

Dick Boer

Ein persönlicher Bericht

Ich wurde gebeten, eine Einführung zu halten, in der es besonders um den europäischen Kontext des christlich-jüdischen Dialogs gehen sollte. Für mich ist dieser Dialog die Konsequenz des Schocks, dass ich als Christ einsehen musste, es war gerade das christianisierte Europa, worin für die Juden kein Ort war. Der moderne Antisemitismus, dessen grausiges Ergebnis die Schoah war, ist undenkbar ohne den christlichen Antijudaismus. Wir Christen waren nicht das ‚wahre Israel‘, das die Stelle des Volkes Israel und der Juden eingenommen hatte – als ihr legitimer Nachfolger. Es bedeutete ein fatales Missverstehen des Apostels Paulus zu denken, er hätte eine solche Substitutions-Theologie propagiert: *Sage ich: „hat Gott etwa sein Volk verstoßen?“ Keineswegs!* Es war gerade umgekehrt. Hätte Gott tatsächlich den Bund mit seinem Volk Israel gekündigt, weil es seinerseits den Bund verraten hatte, indem es seinen Messias verwarf, wie könnten wir dann hoffen, Gott würde seinen Bund mit uns nicht kündigen, mit uns, die wie Israel gegen den Gott gesündigt haben, den wir bekennen als den Gott, der sich in dem Juden Jesus offenbart hat? Wie Karl Barth schrieb: Die Treue Gottes in der Wirklichkeit Israels ist ja gerade die Garantie seiner Treue auch uns, auch allen Menschen gegenüber.

Diese Einsicht war der Anfang einer radikalen Revision der christlichen Theologie gegenüber den Juden. Sie begann mit der Anerkennung, dass nicht wir die Juden zu belehren haben, sondern vor allem von ihnen lernen sollten. Das gilt für die Auslegung des zu Unrecht sogenannten Alten Testaments, ohne welches wir das Neue Testament von vornherein nicht verstehen können, als auch für die jüdische Auslegungstradition in der intertestamentären Periode, also in der Zeit, in der die apostolischen Schriften entstanden sind. Es gibt dazu ein vielsagendes Wort Jesu: ‚Auf den Lehrstuhl des Mose haben sich die Schriftgelehrten und die Pharisäer gesetzt. Alles nun, was sie euch sagen, das tut und bewahrt.‘ (Mt. 23, 2)

Die wichtigste Einsicht war aber die Bedeutung, die die Schoah für die Judenheit hat. Ich sage be-

wusst: hat. Denn die Schoah ist nicht vorbei, solange Juden da sind, für die die Schoah eine lebende Erfahrung ist.

Das entscheidende Motiv für diese Umkehr war die Schoah und die Mitverantwortlichkeit von Kirche und Theologie für diese Katastrophe. Und eine Konsequenz dieser Umkehr war für mich, ernst zu nehmen, dass für die Mehrheit der Juden der Zionismus und die Gründung des Staates Israel unvermeidlich mit der Schoah verbunden waren. Die Gründung des Staates Israel wurde als die positive Kehrseite von Auschwitz gesehen: ein Zufluchtsort für Juden in der Zeit der Verfolgung.

Ich persönlich habe die Euphorie über Israel als das Modell einer neuen Gesellschaft nie geteilt. Die Existenzberechtigung dieses Staates war für mich die negative Konsequenz des europäischen Antisemitismus. Und mir war bewusst, dass diejenigen, die die Last dieser Konsequenz zu tragen hatten, die Menschen waren, die schon im Land lebten, auf deren Boden der Staat Israel gegründet wurde, die Palästinenser. Aber ich wollte das nicht den Opfern zur Last legen, den Juden. Denn verantwortlich waren nicht sie, sondern verantwortlich war Europa, dessen Aufgabe es war, zu einer friedlichen Lösung des Israelisch-Palästinensischen Konflikts beizutragen. Darum wurde ich auch Mitglied des niederländischen Palästina-Komitees, das das Unrecht, das den Palästinensern angetan wurde, beklagte, für ihre Rechte eintrat, und ihr Streben nach einem Staat, in dem Juden und Palästinenser als gleichberechtigte Bürger zusammenleben sollten, unterstützte. Ich war zwar mit diesem Streben nicht einverstanden, weil nach meiner Meinung diese Einstaatenlösung nicht realistisch war, aber es schien mir, dass die, damals hauptsächlich überhörte, Stimme der Palästinenser das Recht hatte gehört zu werden.

