

Indien rezitiert wurde. Heute sind wir herausgefordert, dafür zu sorgen, dass dies Wirklichkeit wird:

*„Es möge Friede sein in den Himmeln, Friede in der Atmosphäre,
Friede auf der Erde, Friede in den Wassern.*

Heilpflanzen und heilbringende Bäume mögen Frieden bringen.

Es möge Friede sein in der Welt, Friede von der Gottheit her.

Es möge Friede sein in der Welt, Friede über Friede.

Es möge dieser Friede herabkommen auf mich!“ (Yajur Veda, 36,17)

¹ Dieser Artikel wurde fertiggestellt am 11. September 2003. In den letzten beiden Jahren habe ich mich in meiner Familie und unter meinen Freunden an intensiven Diskussionen beteiligt, bei denen es um die Frage ging, wie der Hinduismus Frieden gefördert habe. Diesen Artikel habe ich geschrieben im Gedenken an meinen Neffen Gopal Varadhan, der während seiner Arbeit im World Trade Center ums Leben kam. Gopal war Börsenmakler und ein talentierter wunderbarer Musiker. Seine Eltern waren ihm Quellen von Glauben und Mut gewesen.

² Diese Analogien wurden von verschiedenen Gelehrten in anderen Zusammenhängen verwendet. Neuerdings haben Dr. Barbara DeConcini und Dr. Robert Orsi sie in Gesprächen verwendet, um die American Academy of Religions zu beschreiben.

³ Siehe im Internet: www.sathyasai.org.

⁴ Siehe im Internet: www.sathyasai.org/intro/message.htm.

⁵ Siehe im Internet: www.ammachi.org/teachings/chanting-pujas.html und www.ammachi.org/teachings/chanting-pujas.html.

⁶ Siehe im Internet: www.karunamay.org/karun2ca.htm.

⁷ Siehe im Internet: www.geocities.com/Broadway/3204/oberoi.htm.

⁸ Ins Internet gestellt von Shishir Saxena am Freitag, dem 23. Juni 2000, unter: www.live2read.com/961781318/index_html.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Versöhnung, Reue und die kommende Welt

Eine jüdische Sichtweise

Shaul Magid

Einleitung: Die globale Krise eindämmen

Aus der Sicht des Judentums ist die Auseinandersetzung mit dem Thema der Versöhnung auf politischer *und* theologischer Ebene eine Herausforderung, die aus mindestens zwei Teilen besteht.

Gewaltlosigkeit
ist die
höchste
Tugend/
Pflicht

1. Versöhnung als theologisches Konstrukt

Erstens ist das theologische Konzept der Versöhnung eine jüdische (oder vielleicht genauer: eine alt-israelitische) und zugleich nicht-jüdische Vorstellung. Ich meine damit, dass der Versöhnungsbegriff der christlichen Theologie (die Aufhebung der Gegensätze von Körper und Geist im Leib Jesu als des Christus) aus den jüdischen (insbesondere den prophetischen) Schriften stammt. Demnach liegen seine Ursprünge wahrscheinlich in der Religion der alten Israeliten. Doch so sehr manchen auch daran gelegen sein mag, dass diese Vorstellung „jüdische“, das heißt biblische Wurzeln hat, beruht doch ihre christliche Formulierung auf einer (jüdischen?) Kritik am gesetzestreuen Judentum der damaligen Zeit, und umgekehrt stellen auch die jüdischen Reaktionen auf eine theologisch verstandene Versöhnung häufig eine Kritik an der christlichen Auslegung dar, die ihrerseits wiederum eine Kritik am Judentum ist. Wir lesen: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden. Aber das alles kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt und uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen hat ... Wir bitten an Christi Statt: Lasst euch mit Gott versöhnen!“ (2 Kor 5,17-21). Christ (das heißt in Christus) zu sein bedeutet, versöhnt zu sein. Und im Dienst Christi zu stehen bedeutet, für die Versöhnung der Menschheit zu arbeiten. Das ist eine faszinierende Vorstellung, und ihre praktische Umsetzung hat mit all ihren Schattenseiten doch maßgeblich zum Fortschritt der westlichen Zivilisation beigetragen.

Wenn wir aus jüdischer Sicht über Versöhnung als theologisches Konstrukt und als politische Strategie nachdenken, müssen wir uns fragen, welchen Beitrag das Judentum (wenigstens in der westlichen Welt) nach dem Aufstieg des Christentums – einer Religion, die sich zumindest in der Moderne mit beständiger Kritik auseinandersetzen muss – zu diesem christlichen Programm leisten kann. Wenn wir unter Versöhnung die Verschmelzung des Geistes Gottes mit dem Leib der Menschheit verstehen, dann ist das Selbstverständnis des Judentums lange Zeit das einer nicht versöhnten Religion gewesen.¹

2. Versöhnung als politische Strategie

Die zweite und aus jüdischer Perspektive mit ernstlichen Hindernissen verbundene Herausforderung ist die politische Dimension dieses Unterfangens. Der Kontext, in dem dieses Projekt steht, ist ein im Wesentlichen politischer, nämlich die Frage, wie die Religion dazu beitragen kann, die gegenwärtige globale Krise zu überwinden. Und die politische wie theologische Dimension dieses Vorhabens besteht in der eindeutig christlichen Auffassung, dass die Religion ein Werkzeug des Weltfriedens sein kann und sein sollte. Den theologischen Versöhnungsbegriff in die politische Arena zu übertragen ist, wie ich im Folgenden noch zeigen werde, für eine Religion, die sich die Erlösung der Menschheit zum Ziel gesetzt hat (und das ist eine der größten Stärken des Christentums), leichter als für das Judentum.

