

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 59 (2003)

Artikel: "Doppelte Konfrontation" : Rav Josef Dov Soloveitchiks umstrittenes Modell für den jüdisch-christlichen Dialog
Autor: Rutishauser, Christian
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961192>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

„Doppelte Konfrontation“

Rav Josef Dov Soloveitchiks umstrittenes Modell für den jüdisch-christlichen Dialog

von *Christian Rutishauser**

Vor bald vierzig Jahren hat die römisch-katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil mit ihrer Erklärung *Nostra Aetate* den jüdisch-christlichen Dialog auf höchster Ebene zu ihrem Programm erklärt. In der Diskussion um dieses Gesprächsangebot ist 1964 ein Aufsatz erschienen, der aus jüdischer Sicht gleichsam die Richtlinien für das künftige Gespräch markiert hat. Gemeint ist Rav Soloveitchiks Aufsatz „Confrontation“, dem bis heute viel zu wenig Beachtung geschenkt worden ist und an den daher hier erinnert werden soll.¹ Seine Rezeption in Europa scheint mir insofern wichtig zu sein, weil er in seiner Aussageabsicht vom *Rabbinical Council of America* übernommen wurde und seither das Verhältnis jüdisch-orthodoxer Kreise zum Dialog mit der römisch-katholischen Kirche über die USA hinaus prägt. Diese offizielle und politische Rezeption konnte der Vielschichtigkeit der im Aufsatz enthaltenen Argumentationsweise nicht gerecht werden und hat daher zu einer verkürzten Wahrnehmung von Soloveitchiks Standpunkt gegenüber dem jüdisch-christlichen Gespräch geführt. Diese Engführung gilt es aufzubrechen und damit zugleich einer ahistorischen Auslegung des Aufsatzes entgegenzutreten. Mit diesen Zeilen soll zudem ein Beitrag geleistet werden, die revisionistische Tendenz der Soloveitchik-Rezeption, die sich bedauerlicherweise seit seinem Hinscheiden vor zehn Jahren breit gemacht hat, einzudämmen.²

* P. Dr. *Christian Rutishauser* SJ, Lassalle-Haus, Bad Schönbrunn, CH-6313 Edlibach / Zug.

¹ Zuerst veröffentlicht in: *Tradition* 6/2 (1964), S. 5–28.

² Die revisionistische Rezeption interpretiert Soloveitchik als einen konservativen Gemeinderabbiner, der sich weder ernsthaft für Philosophie, säkulare Bildung, den Zionismus oder die Emanzipation der Frau eingesetzt, sondern sich nur aus mis-

Rabbi Soloveitchik, 1903 geboren, war ein herausragender Talmud-Gelehrter litauischer Provenienz und entwickelte sich nach seinem Philosophiestudium im Berlin der Weimarer Republik in den USA zur führenden Persönlichkeit der sogenannten *Modern Orthodoxy*.³ Vertraut mit der Religionsphilosophie und der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts, begründete er mit Kategorien der religiösen Anthropologie in „Confrontation“ ein Modell für einen begrenzten Dialog mit der römisch-katholischen Kirche. Die Quintessenz seiner Ausführungen wird normalerweise so dargestellt, dass er jeden Dialog im Bereich der Theologie und der explizit religiösen Fragestellung ablehne, eine Zusammenarbeit mit der Kirche auf politischer, sozialer, humanitärer und kultureller Ebene jedoch befürworte, also nur ein Ja zur Kooperation in der gemeinsamen Gestaltungsverantwortung von Juden und Christen gegenüber der säkularen Gesellschaft gebe. Diese Leseweise des Aufsatzes kann sich auf eine explizite Aussage Soloveitchiks stützen:

„The confrontation should occur not at a theological, but at a mundane human level. There, all of us speak the universal language of modern man. As a matter of fact, our common interests lie not in the realm of faith, but in that of the secular orders. There, we all face a powerful antagonist, we all have to contend with a considerable number of matters of great concern. The relationship between two communities must be out-directed and related to the secular orders with which men of faith come face to face. In the secular sphere, we may discuss positions to be taken, ideas to be evolved, and plans to be formulated. In these matters, religious communities may together recommend action to be developed and may seize the initiative to be implemented later by general

sionarischen und taktischen Gründen modernen Fragestellungen zugewandt habe. So z. B. M. MEISELMAN, *The Rav, Feminism and Public Policy: An Insider's Overview*, in: *Tradition* 33/1 (1998), S. 5–30; M. TWERSKY, *Halakhic Values and Halakhic Decisions: Rav Soloveitchik's Pesak Regarding Women's Prayer Groups*, in: *Tradition* 32/3 (1998), S. 5–18; D. SINGER/M. SOKOL, *Joseph Soloveitchik: Lonely Man of Faith*, in: *Modern Judaism* 2 (1982), S. 227–272. Dass der Revisionismus bis zu einer willentlichen Geschichtsfälschung führen kann, hat J. SCHACHTER, *Facing the Thruths of History*, in: *The Torah U-Madda Journal* 8 (1998–99), S. 200–273, aufgezeigt. Beiträge, die die ernsthafte Auseinandersetzung Soloveitchiks mit der Moderne dokumentieren und sich gegen eine revisionistische Auslegung wehren: L. KAPLAN, *Revisionism and the Rav: The Struggle for the Soul of Modern Orthodoxy*, in: *Judaism* 48/3 (1999), S. 290–311; W.S. WURZBURGER, *Rabbi Joseph B. Soloveitchik as Posek of Post-Modern Orthodoxy*, in: M. D. ANGEL (ed.), *Exploring the Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Hoboken (New Jersey) 1997, S. 3–22; S. KRAUSS, *The Rav on Zionism, Universalism and Feminism*, in: *Tradition* 34/2 (2000), S. 24–39; D. HARTMAN, *Love and Terror in the God Encounter. The Theological Legacy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Band I, Woodstock, 2001.

³ Zu Soloveitchiks Biographie siehe meine Publikation *Halachische Existenz – Orthodoxie als Lebensform in der Moderne. Das Werk von Josef Dov Soloveitchik*, Berlin 2003, Kapitel I (im Druck).

society. However, our joint engagement in this kind of enterprise must not dull our sense of identity as a faith community.“⁴

Diese Passage führte in jüdisch-orthodoxen Kreisen zu einer grundsätzlichen Ablehnung eines explizit theologischen Dialogs mit Christen. Begegnungen mit der Kirche ergaben sich nur, wenn der Staat beide Religionsgemeinschaften zur Mitarbeit in der Gestaltung öffentlicher Angelegenheiten aufrief oder wenn bei wissenschaftlichen Projekten die Stellungnahme beider gefordert wurde. So eindeutig die Unterscheidung zwischen interreligiösem Gespräch und gemeinsamer Zusammenarbeit in säkularen Fragen in Soloveitchiks Gedanken verwurzelt ist, so lässt sich „Confrontation“ doch offener für einen explizit religiösen Dialog lesen. Um dies einsichtig zu machen, muss der Aufsatz einerseits historisch verortet und in den Kontext von Soloveitchiks Gesamtwerk gestellt werden. Andererseits ist seine gesamte Argumentationsweise mit zu berücksichtigen.

Blicken wir zunächst auf den Gedankengang, der Soloveitchik zu einem Nein oder zumindest zu einem Zögern gegenüber dem theologischen interreligiösen Dialog geführt hat. Seine Abneigung in der Öffnung gegenüber dem Gesprächsangebot der Kirche ist offensichtlich stark historisch mitbedingt. Nach den Jahrhunderten der christlichen Verfolgung, der Doktrin der Substitution der Synagoge durch die Kirche als wahres Israel und der Lehre der Verachtung von seiten der Christen, die Soloveitchik in Erinnerung ruft,⁵ kann er zur Zeit des Konzils einer neuen Ära der ernsthaften und respektvollen Zuwendung noch nicht trauen. Dieses historisch bedingte Misstrauen ist im zweiten Aufsatzteil von „Confrontation“ deutlich greifbar, wenn er die Kirche als stolz und schlau bezeichnet und meint, dass ihr Dialogangebot aus eigener Unsicherheit und innerer Leere hervorgegangen ist.⁶ Soloveitchik nennt die Kirche in diesem Aufsatz zudem nie beim Namen, sondern spricht lediglich von der „community of the many“. Nimmt er damit nur eine alte jüdische Tradition auf, die Kirche nicht beim Namen zu nennen? Bringt er so zum Ausdruck, dass er ihr eigenes Selbstverständnis als *Ekklesia* nicht anerkennt? Oder geht es ihm vielmehr um die stets schwierige Kommunikation zwischen den Gemeinschaften, wenn das Grössen- und somit Machtgefälle beider so unterschiedlich ist? Letztere Vermutung scheint begründeter zu sein, und zwar nicht nur auf dem Hintergrund seiner Biographie und seines Schaffens, wo er doch die Zusammenarbeit mit christlichen und kirchlichen Organisationen immer wieder unter Beweis gestellt hat. Es ist ja zu

