews in der Bundesrepublik*, in: Ders. (Hrsg.), *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis. Die Praxis der »Oral History«*, Frankfurt a. M. 1985, 471–477, 475.

¹³³ Vgl. etwa das Interview der Verfasserin mit Dr. Erika Reihlen, Berlin, 2.9.2013. Die Interviewpartnerin hebt neben dem Hinweis auf die Überlappung ihrer Erinnerungen zudem den Anstoß durch die Interviewsituation, sich zu erinnern, hervor: »Es ist bei mir

durch das Mitteilen subjektiver Erfahrungen und Wahrnehmungen viele überraschende und erhellende Einblicke in das komplexe Gefüge des »jüdisch-christlichen« Dialogs zutage getreten. Abgesehen insbesondere von den Begründern der ausgewählten Dialoginitiativen, die als Wissenschaftler über eine reiche Bibliographie verfügen und ihre Erfahrungen im interreligiösen Dialog auch in schriftlicher Form reflektierten, haben viele der Interviewpartnerinnen und -partner bis dato keine schriftlichen Zeugnisse hinsichtlich ihres Erlebens »jüdisch-christlicher« Begegnungen hinterlassen. Ihre Erzählungen geben damit unikale Einblicke in die Praxis des »jüdisch-christlichen« Dialogs an der Basis wie ihn die schriftlichen Zeugnisse nicht gewähren können. So notwendig Archivalien für die Darstellung der äußeren Rahmendaten »jüdisch-christlicher« Dialogformate sind – denn hier sind mündliche Zeugnisse naturgemäß oft unzuverlässig – so essentiell ist »mündlich erfragte Geschichte«, um das dialogische Geschehen selbst nachzuzeichnen. *Oral History* bietet somit, wie sich mit Dorothee Wierling treffend zusammenfassen lässt, »einen unverzichtbaren Einblick in die Wirkungsweise von Geschichte jenseits ihrer materialen Repräsentation«. ¹³⁴

2.4.2 Zur Analyse von leitfadenorientierten thematischen Interviews

Oral-History-Interviews sind qualitative Interviews, d. h. sie erschließen den Forschungsgegenstand exemplarisch. Wenn nicht die gesamte Lebensgeschichte einer Person, sondern eingegrenzte Themengebiete in ihrer Biographie zur Sprache kommen sollen, empfiehlt sich die Durchführung von leitfadenorientierten Interviews. ¹³⁵ Aufgrund der in dieser Arbeit vorliegenden Fokussierung auf ein spezifisches Themenfeld fiel die Entscheidung hinsichtlich der Art des Leitfaden-Interviews auf den Typus des »thematischen Interviews«, das offener und narrativer als etwa Experteninterviews, aber einschränkender als biographische Interviews ist. Eine in schriftlichen Quellen nur ungenügend oder gar nicht beleuchtete Perspektive eines Forschungsthemas soll durch thematisch zentrierte Interviews mit beteiligten Personen erschlossen werden. Die konkrete Fokussierung hilft dabei, dass diese Gespräche nicht ins Beliebig abgleiten. ¹³⁶

alles, es geht ineinander, und ich kann bei dem Ganzen gar nicht mehr genau auseinanderhalten, wann welche Erkenntnis ... Das ist ganz vielfältig. Sie haben mich verleitet dazu, darüber noch mal nachzudenken. Es macht einem im Nachhinein noch einmal reich. Was da alles gewesen ist und was man erlebt hat.«

¹³⁴ Vgl. Wierling, *Oral History*, 105.

¹³⁵ Vgl. Brigitta Schmidt-Lauber, *Das qualitative Interview oder: Die Kunst des Reden-Lassens*, in: Silke Götsch/Albrecht Lehmann (Hrsg.), *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der europäischen Ethnologie*, Berlin 2007, 165–186, 176.

¹³⁶ Zum thematischen Interview vgl. Wierling, *Oral History*, 110. Zur Methode der Leitfaden-Interviews siehe im Detail Flick, Uwe: *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*, Reinbeck bei Hamburg ³2010, 194–226. Flick unterscheidet in der qualitativen

Bevor es jedoch zu einem Interview kommen kann, ist es erforderlich, eine Auswahl hinsichtlich der Gesprächspartnerinnen und -partner zu treffen. Dabei handelt es sich um einen offenen Prozess, d. h. eine genaue Zahl an Interviewpartnerinnen und -partnern wird in *Oral-History*-Projekten im Vorhinein – außer bei Einzelfallanalysen – in der Regel nicht festgelegt. Die Phase der Interviewdurchführung kann beendet werden, wenn keine wesentlich neuen Erkenntnisse mehr zu erwarten sind, d. h. die »theoretische Sättigung« erreicht ist.¹³⁷ In sozialwissenschaftlicher Terminologie wird diese Art eines schrittweisen Auswahlverfahrens als »theoretisches Sampling« bezeichnet. Es stellt die ursprüngliche und typische Form der Datenerhebung bei qualitativer Forschung dar.¹³⁸ Darüber hinaus hängt die Anzahl der durchgeführten Interviews von ihrer Ergiebigkeit und Länge sowie nicht zuletzt von den zeitlichen und finanziellen Ressourcen der Durchführenden ab.