Schoah und Nakba

Nachdem ich so meine Position erklärt habe, kann man sich vorstellen, wie schockiert ich war, zu hören, dass (m)eine Theologie, die auf eine neue Beziehung zu den Juden aus war, in der Anerken-

nung der Schuld, die Kirche und Theologie über ihren Antijudaismus und seine Konsequenzen zu bekennen hatten, der gebotenen Solidarität mit den Palästinensern fundamental im Wege stehen sollte. Ich war gezwungen mich zu fragen, ob diese Anschuldigung richtig war und ich meine Position neu zu überdenken – wenn nicht ihr abzuschwören – hätte.

Der Schock war an erster Stelle, dass ein offenes Auge für das Leiden der Juden (die Schoah) bedeutet, die Augen zu schließen vor dem Leiden der Palästinenser. Aber noch schockierender war, dass sie mich einluden, nicht nur ihre harsche Kritik der israelischen Politik zu übernehmen, sondern auch ihre radikale Verwerfung der Ideologie, die diese Politik rechtfertigen sollte, des Zionismus. Denn die Begründung dieser Ideologie war, behaupteten sie, die Partikularität des Volkes Israel, seine Identität als konstituiert von dem Bund, den Gott mit dem Volk geschlossen hat. Die Anerkennung dieser Partikularität bildet in der Tat den Kern der christlichen Selbstkritik an seinem Antijudaismus: diese Partikularität missachtet zu haben. Ihnen zuzustimmen hätte zur Konsequenz das Leitmotiv meiner theologischen Existenz aufzugeben: fortan so zu sprechen, dass die Juden davor keine Angst mehr zu haben brauchen. Die Schoah sollte nicht primär als noch immer lebendiges jüdisches Trauma gesehen werden, sondern als ein Instrument des israelischen Staates, um alle Kritik an seiner Politik zu unterdrücken. Das genau befürchtete ich: die Schoah reduziert zu einer Ideologie, so dass die jüdische Erfahrung wieder mal übersehen wurde. Für mich bedeutete das, eine Grenze zu überschreiten, die ich nicht überschreiten kann. Die notwendige Kritik am Staat Israel hat die jüdische Erfahrung zu respektieren. Israel muss Raum schaffen für einen palästinensischen Staat, ja. Dafür müssen die jüdischen Siedlungen weichen, ja. Aber das wird nur möglich sein, wenn die Schoah als eine entscheidende Dimension der jüdischen Identität anerkannt wird. Ebenso wie die Nakba als eine entscheidende Dimension der Palästinensischen Identität anerkannt werden muss. Nur auf der Basis der gegenseitigen Anerkennung der Leidenserfahrung des Anderen ist eine Lösung des Konflikts denkbar. Die Alternative ist das Undenkbare, aber – traurig genug – jedoch momentan Wahrscheinlichere: eine Verschärfung der Unterdrückung der Palästinenser und ein gescheiterter israelischer Staat –

gescheitert, weil er sich endgültig unfähig gezeigt hat, mit seinen Nachbarn, den Palästinensern an erster Stelle, in Frieden zu leben.

Wir sollten uns dessen bewusst sein, dass auch dieser Frieden für die Palästinenser ein peinlicher sein wird. Denn sie müssen akzeptieren, einen großen Teil ihres Landes zu verlieren. Dies anzuerkennen würde ein wichtiger israelischer Beitrag zum Frieden sein: Wie die Schoah wird die Nakba über lange Zeit eine offene Wunde sein.