⁴ J. B. SOLOVEITCHIK, *Confrontation*, S. 24.

⁵ J. B. SOLOVEITCHIK, *Confrontation*, S. 21.25.

⁶ J. B. SOLOVEITCHIK, *Confrontation*, S. 24–25.

beachten, dass er in „Confrontation“ das Judentum analog zur „community of the many“ als „community of the few“ bezeichnet. Dass es Soloveitchik in erster Linie um die schwierigen Mechanismen der Begegnung und der Kommunikation zwischen den beiden bis in die Gegenwart hinauf verfeindeten Gemeinschaften geht, lässt sich auch daran zeigen, dass er an mehreren Orten in seinem Aufsatz nichts anderes als Kommunikationsbedingungen aufstellt. Diese müssen so beschaffen sein, dass sich die beiden Gemeinschaften wie zwei freie Individuen, die durch demokratische Rechte und durch gleiche humanistisch begründete Würde ausgezeichnet sind, begegnen können. So schreibt er:

„It is self-evident that a confrontation of two faith communities is possible only if it is accompanied by a clear assurance that both parties will enjoy equal rights and full religious freedom [. . .]. We are not ready for a meeting with another faith community in which we shall become an object of observation, judgement and evaluation, even though the community of the many may then condescendingly display a sense of compassion with the community of the few and advise the many not to harm or persecute the few [. . .]. Soliciting commiseration is incongruous with the character of a democratic confrontation.“⁷

Diese Worte leiten vier Kommunikationsbedingungen ein:

1. Das Judentum ist eine vom Christentum unabhängige und selbständig in sich stehende Religion.
2. Das innerste jüdisch-orthodoxe Selbstverständnis muss respektiert werden und ist nicht verhandelbar.
3. Die beiden Gemeinschaften mischen sich nicht gegenseitig in innere Angelegenheiten ein, wie z. B. in die Liturgie, wobei Soloveitchik auf die Karfreitagsfürbitte der Kirche für die Juden anspielt, die unter Papst Johannes XXIII. geändert wurde.
4. Die jüdische Gemeinschaft darf nicht die eigenen Glaubensbrüder und -schwestern vergessen, die Opfer des christlichen Antijudaismus geworden sind; diese brauchen formelle Rehabilitation.

Diese Bedingungen und Argumentationen laufen auf die Positionierung des Judentums als selbstbewusster und anerkannter Religionsgemeinschaft neben der Kirche in einer multireligiösen und zugleich säkularen Gesellschaft hinaus. Ein soziologisches Interesse kommunitaristischer Prägung, das das Judentum als vollwertigen Gesprächspartner in der modernen Gesellschaft positioniert, leitet Soloveitchiks Denken.

⁷ J. B. SOLOVEITCHIK, Confrontation, S. 21.