Im Rahmen des dieser Arbeit zugrunde liegenden Forschungsprojektes wurde darauf geachtet, möglichst Teilnehmende und Vortragende aus allen vier untersuchten Dialoginitiativen in quantitativ ähnlicher Stärke zu Wort kommen zu lassen. Dieses Ziel wurde mit leichten Differenzen im Großen und Ganzen erreicht, wobei die *Jüdisch-Christliche Bibelwoche* von Bendorf bzw. Georgsmarienhütte und das *Christlich-Jüdische Ferienkolleg* der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen einen leichten Überhang gegenüber den anderen beiden Initiativen aufweisen. Insgesamt wurden 115 Personen – 63 Frauen und 52 Männer – interviewt,¹³⁹ wobei etwa 15 Prozent der Gesprächspartnerinnen und -partner nicht nur an einer, sondern an zwei oder – in einem Fall – an drei der Dialoginitiativen teilgenommen hatten. Einige der Interviews, insbesondere mit Ehepaaren, wurden aus praktischen Gründen als Doppelinterview geführt. Die große Mehrheit der Gespräche wurde im Zuge von Forschungsreisen in Deutschland, Großbritannien, in der Schweiz und in Österreich *face to face* durchgeführt. Sieben Interviews fanden zudem via Skype statt.¹⁴⁰ Darüber hinaus wurde darauf geachtet, dass sowohl jüdische als auch christliche Stimmen im ausgewählten Personenkreis repräsentiert sind. Die zahlenmäßige Asymmetrie des »jüdisch-christlichen« Dialogs spiegelt sich naturgemäß auch im Sample wider. 27 der interviewten Personen – rund 30 Prozent – gehören unterschiedlichen Strömungen der jüdischen Gemeinschaft an, wobei die Mehr-

Sozialforschung fünf Typen von Leitfaden-Interviews, wobei der Typus »problem-zentriertes Interview« von der Sache her dem »thematischen Interview« sehr ähnelt. Vgl. a. a. O., 210.

¹³⁷ Vgl. Egger, *Oral History Ratgeber*, 51f.

¹³⁸ Vgl. Flick, *Qualitative Sozialforschung*, 158–164.

¹³⁹ Alle Interviews wurden von der Verfasserin durchgeführt, transkribiert und ausgewertet.

¹⁴⁰ Diese sieben Interviews wurden insbesondere aus Gründen einer größeren räumlichen Distanz oder aus terminlichen Gründen via Skype geführt. Es handelt sich dabei um vier Gespräche in die USA, zwei nach Israel und eines nach Großbritannien.

zahl der jüdischen Interviewpartnerinnen und -partner aus dem Kreis der Akteurinnen und Akteure der *Jüdisch-Christlichen Bibelwoche* von Bendorf bzw. Georgsmarienhütte stammt, da in dieser Initiative der Anteil der jüdischen Beteiligten am höchsten war bzw. nach wie vor ist. Die christlichen Gesprächspartnerinnen und -partner gehören ebenso unterschiedlichen Konfessionen an, mehrheitlich der evangelischen und der katholischen Denomination. Manche der interviewten Personen sind keiner Religionsgemeinschaft zugehörig.

Der Auswahlprozess gestaltete sich in folgender Weise: Zunächst war es am vordringlichsten, die Begründerin bzw. die Begründer der einzelnen Dialoginitiativen zu interviewen – was glücklicherweise möglich war –, um grundlegende Einblicke in die Genese der Veranstaltungsformate zu gewinnen. Einige der weiteren Gespräche fanden auf Empfehlung der Initiatorin und der Initiatoren statt. Der Großteil der Namen weiterer Interviewpartnerinnen und -partner entstammt den Teilnehmerlisten der Veranstaltungen, die sich im schriftlichen Archivkonvolut fanden. Die Namen der Vortragenden wurden den Programmabläufen entnommen. In weiterer Folge wurde eine Vielzahl der eruierten Teilnehmenden bzw. Vortragenden mit aktuellen Telefonbuch- und Interneteinträgen abgeglichen und im Falle des Auffindens des gesuchten Namens Kontakt aufgenommen. Hinsichtlich der Teilnehmenden der *Christlich-Jüdischen Sommeruniversität* in Berlin wurden aus Datenschutzgründen seitens des Instituts Kirche und Judentum einzelne Personen ausgewählt und bereits vorab kontaktiert. Erst danach erfolgte die Kontaktaufnahme meinerseits. Weitere Interviews ergaben sich gelegentlich zudem mittels »Schneeballsystem«, d. h. dank der Hinweise bereits interviewter Personen, und im Falle der *Internationalen Jüdisch-Christlichen Bibelwoche* in Georgsmarienhütte darüber hinaus vielfach im Zuge der Veranstaltungen der Jahre 2013 und 2014, an denen ich teilnehmen durfte.