Jakob und Esau

Ich wagte es, meinen palästinensischen Freunden zum Schluss eine Frage zu stellen. Sie bezieht sich auf das Paradigma einer Befreiungstheologie im Kontext des israelisch-palästinensischen Konflikts. Die Grunderzählung der Befreiungstheologie ist der Exodus, die Befreiung des Volkes Israel aus dem Haus der Knechtschaft. Will eine palästinensische Befreiungstheologie nun sagen, das palästinische Volk sei Israel und als Konsequenz Israel das Haus der Knechtschaft?

Ich erinnere mich an den Film Exodus (1960), basierend auf dem gleichnamigen Roman von Leon Uris. Hier wird der Exodus erzählt als die Befreiung der Juden aus der Hölle der Schoah. Die Erzählung kulminiert in die Gründung des Staates Israel im Jahr 1948, gleichsam die Ankunft im Gelobten Land. Und konsequenterweise sind die Araber nur präsent als entweder Freunde der Juden, sympathisierend mit den Zionisten oder als böartige Wesen, die Juden ohne Grund aus dem Hinterhalt angreifen. Diese Erzählung war die mythische Bearbeitung einer realen Erfahrung, der Schoah und des Staates Israel als dem Ort des Entkommens.

Meine Frage: Haben wir es hier nicht mit zwei Befreiungserzählungen zu tun, die einander ausschließen? Gäbe es keine andere biblische Erzählung, die vielleicht ein Paradigma anbietet, das zu einer Versöhnung zwischen beiden Völkern beitragen könnte? Mir fiel die Erzählung von Jakob und Esau ein, in Genesis 32-33. Können wir sie nicht als ein Gleichnis der Beziehung zwischen den israelischen Juden und den Palästinensern lesen? Zwei verfeindete Brüder, verfeindet, weil Jakob den Erstgeburtssegens von Esau gestohlen hat und allen Grund hatte, die Begegnung mit seinem Bruder zu fürchten, der sich für das Unrecht, das Jakob ihm getan hatte, rächen will? Wie können wir erwarten, dass die Brüder sich je noch als *Brüder* begegnen werden? Aber die Erzählung berichtet von einem

Zwischenfall, ohne welchen eine Versöhnung vielleicht tatsächlich unmöglich gewesen wäre. Bevor Jakob sich mit Esau treffen wird, durchquert er den Grenzfluss, den Jabbok. Da ringt er mit einem „Mann“. Als der „Mann“ sieht, dass er Jakob nicht besiegen kann, „berührt“ er dessen Hüftgelenk, so dass es verrenkt wurde. Seitdem ist Jakob „ein Hinkender“. Aber es geschieht noch etwas anderes: Anstelle des Segens, um den Jakob bittet, wird ihm ein neuer Namen gegeben: Israel. Der Segen ist nicht ohne Schatten, denn Israel hinkt, seine Identität ist die eines zutiefst geschlagenen Mannes. Die Frage ist natürlich: Wer ist dieser „Mann“, der mit Jakob ringt? Ist es Esau oder ist es Gott? Versetzen wir uns in die Position Jakobs, dann ist beides möglich. Die Begegnung mit seinem Bruder fürchtend, halluziniert er eine Wunschvorstellung, in der Esau mit ihm ringt, ihn schlägt, aber ihm den Namen gibt, mit dem er seine besondere Rolle in der Geschichte spielen wird: Israel. Aber wahrscheinlicher scheint mir, dass Jakob die Begegnung erfährt als eine Konfrontation mit Gott, der ihm seinen neuen Namen gibt: Israel, Gotteskämpfer, oder präziser: von Gott bekämpft. Dieser Name charakterisiert die Beziehung von Israel zu seinem Gott: ein permanenter Kampf um die alles entscheidende Frage, ob Gott wirklich Immanuel, Gott-mit-Israel ist oder sein Volk verlässt, wie er es in Auschwitz getan zu haben scheint (oder hat). Israels Identität ist wesentlich eine gebrochene, zutiefst traumatisiert, gerade über seinen Gott. Und ich stelle mir vor, wie Esau seinen Bruder sieht, als dieses Israel, hinkend. Und dann wird erzählt: „Doch Esau lief ihm entgegen, umarmte ihn, fiel ihm um den Hals und küsste ihn. Da weinten sie.“ Mit nahezu denselben Worten erzählt das Lukasevangelium von der Begegnung des Vaters mit seinem verlorenen Sohn: „Schon von ferne sah ihn sein Vater kommen, und Mitleid regte sich in ihm, und er eilte ihm entgegen, fiel ihm um den Hals und küsste ihn.“ Wenn es nun so ist, dass Lukas hier Esau zitiert, wäre es dann vielleicht möglich, in Esau den Vater zu sehen, der dem hinkenden Israel als seinem Sohn entgegenkommt, ihn umarmt, um den Hals fällt und küsst? Und lesen wir diese Geschichte als ein Gleichnis des Verhältnisses zwischen israelischen Juden und Palästinensern, ist es dann völlig abwegig, sie als das Vor-Bild einer möglichen Versöhnung zu verstehen – und zu erhoffen?