Meine Absicht ist es, darzulegen, wie das Judentum zu einer Entspannung der weltweiten Konfliktsituationen beitragen oder wie die jüdische Theologie dazu

eingesetzt werden kann, die Fronten nicht zu verhärten, sondern aufzuweichen. Diese Frage erschüttert die theologische und politische Geschichte des Judentums in ihren Grundfesten, denn diese Geschichte und die Fähigkeit, in ihr zu überleben, beruht zu einem großen Teil auf der (angestrebten) Neutralität gegenüber regionalen und globalen Krisen, in die die Juden und das Judentum nicht unmittelbar involviert gewesen sind.² Dennoch sind jüdische Wissenschaftler soeben dabei zu beweisen, dass eine „jüdische politische Tradition“³ existiert, und deswegen ist es die Pflicht jüdischer Denker, sich mit dem Beitrag zu befassen, den diese „Tradition“ zu globalen Belangen leisten kann (wenn sie es denn überhaupt kann). Das grundlegende Problem besteht natürlich darin, dass das Judentum in seiner Geschichte nie ein besonderes Interesse an globalen Angelegenheiten gezeigt und den Traum von einer utopischen, friedvollen Welt in den Bereich eschatologischer Zukunftsvisionen verbannt hat. Für die Juden war die Lösung der globalen Krise eine messianische Vorstellung, deren Erfüllung immer bevorstand, jedoch nie eintraf. Denn in seinen Anfängen und über weite Strecken seiner Geschichte war das Judentum eine Stammesreligion, die sich über ihr „Volk“ und über das Fortbestehen des Bundes mit Gott definierte. Die Emanzipation und vor allem der Zionismus haben dies alles geändert - mit Ausnahme einiger wesentlicher Punkte. Ich möchte im Folgenden zwei unterschiedliche, doch miteinander in Verbindung stehende Dimensionen dieses Themas untersuchen: die politische und die theologische. Im ersten Teil wird es darum gehen, welche Rolle die Versöhnung meiner Meinung nach in der jüdischen theologischen Tradition spielt, und der zweite Teil wird sich mit den inneren und äußeren Reformen befassen, die das Judentum braucht, um sich effektiver an der Suche nach theologischen Lösungen für globale Krisen beteiligen zu können.

I. Versöhnung und Menschwerdung

Eine der heikelsten Dimensionen des politischen Konflikts ist die Überzeugung, mit der jede Seite ihre eigene Position vertritt. Diese Überzeugung hat einen nicht nur taktischen, sondern in vielen Fällen kanonischen Stellenwert, den sie in dem Augenblick erhält, wo eine Gemeinschaft sich durch ein Abrücken von ihrer Position in ihrer Existenz bedroht sieht. Auf diese Weise wird aus einem situationsbedingten Dilemma eine theologische Doktrin - und die Religion trägt dafür in vieler Hinsicht die Hauptverantwortung. Zudem wird diese Umwandlung der Politik in Theologie (wir versuchen hier im Wesentlichen den umgekehrten Weg zu beschreiten) nicht selten von Menschen unterstützt, die der betreffenden religiösen Tradition gar nicht angehören und nicht an sie glauben. So kommt es, dass doktrinäre Ansprüche von Personen verfochten werden, die kein Gespür für die in vielen religiösen Überlieferungen enthaltenen Feinheiten - etwa die nachahmenswerte Barmherzigkeit Gottes oder die Heiligkeit des menschlichen Lebens - besitzen.⁴ Wenn nationale Ziele kosmisch verbrämt und als eschatologi-

sche Schlachten zwischen Gut und Böse dargestellt werden, die mit einer utopischen Vision von einem gerechten Ende oder einem barmherzigen Gott nicht mehr das Geringste zu tun haben, dann wird Gnade als Naivität und Rechtschaffenheit als falsche Frömmigkeit angesehen. Ein erster Schritt für alle, die sich einer religiösen Tradition verpflichtet fühlen, besteht also darin, zu erkennen, wie oft Religionen zur Ursache von Konflikten werden. Ob sie aber die Kraft haben, die von ihnen geschaffenen Fronten auch wieder aufzuweichen - diese Frage ist eine Last, die wir Religionsphilosophen und Theologen zu tragen haben.

1. Eine noch unerlöste Welt

Ein methodischer Hinweis vorweg. Der Rahmen meiner Diskussion wird, so nenne ich es, ein postökumenischer sein. Ich werde keine apologetische Darstellung des Judentums bieten und versuchen, es gegen alle Kritik zu verteidigen. Ich werde auch keine durchdachten Vorschläge machen, wie das Judentum in seiner gegenwärtigen Verfassung einen positiven Beitrag zur Versöhnung im globalen Konflikt leisten kann. Ich werde vielmehr einige Gedanken zum Reuebegriff in der jüdischen Theologie (*Teschuva*) vorbringen und sodann erläutern, wie dieser Begriff nach meiner Interpretation in den Dienst weltpolitischer Ziele gestellt werden kann.