Im Bewusstsein um die leidvolle jüdisch-christliche Geschichte und um die hohen Anforderungen für eine interreligiöse Begegnung fragt sich Soloveitchik: Hat denn die Kirche schon eine genügend grosse Sensibilität entwickelt, um ihr kleineres Gegenüber nicht einfach zu überrollen und letztlich durch Wohlwollen doch zu bedrohen oder gar aufzusaugen? Ist sie sich schon bewusst, dass sie bei allem guten Willen zur Begegnung durch ihre faktische Macht die Dialogbedingungen nicht allein stellen kann? Respektiert sie die Notwendigkeit der Abgrenzung, die das Judentum konstitutiv braucht und nichts mit Dialogverweigerung zu tun hat? Vor diesen Schwierigkeiten, die in kommunikativen Prozessen des Dialogs auftreten werden und die Soloveitchik am Horizont sieht, warnt er. Er sieht die Kirche noch nicht genug darauf vorbereitet. Daher greift er am Ende von „Confrontation“ auf die klassische Jakob-Esau-Typologie, auf jene der verfeindeten Brüder zurück, um das aktuelle Verhältnis von Synagoge und Kirche zu beschreiben. Zwar steht die Versöhnung am Horizont, doch hat Jakob seinen ganzen Besitz und seinen Hausrat mit Boten vorausgeschickt, um Esau zu beschwichtigen. Auf die dreifache Frage Esaus an einen Boten „Zu wem gehörst du, wohin gehst du und wem gehört das da vor dir?“ (Gen 32,18) hat dieser zu antworten, der ganze Besitz wäre ein Geschenk an ihn. In einer midraschartigen Auslegung unterstreicht Soloveitchik, das Geschenk an die Kirche wäre die Zusammenarbeit in säkularen Angelegenheiten. Wie das „Zu wem gehörst du, wohin gehst du?“ allein die Sache Jakobs ist, so habe sich das Judentum auch nicht in den theologischen interreligiösen Dialog zu begeben, wo diese Frage des jüdischen Glaubens und der jüdischen Identität diskutiert würden.⁸

Soloveitchik misstraut aber nicht nur der Reife der christlichen Seite für ein faires interreligiöses Gespräch, sondern auch jener der eigenen, der jüdischen. So wirft er den liberalen jüdischen Kreisen vor, dass sie als ethisch verantwortungsbewusste und der Wissenschaft und allgemeinen Menschheitskultur verpflichtete Juden nur in der „einfachen Konfrontation“ gegenüber der Natur lebten, nicht aber die „zweite Konfrontation“ gegenüber der säkularen und kirchlichen Gesellschaft angenommen hätten. Diese „doppelte

⁸ J. B. SOLOVEITCHIK, *Confrontation*, S. 27–28. Dieser Midrasch ist im Aufsatz eindeutig gewichtiger als die zitierte Aussage Abrahams, er wäre Fremder und Mitbewohner in Kanaan zugleich (Gen 23,4), womit Soloveitchik das jüdische Selbstverständnis bezeichnet und ebenso sein begrenztes Dialogangebot illustriert (S. 26–27). Dies ist entscheidend, da der Midrasch zu Jakob und Esau auf ein noch verfeindetes Verhältnis Bezug nimmt, das auf Versöhnung hin offen ist, während die Illustration durch Abraham eine ontische und nicht veränderbare Feststellung ist.

Konfrontation“ eines jüdischen und auch reifen menschlichen Selbstverständnisses zu begründen, woher der Aufsatz seine Überschrift hat und worauf er letztlich hinausläuft, ist die erste Hälfte des Aufsatzes gewidmet. In einer typologischen und midraschartigen Exegese legt Soloveitchik daselbst Gen 1 und 2 aus, wo der Mensch nach ihm in drei Stufen beschrieben wird:

1. Als natürliches Wesen, das noch harmonisch mit der Natur und den andern Geschöpfen lebt, ist der Mensch allein bestimmt durch die biologischen und physischen Notwendigkeiten, ohne der existentiellen Eigenheit des Menschseins bewusst zu sein. Diesen hedonistisch und ästhetisch ausgerichteten Status des Menschen bezeichnet Soloveitchik als „unkonfrontiert“.⁹
2. Der Mensch entwickelt sich, wenn er seiner Sonderstellung im Kosmos bewusst wird und die Mitwelt als eine objektive Ordnung erlebt, die ihm nicht einfach zugeordnet ist, sondern als äussere Norm erscheint. In dieser Subjekt-Objekt-Struktur der Wirklichkeit wird sich der Mensch seiner Einsamkeit bewusst, womit nach Soloveitchiks existentialistischem Denken die entscheidende Erfahrung gegeben ist, die den Blick auf die eigene Existenz freigibt. In der objektiven Norm der Wirklichkeit sieht Soloveitchik letztlich ein Gebot des Schöpfer-Gottes. Dieser nun „einfach konfrontierte“ Mensch sieht sich der Natur gegenüber, die er durch kulturelle Errungenschaften zu unterwerfen und zu gestalten hat (vgl. Gen 1,28), will er nicht verzweifeln.
3. Die liberalen Juden sind nach Soloveitchik bei der allgemeinen Kulturgestaltung mit dabei, sehen aber nicht, dass es noch eine „zweite Konfrontation“ gibt, der sie sich zu stellen haben. Es ist jene zwischen zwei Individuen, denn die Menschen sind einander nicht nur als Hilfe (*‘ezer*) zugeordnet, sondern auch entgegengesetzt (*ke-negdo*), wie Soloveitchiks Interpretation von Gen 2,20 lautet. Die Sprache verbindet und trennt zugleich, weswegen selbst bei echter existentieller Gemeinschaft eine grosse Einsamkeit bleibt. Dies streicht er am Beispiel von Adam und Eva heraus.