Alle Gespräche wurden mithilfe eines digitalen Aufnahmeapparates aufgezeichnet. Der nächste Arbeitsschritt galt der Transkription der Interviews, womit zwangsläufig eine Reduktion der vielfältigen Dimensionen der gesprochenen Sprache einhergeht. Sogenannte »paralinguistische« Elemente der Sprache, wie Lautstärke, Betonungen, Sprechgeschwindigkeit oder dialektale Färbungen, gehen dabei verloren.¹⁴¹ Bis dato liegen unterschiedlich genaue Transkriptionssysteme, aber kein einheitlicher Standard vor. Die Präzision der Verschriftlichung richtet sich in erster Linie nach den Erfordernissen der Forschungsfrage. So streben sprachanalytische Studien ein Höchstmaß an Detailliertheit an, während bei Untersuchungen, in denen nicht Sprache als solche im Zentrum steht, sondern diese ein Medium für Inhalte darstellt, ein pragmatischerer Weg eingeschlagen wird.¹⁴² Letzteres gilt auch für die *Oral History*.¹⁴³ Die Transkription der im Rahmen dieser Arbeit durchgeführten Interviews er-

¹⁴¹ Vgl. Vorländer, Mündliches Erfragen, 24.

¹⁴² Vgl. Flick, Qualitative Sozialforschung, 379f.

¹⁴³ Vgl. Obertreis, Oral History, 21.

folgte demnach ebenso in pragmatischer Weise und ohne Einbeziehung der »paralinguistischen« Dimensionen der Sprache. Gleichzeitig wurde aber in Bezug auf verbale Äußerungen ein Höchstmaß an Genauigkeit angestrebt und beispielsweise die Wortstellung der gesprochenen Sprache beibehalten. Unvollendete Sätze wurden durch Auslassungspunkte »...«¹⁴⁴ gekennzeichnet. Nonverbale Lautäußerungen einer interviewten Person, die eine Aussage verdeutlichen, wie zum Beispiel Lachen, wurden in eckigen Klammern vermerkt.

Für die Auswertung der Interviews haben sich Aspekte der Analyse-methode von Leitfadeninterviews von Christiane Schmidt als hilfreich erwiesen.¹⁴⁵ Dieses Verfahren lässt sich als »inhaltsanalytisch« klassifizieren, wobei es eine Mischform zwischen »hermeneutisch-interpretierenden« und »empirisch-erklärenden« Ansätzen darstellt. Das erhobene Interviewmaterial wird dieser Technik zufolge nach Themen oder Einzelaspekten geordnet und thematisch zusammengefasst. Diese thematischen Bündelungen werden sodann als »Auswertungskategorien« bezeichnet und häufig aus dem erhobenen Material selbst heraus entwickelt.¹⁴⁶ Um die Kategoriebildung computergestützt durchzuführen und damit die Auswertung der großen Materialfülle zu erleichtern, wurde für diese Arbeit die Software MAXQDA¹⁴⁷ herangezogen.

Analog zur Analyse-methode von Schmidt wurde das transkribierte Material nach Themen (z. B. Entstehung und Geschichte einer Dialoginitiative, Ablauf, Atmosphäre, Themen, Bibelstudium, Motive für die Teilnahme, Lernerfahrungen) durchgesehen, und es wurden dementsprechend verschiedene Auswertungskategorien gebildet, die teilweise den Leitfragen¹⁴⁸ der Interviews entsprechen. Die Zuordnung der gewählten Interviewpassagen zu einzelnen Auswertungskategorien wird nach Schmidt als »kodieren« bezeichnet, wobei

¹⁴⁴ Dies ist zu unterscheiden von der Auslassung einzelner Wörter oder Sätze innerhalb von Zitaten durch die Verfasserin. Diese Auslassungen werden, wie auch bei Literaturzitaten üblich, durch drei Auslassungspunkte in eckigen Klammern markiert: (...).