Nach meinem Verständnis ist die Versöhnung ein grundlegendes Prinzip des christlichen Glaubens, das auf der Einswerdung von Geist und Materie im Leib Christi beruht. Wenn ich diese Verbindung von Versöhnung und Menschwerdung richtig deute, dann kann der theologische Begriff der Versöhnung als eine Weiterführung des tatsächlichen Geschehens der Menschwerdung gesehen werden. Versöhnung ist vielleicht ein zu wenig eindeutiger Begriff, als dass er auf jüdischer Seite zu lebhaften Reaktionen Anlass geben könnte, doch für die Menschwerdung gilt dies nicht. Die Frage der Menschwerdung ist im Judentum sehr komplex. In einem neueren Aufsatz schreibt Michael Wyschogrod: „Ein menschliches Wesen, das Gott ist, verliert [im Judentum] von Grund auf jegliche Legitimation. Ein schärferer Bruch mit dem theologischen Empfinden des Judentums ist nicht vorstellbar.“⁵ Von Wyschogrods Standpunkt aus betrachtet scheint es, als wäre das Judentum eine un-versöhnliche Religion, denn es postuliert die Un-Auflösbarkeit des Widerspruchs zwischen Gott und dem Menschlichen. Diese herkömmliche Sicht ist nach wie vor weithin anerkannt, doch sie hat auch Kritiker. Wissenschaftler haben gezeigt, dass der Menschwerdungs-gedanke dem Judentum nicht so fremd ist wie gemeinhin angenommen und sogar, dass die christliche Vorstellung keine Abirrung, sondern die Weiterführung eines in der vor-rabbinischen und rabbinischen Kultur bereits vertretenen Gedankens ist. Diese neue, postökumenische Sicht der Menschwerdung im jüdischen Glauben eröffnet dem Judentum in der Frage nach seinem Beitrag zur Weltpolitik neue Perspektiven. Wie Elliot Wolfson kürzlich schrieb, kann „der Hinweis auf die Bedeutung der Menschwerdung in der Geschichte des Judentums ... die gemeinsame Grundlage von Judentum und Christentum und zugleich die Einzigartigkeit dieser Lehre in jeder der beiden religiösen Kulturen herausstellen“⁶. Es geht hier

nicht um die Frage, ob der Menschwerdungsgedanke genuin jüdisch ist oder nicht⁷, sondern lediglich um den Hinweis, dass Versöhnung, ein politischer Begriff, der von einem theologischen Grundsatz abgeleitet werden könnte, der jüdischen Religion nicht hoffnungslos fremd ist. Ich werde eine Sichtweise der Versöhnung vorlegen, die nicht auf der Vorstellung beruht, dass das Ende der Anfang ist. Denn im Christentum geschieht Versöhnung im Sinne von Erlösung am Beginn dieser neuen Geschichte, an deren Ende das Heil steht. Wir sind von vorneherein bereits erlöst. Für die Juden gehen Erlösung und Heil Hand in Hand. Wir leben in einer noch nicht erlösten Welt, einer Welt, in der Versöhnung zwar nur vorläufig, doch existentiell zustande kommen kann und wo wir von einem unerlösten Ort zum nächsten ziehen, wieder und wieder versöhnt und unversöhnt zugleich.

2. Reue (Teshuva)

Der jüdische Reuebegriff (*Teshuva*) ist am besten geeignet, diese Vorstellung zu veranschaulichen. Indirekt in der biblischen Religion verwurzelt, wird er später zu einem grundlegenden rabbinischen Deutungsprinzip in Bezug auf das Verhältnis der Juden zu ihren (jüdischen?) Mitmenschen und zu Gott. Zwar kommt das Wort *Teshuva* im Pentateuch nicht vor, doch es gibt einen Abschnitt im Buch Deuteronomium, der auf den betreffenden Sachverhalt anspielt.⁹ Zentrale Bedeutung erlangt *Teshuva* dann bei den Propheten, die die Israeliten mahnen, zu Gott zurückzukehren, um Seinem Zorn und ihrer Vernichtung zu entgehen.¹⁰ Und schließlich ist es durch die rabbinischen Interpretationen zu einem zentralen Motiv der Hohen Feiertage und zum Kernstück des jüdischen Neujahrsfestes (Rosch Haschana) geworden. Demnach betrachten die Juden sich selbst als den *per definitionem* schwächeren Partner in Gottes Bund. Die Wiedergutmachung ihres sündhaften Verhaltens erfolgt durch die Reue, das heißt durch die Einsicht in die eigenen Fehler und durch den Entschluss, in größerem Einklang mit dem göttlichen Willen zu leben. Die liturgische Tradition sieht ein kollektives und ein individuelles Bekenntnis vor, das der Büßende spricht und das ihm als Rahmen und Leitfaden für seine persönliche Gewissensforschung dient.

Der Autor

Shaul Magid ist Assoziierter Professor für Jüdisches Denken und Vorsitzender des Departments für Jüdische Philosophie am Jewish Theological Seminary in New York. Er wurde 1984 in Jerusalem zum Rabbiner ordiniert und erhielt seinen Doktorhut in Jüdischer Philosophie 1994 an der Brandeis University. Er ist Gründungsmitglied von CHAI (The Children of Abraham Institute), das sich dem interreligiösen Dialog von Juden, Christen und Muslimen widmet. Veröffentlichungen u.a.: *God's Voice from the Void: Old and New Essays on Rabbi Nahman of Bratslav* (als Herausgeber, 2001), *Beginning Again: Toward a Hermeneutic of Jewish Texts* (als Mitherausgeber, 2002); *Hasidism on the Margin: Reconciliation, Antinomianism, and Messianism in Izbica and Radzin Hasidism* (2003). Anschrift: Jewish Theological Seminary, 3080 Broadway, New York, NY 10027, USA.