Diese zweite Konfrontation, die vor allem das Anderssein gegenüber den Mitmenschen bezeichnet, nicht zu ertragen, wirft er nun im Kontext des interreligiösen Dialogs nicht nur dem christlichen Gesprächspartner vor, sondern vielmehr noch den eigenen Reihen. Ein zum Dialog offenes Judentum, so befürchtet Soloveitchik, wird wie ein bürgerlich-liberales Judentum,

⁹ J.B. SOLOVEITCHIK, *Confrontation* S. 7.

das seines Erachtens strukturell nur den liberalen Protestantismus kopiert, seine Andersheit verraten bzw. die zweite Konfrontation nicht auf sich nehmen. Bevor das Judentum nicht zu einer Religionsgemeinschaft mit wirklich eigenem, alternativen Profil, also den Mut zur Selbstkonstitution aus der Quelle der Halacha auch unter den Bedingungen der Moderne gefunden hat, ist an einen theologischen Dialog mit der Kirche noch nicht zu denken. Erinnern wir daran: In der Mitte des 20. Jahrhunderts kämpfte die kleine jüdisch-orthodoxe Minderheit in den USA nicht nur gegen den noch ungebrochenen Siegeszug der Säkularisierung, sondern vor allem auch gegen das sich immer mehr durchsetzende Reformjudentum. Auch als Autor von *The Lonely Man of Faith* ruft Soloveitchik seine jüdischen Mitbrüder daher dazu auf, sich mit der eigenen Einsamkeit zu versöhnen, die nun nicht mehr durch die Ausgrenzung durch die Mehrheitsgesellschaft bedingt ist, sondern aus dem Selbstverständnis der einmaligen Beziehung zu Gott, vermittelt durch die Tora bzw. Halacha, neu gestaltet werden muss.¹⁰

Mag auch in der aktuellen historischen Situation die Jakob-Esau-Typologie noch ein Modell für das Dialogverständnis abgeben, so soll schliesslich als Fernziel das Paradigma von Adam und Eva, von zwei freien, gleichwertigen und partnerschaftlich sich begegnenden Individuen gelten. Dies unterstreicht Soloveitchiks Kommentar zu den ersten beiden Kapiteln des Tenachs. Selbstverständlich steht auch da nicht die ganze Glaubensexistenz zur Debatte, betont er doch die Unmittelbarkeit der tiefsten Existenz und die bleibende Einsamkeit. Doch er gibt genügend Anhaltspunkte, dass die einfache Zweiteilung in einen abzulehnenden theologischen Dialog und eine zu bejahende säkulare Zusammenarbeit nicht das letzte Wort haben soll. Diese neue Perspektive wird vernehmbar, wenn man die Unterscheidung von Glaube und Religion aufspürt, die Soloveitchiks Argumentieren leitet. Er muss sie aus der dialektischen Theologie von Karl Barth übernommen haben, was sich vor allem in *The Lonely Man of Faith* zeigt, wo er ausführlich darlegt, dass der Kern des Glaubens nicht in eine kulturelle Sprache der Religion übersetzt werden könne, da es sich um zwei unterschiedliche Größen handle.¹¹ Doch Religion und Kultur sind diskutierbare Phänomene. In derselben Logik argumentiert Soloveitchik in „Confrontation“, wenn er den Glauben als denjenigen Inhalt des jüdischen Selbstverständnisses bezeichnet, der nicht zur Debatte im interreligiösen Dialog steht.

¹⁰ Ähnlich argumentiert D. HARTMAN, *Love and Terror in the God-Encounter. The Theological Legacy of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*. Band I, Woodstock 2001, S. 146ff.