¹⁴⁵ Vgl. Christiane Schmidt, Auswertungstechniken für Leitfadeninterviews, in: Barbara Friebertshäuser/Antje Langer/Annedore Prengel (Hrsg.), Handbuch Qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft, Weinheim ⁴2013, 473–486; Dies.: Analyse von Leitfadeninterviews, in: Uwe Flick/Ernst von Kardorff/Ines Steinke (Hrsg.), Qualitative Forschung, Reinbeck bei Hamburg ⁹2012, 447–456.

¹⁴⁶ Vgl. Schmidt, Auswertungstechniken, 473f.

¹⁴⁷ Vgl. Flick, Qualitative Sozialforschung, 464f. Ich danke Verena Köck, Bakk. MA, vom Methodenkompetenzzentrum der Universität Graz für die Empfehlung dieses Programms.

¹⁴⁸ Der Interviewleitfaden orientierte sich an den folgenden fünf Themenschwerpunkten: biographische Informationen zur interviewten Person, Erfahrungen und Wahrnehmungen im Zuge der Dialoginitiativen (je nach Rolle der interviewten Person im Dialoggeschehen), Bibelrezeption und -auslegung sowie damit verbundene Lernfelder, Einschätzung zur Bedeutung des Dialogs in der Gegenwart und Wünsche für die Zukunft des Dialogs.

ein Textabschnitt auch mehrfach kodiert werden kann.¹⁴⁹ Da es sich um qualitative Forschung handelt und das Textmaterial heterogen ist, liegt es nahe, dass nicht jede Kategorie in jedem Interview vorkommt. Abhängig von der Position der Gesprächspartnerin oder des Gesprächspartners im Gefüge einer Dialoginitiative (Begründer/in, Vortragende/r, Teilnehmer/in) und von individuellen Interessenschwerpunkten, ließen sich im Zuge der Auswertung je nach Interview unterschiedliche Aspekte und Themen herausfiltern. Vergleichbare Erfahrungen wechseln sich mit persönlichen Akzenten ab. Zentrale Auswertungskategorien, d. h. die aus den Interviews extrahierten Themen, spiegeln sich im Aufbau der interviewzentrierten Kapitel dieser Arbeit wider.¹⁵⁰

Resümierend lässt sich hierzu festhalten, dass Erinnerungsinterviews in der Regel Rohmaterial darstellen, das es auszuwerten gilt. Nur selten wird ein Interview in seiner gesamten Länge publiziert. Meist ist eine Auswahl einzelner Aspekte der »mündlich erinnerten Geschichte« durch die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler im Kontext der Forschungsfragen erforderlich. In vorliegender Arbeit wurde im Sinne der Daten-Triangulation eine vernetzende Darstellung mündlicher und schriftlicher Quellen in Verbindung mit Sekundärliteratur gewählt. Ihr Ziel ist eine »multiperspektivische Gesamtdarstellung«, wie es bei dieser Art der Dokumentation von *Oral-History*-Interviews gängig ist.¹⁵¹

3. Ein Blitzlicht auf eine unheilvolle Geschichte: Christentum und Antijudaismus

Die Geschichte der Christenheit ist in weiten Teilen eine Geschichte der Judenfeindschaft bis hin zu blutigen Pogromen. Christlich-religiös motivierter Judenhass ist beinahe so alt wie die das Christentum selbst. Im Laufe der Jahrhunderte entwickelten sich aus einer ursprünglich innerjüdischen Konfliktsituation krude Feindbildvorstellungen und -stereotype gegenüber dem Judentum und seinen Angehörigen – von der Gottesmordanschuldigung bis hin zum mittelalterlichen und bis in die Neuzeit propagierten Ritualmordvorwurf mit seinen letalen Folgen. Als religiöse Minderheit wurde die jüdische Bevölkerung vielfach stigmatisiert, ausgegrenzt und verfolgt. Vor allem Kriegs- und Krisenzeiten, wie die Zeit der Kreuzzüge und Pestepidemien, waren Phasen massiver Judenverfolgungen. Heute blickt das Christentum in Bezug auf sein Verhältnis zum Judentum auf eine in weiten Teilen zutiefst unheilvolle Geschichte zurück,

¹⁴⁹ Vgl. Schmidt, Auswertungstechniken, 478.

¹⁵⁰ Zwei weitere von Christiane Schmidt vorgeschlagene Auswertungsschritte – »quantifizierende Materialübersichten« und »vertiefende Fallinterpretationen« – erwiesen sich für diese Arbeit als nicht erforderlich und wurden nicht übernommen. Siehe zu den genannten Schritten Schmidt, Analyse, 454–456 und Dies., Auswertungstechniken, 481–484.

¹⁵¹ Vgl. Wierling, Oral History, 147.