Eine der Schwächen des herkömmlichen Reuebegriffs in der jüdischen Tradition ist sein überwiegend reaktiver Charakter: Man sündigt, fühlt sich schuldig und setzt sich aufgrund dieses Gefühls noch einmal mit dem eigenen Verhalten und

der zugrunde liegenden Motivation auseinander, man bekennt seine Schuld im Rahmen der Liturgie und lebt genauso weiter. Man wartet darauf, dass die nächste Sünde den nächsten Reueakt hervorruft. Auf diese Weise wird die Reue zum Weg „aus der Sünde heraus“, der immer wieder zur Verfügung steht, solange der Einzelne sein Leben der Unvollkommenheit fortsetzt. Dies mag zwar eine Kultur von Menschen schaffen, die ihr eigenes Tun sorgfältiger beobachten als andere (das heißt nicht, dass sie anders handeln, sondern nur, dass sie sich ihres Handelns möglicherweise stärker bewusst sind), doch aufgrund seines reaktiven Charakters ist dieser Reuebegriff als Modell zur Konfliktlösung ungeeignet. Denn gegnerische Konfliktparteien rechtfertigen ihre Taten, so sündhaft sie auch sein mögen, häufig damit, dass sie notwendig oder sogar, dass sie im Einklang mit dem Willen Gottes seien.¹¹ Wenn der Handelnde sein Handeln nicht für eine „Sünde“ oder für ein Unrecht hält, dann ist auch kein Reueakt erforderlich.

Wenn der jüdische Reuebegriff (*Teschuwa*) als Brücke dienen soll, die uns zu einem Begriff der Versöhnung führt, das heißt als eine Einstellung, die zur Konfliktlösung beiträgt, indem sie uns aus dem Bewusstsein der eigenen Grenzen heraus die Grenzen der anderen erkennen lässt, dann muss er seinen ausschließlich reaktiven und abwartenden Charakter ablegen. Der christliche Versöhnungsbegriff im Sinne der Überwindung der Gegensätze von Körper und Geist im *Corpus Christi* ist dagegen eine theologische Kategorie, die sehr wohl als Modell für den Frieden dienen kann. Die Herausforderung für das Christentum besteht möglicherweise darin, diesen sehr kraftvollen Humanitätsbegriff von der Vorstellung zu trennen, dass die Überwindung von Gegensätzen sich immer nur durch den bereits versöhnten Leib vollzieht, das heißt, dass Versöhnung nur in Christus geschehen kann, wenn alle Menschen Teil seines Leibes und damit Christen sind. Hinter der Universalität des Christentums steht ein Ausschließlichkeitsanspruch, der – das haben wir gesehen –, wenn er nicht in Schranken gehalten wird, seinerseits in Gewalt, Hass und Blutvergießen ausarten kann.

3. Ein nicht-reaktiver Begriff

Der Beitrag, den das Judentum meiner Ansicht nach auf diesem Gebiet leisten kann, ist ein Reuebegriff, der die un-aufgelöste Widersprüchlichkeit unseres Selbst und das Wissen um unser unvollkommenes Urteil über andere zur Grundlage der Versöhnung werden lässt. Das heißt, dass Reue nicht als Reaktion auf eine bestimmte Tat gesehen werden sollte, sondern als das existentielle, genuin menschliche Bewusstsein, dass alle Konfliktparteien, schon bevor sie handeln, im Unrecht sind, dieses Unrecht aber durch *Teschuwa* wieder gutmachen können. Dabei werden die Bedingungen menschlichen Handelns durch *Teschuwa* nicht aufgehoben, sondern offen gelegt, denn *Teschuwa* offenbart eine andere Dimension der Unvollkommenheit. Nach diesem Modell führt *Teschuwa* im einzelnen Menschen eine Veränderung herbei und eröffnet ihm eine neue Bewusstseinsebene: Er sieht seinen eigenen Standpunkt mit anderen Augen und entdeckt Fehler, die ihm vorher verborgen waren, und er erkennt auch, wie wenig die frühere *Teschuwa* seinem neu gewonnenen Selbstverständnis entspricht. Versöhnung

besteht nun nicht mehr in der Aufhebung von Gegensätzen, sondern darin, dass man die Unvereinbarkeit beider Positionen von vorneherein akzeptiert. Auf diese Weise kann nichts zur Doktrin erhoben werden, weil jede Erkenntnis der „Wahrheit“ eine menschliche und damit unwahr ist. Vielleicht besteht der Versöhnungsbegriff, den das Judentum zu bieten hat, in der Versöhnung der Unversöhnlichkeit, in einer Reue, die den Einzelnen (oder die Gemeinschaft) verwandelt und zu einer neuen Dimension der Unvereinbarkeit führt, so dass beide Seiten fähig werden, immer im Unrecht zu sein und immer in einer Weise zu handeln, die neue Ebenen der Unvollkommenheit sichtbar macht. Und dies kann schließlich auch zu einem neuen Verständnis dessen führen, was am Standpunkt des anderen gerechtfertigt ist, auch wenn man selbst diesen Standpunkt nicht teilt.