Gewiss, es wäre billige Romantik, vergäßen wir das Unrecht, das Jakob Esau angetan hat. Die Erzäh-

lung vergisst es nicht und berichtet, wie Jakob Esau das Kostbarste schenkt, was er zu bieten hat: seinen Segen. Keine Versöhnung ohne Entschädigung, keine Gnade ohne Geschenke (im hebräischen dasselbe Wort).

Am Ende der Erzählung schlägt Esau in seiner Begeisterung über die Versöhnung vor, fortan gemeinsam weiterzuziehen. Jakobs Reaktion ist zurückhaltend. Er besteht darauf, dass jeder seiner Wege geht. Ist er sich bewusst, dass einander zu nahe zu kommen für die Versöhnung gefährlich werden könnte, weil diese auch ein Prozess ist, der Zeit braucht? Könnte auch das für das Gleichnis relevant sein?

Natürlich, jeder Vergleich hinkt, auch dieser. Die Palästinenser sind nicht wie Esau die starke Partei und Jakob/Israel ist nicht wie Israel die schwache. Und Esau war frei, seinen eigenen Weg zu gehen, im Besitz eines eigenen Landes, zu welchem er zurückkehren konnte, während die Palästinenser einen erheblichen Teil ihres Landes verloren und nicht die Möglichkeit haben, auf dem verbliebenen Teil einen eigenen Staat zu gründen. Man könnte sich sogar fragen, ob sich in dieser Erzählung überhaupt etwas geändert hat (wie einer der palästinensischen Freunde bemerkte): Israel behält den Segen des Erstgeborenen sowie seinen Anspruch auf das Land. Und nicht zuletzt, es ist höchst unwahrscheinlich, dass die jüdischen Israelis und die Palästinenser von heute frei sind, sich als Jakob/Israel oder Esau zu sehen. Insofern kann mein Versuch, die Erzählung von Genesis 32–33 als Gleichnis eines möglichen Zusammenkommens beider Völker zu sehen, als total illusionär zur Seite gelegt werden. Aber ist eine Lösung, wenn überhaupt, möglich, ohne sich Illusionen zu machen, ohne ein Quäntchen Wunschdenkens?

Wir müssen bescheiden sein über das, was ein biblisches Gleichnis – und die Bibel überhaupt – bewirken kann in einer Welt, in der die Relevanz der biblischen Theologie minimal ist. Aber, solange wir zumindest die Bibel als Heilige Schrift ernstnehmen, sollten wir, denke ich, in der Bibel auf der Suche sein nach Erzählungen, die uns dazu bewegen zu glauben, dass es auch in einer völlig verzweifelten Situation einen Ausweg gibt.

Dick Boer

war Dozent für moderne Kirchengeschichte an der Universität in Amsterdam.

Ich war schockiert, zu hören, dass (m)eine Theologie, die auf eine neue Beziehung zu den Juden aus war, der Solidarität mit den Palästinensern fundamental im Wege stehen sollte.