Dieser existentielle und nicht-reaktive *Teschuwa*-Begriff wurde von einem klassischen Lehrer des späten 18. Jahrhunderts eingeführt, Rabbi Nachman von Bratzlaw (gest. 1810).¹²

Daher sollte ein Mensch immer um die Haltung der Reue bemüht sein. Denn wer kann von sich sagen: „Ich habe mein Herz geläutert, rein bin ich von meiner Sünde“ (Spr 20, 9)? Selbst in dem Moment, wo ein Mensch sagt: „Ich habe gesündigt, ich habe gegen die Gebote verstoßen, ich habe Böses getan“¹³, ist es ihm unmöglich, dies reinen Herzens und ohne jeden Hintergedanken zu sagen. Deshalb meinen wir, dass er seinen ersten Reueakt, jenes „Ich habe gesündigt, ich habe gegen die Gebote verstoßen, ich habe Böses getan“, das er gesprochen hat, bereuen muss.¹⁴

Ausgehend vom Buch der Sprichwörter 20, 9 (*Wer kann sagen: Ich habe mein Herz geläutert, rein bin ich von meiner Sünde?*) legt Nachman dar, dass jeder *Teschuwa*-Akt unvollkommen ist, weil er niemals reiner sein kann als der, der ihn vollzieht. Wenn jemand das innere Bedürfnis nach *Teschuwa* nicht infolge einer bestimmten Tat, sondern deswegen verspürt, weil er insgesamt ein schlechter Mensch ist, dann ist notwendigerweise auch die *Teschuwa* von seiner Schlechtigkeit befleckt. Anders als der Akt der Wiedergutmachung und Sühne zielt der Reueakt darauf, den Einzelnen aus dem Zustand herauszureißen, der ihn dazu veranlasst hatte, in dieser oder jener Weise zu handeln. Er wird also nach einer erfolgreichen *Teschuwa* über eine verfeinerte Selbsterkenntnis verfügen und sich seiner eigenen Unvollkommenheit stärker bewusst sein. Wenn der betreffende Mensch dann (sofort) über diese gerade hinter ihm liegende *Teschuwa* nachdenkt, wird er sehen, wie unzulänglich sie gewesen ist. Dann kann es geschehen, dass er wieder in die Dunkelheit zurückfällt, von der er sich soeben befreit hat. Deshalb schlägt Rabbi Nachman vor, die erste *Teschuwa* in einer zweiten *Teschuwa* zu bereuen (*Teschuwa 'al ha-Teschuwa rischona*).

Und selbst wenn ein Mensch in seinem Inneren weiß, dass seine Reue vollkommen aufrichtig gewesen ist, muss er diesen ersten Reueakt bereuen. Denn als er zum ersten Mal bereute, tat er dies auf der Ebene der Erkenntnis, auf der er sich zum betreffenden Zeitpunkt befand. Wenn er danach jedoch erneut bereut, begreift und erkennt er ganz

sicher noch mehr von Gott. Somit war seine erste Wahrnehmung, gemessen an seiner gegenwärtigen Wahrnehmung, gewiss [vergleichsweise grob].¹⁵

Nachman vergleicht den Unterschied zwischen diesen beiden Zuständen (vor und nach der *Teschuwa*) mit dem Unterschied zwischen dem physischen und dem spirituellen Reich oder zwischen dieser und der nächsten Welt. Beide bleiben relevant, denn beide bedürfen der Korrektur und Verbesserung. Die *Teschuwa* hat die Macht, den physischen Bereich zu korrigieren, weil sie ihn objektiviert, indem sie den Einzelnen zu neuer Klarheit führt. Nachman deutet an, dass man unter anderem deshalb unfähig ist, seinen eigenen Standpunkt zu korrigieren, weil man die Fehlerhaftigkeit dieses Standpunkts nicht erkennt. Die Wahrheit sieht man nur, wenn man über den eigenen Standpunkt hinausgehoben wird und dann ein weiteres Mal die *Teschuwa* vollzieht, um die Korrektur zu vervollständigen. Dadurch wird die Einsicht in das menschliche Unvermögen natürlich wieder verändert, sodass dieser Prozess immer und immer wieder neu beginnt.

II. Die kommende Welt

Im Wesentlichen deutet Nachman *Teschuwa* als einen Akt, der dem Menschen zu einem Einblick in sich selbst verhilft, nicht aber als einen Akt, der die Sünde ungeschehen macht. Die Klarheit, die auf diese Weise entsteht, hat mit zuversichtlicher Gläubigkeit wenig zu tun. Sie führt nicht zur Versöhnung von Körper und Geist, sondern zum Wissen um die grundlegende Unvollkommenheit allen menschlichen Strebens. Darin manifestiert sich jedoch nicht die Machtlosigkeit, sondern das eigentliche Potential des Menschen. Der Weg zur Selbsterkenntnis und, so möchte ich in diesem Zusammenhang hinzufügen, zu einem besseren Verständnis des anderen, führt über die Einsicht, dass jede sündhafte Verhaltensweise aus einem Mangel an Wissen resultiert. Wenn wir uns selbst für gerechtfertigt oder unseren Feind für ungerechtfertigt halten, so leben wir in diesem Mangel an Wissen. Reue offenbart uns unsere eigenen Taten als ungerechtfertigt und vielleicht im Gegenzug die Taten der „anderen“ als gerechtfertigt. Dies meine ich nicht in einem absoluten Sinn, denn es geht Nachman in seiner gesamten Theorie des Reuebegriffs um Relativität. Die Reue lässt mich erkennen, dass die moralische Sicherheit, aus der heraus ich gehandelt habe, eine Illusion gewesen ist, und diese Erkenntnis befähigt mich, den Mangel an Weitblick zu bereuen, der zu diesem Fehlverhalten geführt hat.

1. Kein Ergebnis, sondern ein Prozess

Diesen Prozess, nicht aber sein Ende, bezeichnet Nachman als die kommende Welt, und das ist es, was ich unter Versöhnung verstehe.

Das ist die Bedeutung von Sacharja 14, 6: [An jenem Tag] wird es kein helles Licht und keine tiefe Dunkelheit geben - was die Weisen so erklären: „Das Licht, das in dieser Welt wesentlich ist, wird in der kommenden Welt bedeutungslos und nichtig

sein“¹⁶. Wir sehen also, dass die Menschen in der kommenden Welt, wenn sie es verdienen, Seine Göttlichkeit besser zu erkennen, über ihre Erkenntnis in dieser Welt Reue und Zerknirschung empfinden werden. Denn verglichen mit der Erkenntnis in der kommenden Welt ist die Erkenntnis in dieser Welt [materiell].¹⁷

Versöhnung,
Reue und die
kommende
Welt

Die Reue wird also in der kommenden Welt oder der Fülle der Erleuchtung kein Ende finden (da auch die Sünde nicht mehr existiert), sondern weiter bestehen. Folglich hat der existentielle *Teschuwa*-Akt wenig mit der Sünde zu tun, sondern ist tatsächlich die Erfahrung der Versöhnung. Solange ich nicht bereue, kann ich die Dunkelheit, die ich in den von mir konstruierten (und deshalb allesamt falschen) Welten erschaffe, nicht vertreiben. In ihrer Tiefendimension ist diese Aussage eine Kritik an jeder Art von „Religion“, wenn wir mit diesem Begriff ein System von Vorstellungen oder Verhaltensweisen meinen, das wir aufgrund seines göttlichen Ursprungs für „vollkommen“ halten. Wichtiger aber ist, dass dieses Modell dazu dienen kann, die Arroganz und Selbstsicherheit ins Wanken zu bringen, die den Konflikten unterschiedlicher Gemeinschaften zugrunde liegt. Diesen zuletzt genannten Punkt möchte ich kurz erläutern.

2. Mängel erkennen

Welche Art von Individuum oder Gemeinschaft wird hervorgebracht durch dieses Bewusstsein, dass ich vom ersten Augenblick meines Handelns an im Unrecht bin und die genaueren Umstände dieser Wahrheit nur erkennen kann, indem ich bereue? Und dass mein Urteil über den „Anderen“ in dem Moment falsch ist, in dem ich es mir bilde, und ich auch dies nur erkenne, wenn ich bereue? Während der beständig nach innen gerichtete Blick, den diese Vorstellung erfordert, einerseits leicht in Narzissmus ausartet (was auch schon häufig geschehen ist), kann andererseits auf diese Weise der Gefahr der Verdinglichung entgegengewirkt und dafür gesorgt werden, dass beide Parteien die Brüchigkeit ihrer eigenen Position erkennen, eine Brüchigkeit, die sie von Gott trennt, solange sie nicht überwunden ist. Was der jüdische Reuebegriff der Welt zumindest nach Auffassung Nachmans zu bieten hat, ist die Erkenntnis, dass Menschen sich die Welten, in denen sie leben, selbst erschaffen und dass diese Welten, eben weil sie von Menschen geschaffen sind, mit Mängeln behaftet sind. Diese Mangelhaftigkeit jedoch, die fälschlicherweise für Gewissheit gehalten wird, bleibt solange unentdeckt, bis jemand seinen eigenen Standpunkt bereut und mit neuer Klarheit die Unvollkommenheit seines früheren Standpunkts (und die Unvollkommenheit der ersten Reue, die ihm diese Klarheit verschafft hat) erkennt. Diese Nicht-Auflösung führt dazu, dass alle Ansprüche auf eine absolute Gerechtigkeit oder eine absolute Opferrolle erlöschen. Beide Seiten versöhnen sich mit ihren eigenen Mängeln und ihrer mangelhaften Beurteilung des „Anderen“. In der menschlichen Unvollkommenheit liegt eine Quelle für menschliche Gerechtigkeit.

Schluss: Entdeckungen in der Tiefe

Das bereits erwähnte Problem, dass das Judentum sich immer gegen eine Zugehörigkeit zur Weltgemeinschaft gesträubt hat, verlangt unsere unmittelbare Aufmerksamkeit. Wenn das jüdische Volk die Vorzüge globaler Partizipation genießen will, dann müssen die Juden ihre auf Stammesstrukturen zurückgehenden (und damit isolierten) religiösen Empfindungen theologisch wie soziologisch neu bewerten. Diese Herausforderung ist nicht geringer, als wenn man von den Christen verlangt, ihren ausschließlich an Christus gebundenen Erlösungsbegriff zu überdenken, oder von den Moslems, von ihrem Standpunkt im Hinblick auf die Oberhoheit in den islamischen Gebieten abzurücken. Sie geht an die Substanz der jüdischen Vorstellung von ihrer göttlichen Erwählung, einer Vorstellung, die das Judentum hütet wie seinen kostbarsten Schatz.¹⁸ Wenn das Judentum in der Lage sein soll, sich selbst als ernst zu nehmenden Partner bei der Lösung globaler Konflikte zu betrachten - Konflikte, die die jüdischen Interessen in keiner Weise berühren oder bedrohen -, dann muss der jüdische Glaube von seinen Wurzeln her neu überdacht werden. Ohne ein solches grundlegendes Umdenken werden die Juden und das Judentum, so fürchte ich, auch in Zukunft jede Diskussion über die Ereignisse in der Welt mit der Frage beginnen: „Ist das gut für die Juden?“, und wenn sie das tun, werden sie ihren Beitrag zum Weltfrieden niemals voll und ganz leisten können.¹⁹

Eines aber können die Juden tun, und sie tun es bereits: Sie suchen in den Tiefen der isolierten Tradition des Judentums (und an zuweilen recht entlegenen Plätzen) nach Modellen, die auf die außerjüdische Sphäre übertragen und dort eingesetzt werden können. Ich glaube, Nachmans *Teschuwa*-Modell ist ein Beispiel dafür. Obwohl Nachman nicht ahnen konnte, dass sein *Teschuwa*-Begriff einmal zu einem Modell der globalen Konfliktlösung werden könnte, bietet er uns eine Sicht des Menschseins, die, in einem universal gebrochenen Licht neu gedeutet, einige interessante Beobachtungen darüber beinhaltet, wie die dauernde Erfahrung menschlicher Hinfälligkeit die harten ideologischen Kanten und Überzeugungen aufweichen kann, die politischen und militärischen Konflikten zugrunde liegen. Obwohl selbst ein überzeugter Partikularist, der an dieser „anderen“, nicht-jüdischen Anwendung seines *Teschuwa*-Begriffs sicherlich kein gutes Haar gelassen hätte, eröffnet Nahman uns ganz ungewollt neue Perspektiven und zeigt uns, wie es in der jüdischen Welt der unlösbaren Gegensätze dennoch Versöhnung geben kann.

¹ Zwar stimme ich mit der Auffassung überein, dass das Judentum in seinen nicht-polemischen Ausdrucksformen mit einem solchen Begriff weitaus toleranter umgeht, aber die Juden sind zumindest im Westen so sehr darum bemüht, sich von den Christen abzugrenzen, dass viele dieser Motive verblasst oder in manchen Fällen auch ganz verschwunden sind.

² Es gibt zahlreiche Ausnahmen von dieser Regel, beispielsweise die Arbeit von Marc Gopin, der mit seinem Engagement gegen den Hunger in der Welt in seiner jüdischen Organisation *Hesed* und auch in seinem Buch *Holy War, Holy Peace: How Religion Can Bring Peace to the Middle East*, New York 2002, jüdische Gerechtigkeitsmodelle auf globale Probleme anwendet.

Ein weiteres Beispiel ist das „Jewish Community Justice Project“ in Los Angeles, Kalifornien, das sich dafür einsetzt, Resozialisierungstheorien in das vorwiegend auf Bestrafung ausgerichtete Rechtssystem von Los Angeles County einzuführen. Mitglieder dieser Organisation erarbeiten auf der Grundlage klassischer jüdischer Quellen Lehrpläne zu Resozialisierungstheorien und sind darüber hinaus in der Rechtsprechung aktiv, wo sie ihre Funktion bei Gericht dazu nutzen, Gesetzeskonflikte mit Hilfe dieser alternativen Modelle zu lösen. Ein drittes Beispiel ist *Anshe Hessed*, eine Vereinigung konservativer Juden in Manhattan, die ein eigenes Obdachlosenheim eingerichtet hat, und zahlreiche Reformsynagogen, die Suppenküchen betreiben. Gemessen an der gesamten jüdischen Diaspora sind dies jedoch lediglich Ausnahmen, die die Regel bestätigen.

³ Vgl. die ersten zwei der auf vier Bände projektierten Studie von Michael Walzer/Menachem Lorberbaum/Noam Zohar (Hg.), *The Jewish Political Tradition*, New Haven 2000, 2003.

⁴ Vgl. hierzu Louis E. Newman, *The Quality of Mercy: On the Duty to Forgive in the Judaic Tradition*, in: ders., *Past Imperatives*, Albany/NY 1998, 83-84: „Doch obwohl die menschliche Gerechtigkeit und die göttliche Gnade zwei sehr unterschiedliche moralische Konzepte darstellen, müssen sie nicht als miteinander unvereinbar betrachtet werden. Das nämlich ist der Kernpunkt in Portias berühmter Rede an Shylock [in Shakespeares *Kaufmann von Venedig*], dass menschliche Vorstellungen von Gerechtigkeit zuweilen durch ein Element göttlicher Barmherzigkeit ergänzt und korrigiert werden müssen. Selbst die nach menschlichem Ermessen gerechtesten Gesetze sanktionieren manchmal ein unmoralisches Verhalten, wenn wir nicht versuchen, nach Gottes Vorbild ‚[göttliche] Gnade vor [menschlichem] Recht ergehen zu lassen‘.“ Ich möchte hinzufügen, dass auch Gottes Gesetz, wenn es nicht durch den Filter des menschlichen Verstandes hindurchgegangen ist, „unmoralisches Verhalten“ hervorbringen kann.

⁵ Michael Wyschogrod, *A Jewish Perspective on Incarnation*, in: *Modern Theology* 12 (1996/2), 198.

⁶ Elliot R. Wolfson, *Judaism and Incarnation*, in: Tikva Frymer-Kensky u.a. (Hg.), *Christianity in Jewish Terms*, Oxford 2000, 240. In gewisser Hinsicht lässt sich dieses Phänomen – dass Judentum und Christentum einander nun durch dieselbe Lehre wieder näher kommen, die sie früher entzweit hat – als postmoderne Wende bezeichnen. Damit soll der je eigene Standpunkt, den jede der beiden Religionen zur Frage der Menschwerdung einnimmt, nicht geleugnet werden. Es geht eher darum, dass eine differenziertere und weniger polemische Beurteilung sowohl der jüdischen als auch der christlichen Vorstellungen vonnöten ist, um sich von der klassischen jüdischen Apologetik und ihrer strikten Trennung von Judentum und Christentum zu lösen. Vgl. Jacob Neusner, *The Question of Incarnation*, in: Jacob Neusner/Bruce Chilton (Hg.), *Jewish-Christian Debates about God, Kingdom, Messiah*, Minneapolis 1998, 215-225.

⁷ Kürzlich hat David Berger in einem Angriff gegen die Chabad-Lubawitsch-Bewegung den Standpunkt vertreten, dass die grundlegenden Vorstellungen des Christentums – und dazu gehört auch die Menschwerdung – mit dem orthodoxen Judentum in keiner Weise vereinbar seien. Vgl. David Berger, *The Rebbe, The Messiah, and the Scandal of Orthodox Indifference*, London/Portland 2001. Außerdem: Menahem Kellner, *How Ought a Jew View Christian Beliefs About Redemption*, in: Frymer-Kensky u.a. (Hg.), *Christianity in Jewish Terms*, aaO., 269-275.

⁸ Vgl. Clark Williamson, *A Christian View of Redemption*, in: Frymer-Kensky u.a. (Hg.), *Christianity in Jewish Terms*, aaO., 288-290.

⁹ In seinem Kodex des jüdischen Rechts und dem Buch der Gebote zählt Moses Maimonides die Reue (*Teschuwa*) nicht unter die formellen Mitzvot. Das formelle Gebot besteht bei ihm eher im Bekenntnis (*Vidui*), das mit *Teschuwa* einhergehen muss, vgl. Maimonides, *Mishneh Torah*, Gesetze der Reue, 1^a1, und *Sefer Ha-Mitzvot*, Positives Gebot Nr. 73. Weitere Informationen über den Gebotscharakter von *Teschuwa* bietet R. Joseph Soloveitchik, *On Repentance*, New York 1984.

¹⁰ Vgl. beispielsweise Jesaja 31,6; Jeremia 3,14.22; 18,11; 25,5, Ezechiel 33,11-12; Sacharja 1,3-4; Maleachi 3,7 und 2 Chr 30,6.

¹¹ Der aktuelle Konflikt im Nahen Osten ist dafür ein gutes Beispiel. Für die islamische Lehre und die militanten Palästinenser, die ihr folgen, liegt es auf der Hand, dass *dar 'al Islam* keine nicht-muslimische Regierung (wie zum Beispiel Israel) dulden kann. Und zahlreiche religiöse jüdische Nationalisten - zumindest diejenigen, die sich auf die traditionelle jüdische Theologie berufen - können es nicht mit ihrem Gewissen vereinbaren, auch nur einen Teil des ihnen von Gott „verheißenen“ biblischen Israel preiszugeben. Also lässt sich Gewalt auf beiden Seiten als das rechtfertigen, was jede der beiden Gemeinschaften für den „Willen Gottes“ hält, und die Gewaltanwendung gegen „die anderen“ ruft keinen Akt der Reue hervor.

¹² Zum Leben und Denken Rabbi Nachmans vgl. Arthur Green, *Tormented Master*, Woodstock/VT 1992 und Shaul Magid (Hg.), *God's Voice from the Void: Old and New Essays in Bratslav Hasidism*, Albany/NY 2002.

¹³ Das ist die übliche liturgische Bekenntnisformel in jüdischen Gebetbüchern.

¹⁴ R. Nachman von Bratzlaw, *Likkutei MoHaRan* I,6. In der Textausgabe mit englischer Übersetzung und Kommentar: M. Mykoff und O. Bergman (Hg.), *Likutey Moharan*, Band I, Jerusalem/New York 1995, 249.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Babylonischer Talmud, Pesahim 50a.

¹⁷ Mykoff/Bergman, *Likutey Moharan*, aaO., 257.

¹⁸ Vgl. David Novak, *The Election of Israel*, Cambridge 1995 und Walzer/Lorberbaum/Zohar (Hg.), *The Jewish Political Tradition, Bd. 2: Membership*, aaO., 9-107.

¹⁹ Ein guter Ansatz zu einem solchen grundlegenden Umdenken findet sich in Marc Gopin, *Holy War, Holy Peace*, aaO., bes. 103-143.

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Christentum und Versöhnung

Unterwegs zu einer Utopie

Jon Sobrino

„Versöhnung“ setzt immer irgendeine Art von Konflikt zwischen Gruppen von Menschen voraus. Diese sind höchst unterschiedlich: Kriege, Verachtung, Unterwerfung, und deshalb gibt es verschiedene Arten von Versöhnung, manchmal auch unechte. Für gewöhnlich haben eher die Mächtigen und nicht die Opfer die Definitionsgewalt darüber, was Versöhnung ist. Deshalb benutzt man den Ausdruck mehr oder weniger zu Recht dann, wenn es um einen gewaltsamen und bewaffneten Konflikt geht. Versöhnung ist demzufolge das Ende der Gewalt zwischen bewaffneten Gruppen und deren friedliches Zusammenleben danach.