¹¹ J. B. SOLOVETICHIK, *The Lonely Man of Faith*, New York 1992, S. 101–108.

„When we shift the focus from the dimension of culture to that of faith – where total unconditional commitment and involvement are necessary – the whole idea of a tradition of faiths and the continuum of revealed doctrines which are by their very nature incommensurate and related to different frames of reference is utterly absurd [. . .]. As a faith individuality, the community of the few is endowed with intrinsic worth which must be viewed against its own meta-historical backdrop without relating to the framework of another faith community.“¹²

Diesen Glauben beschreibt er auch mit dem griechischen Wort *logos*:

„The *logos*, the word, in which the multifarious religious experience is expressed does not lend itself to standardization or universalization. The word of faith reflects the intimate, the private, the paradoxically inexpressible cravings of the individual for and his linking up with his Maker. It reflects the numinous character and the strangeness of the act of faith of a particular community which is totally incomprehensible to the man of a different faith community. Hence, it is important that the religious or theological *logos* should not be employed as the medium of communication between two faith communities.“¹³

Inwieweit man Soloveitchiks Ansicht über die Unmittelbarkeit des Glaubensaktes teilen will, so wird hier ein persönlicher, religiöser Existenzvollzug beschrieben. Davon ist die kulturelle Form der Religion zu unterscheiden, wenn auch nicht abzutrennen. Über diese Seite – und das ist bereits Gegenstand der Theologie – lässt sich sogar in Soloveitchiks Augen austauschen. Diese Passage sei in ihrer ganzen Länge zitiert:

„This term [die gemeinsame jüdisch-christliche Tradition] may have relevance if one looks upon a faith community under an historico-cultural aspect and interprets its relationship to another faith community in sociological, human, categories describing the unfolding of the creative consciousness of man. Let us not forget that religious awareness manifests itself not only in a singular apocalyptic faith experience but in a mundane cultural experience as well. Religion is both a divine imperative which was foisted upon man from without and a new dimension of personal being which man discovers within himself. In a word, there is a cultural aspect to the faith experience which is, from a psychological viewpoint, the most integrating, inspiring and uplifting spiritual force. Religious values, doctrines and concepts may be and have been translated into cultural categories enjoyed and cherished even by secular man. All the references throughout the ages to universal religion, philosophical religion, *et cetera*, are related to the cultural aspect of the faith experience of which not only the community of believers but a pragmatic, utilitarian society avails itself as well. The cultural religious experience gives meaning and directedness to human existence and relates it to great ultimates, thus enhancing human dignity and worth even at a mundane level. Viewing the relationship between Judaism and Christianity under this aspect, it is quite legitimate to speak of a cultural Judeo-Christian tradition.“¹⁴

¹² J. B. SOLOVEITCHIK, *Confrontation*, S. 22–23.

¹³ J. B. SOLOVEITCHIK, *Confrontation*, S. 23–24.

¹⁴ J. B. SOLOVEITCHIK, *Confrontation*, S. 22.

Im Bereich der Religion, der kulturellen Vermittlung des Glaubens, öffnet Soloveitchik selbst das theologische Gespräch zwischen Judentum und Christentum. Theologie hat letztlich auch mit der kulturell verfassten Seite der Religion zu tun, abgesehen davon, dass heutzutage die Unterscheidung von Glaube und Religion obsolet geworden ist, dass Glaube, Religion und Kultur untrennbar miteinander verbunden sind. Gegen einen interkulturellen und interreligiösen Dialog, der die Eigenständigkeit des Dialogpartner respektiert und in keinerlei Weise auf Bekehrung aus ist, kann „Confrontation“ nicht als Argument angeführt werden.

Versucht man, nicht nur der Differenziertheit von Soloveitchiks Denken in „Confrontation“ gerecht zu werden und es nicht nur zeitgeschichtlich einzuordnen, sondern sieht man den Aufsatz auch noch im Rahmen seines gesamten Schaffens, so legt sich eine Offenheit seinerseits gegenüber einem theologisch-philosophischen Dialog mit dem Christentum noch näher. Da spricht zunächst seine Biographie eine klare Sprache: Es ist gut dokumentiert, dass sich Soloveitchik selbst seit den zwanziger Jahren in eine theologische und religionsphilosophische Auseinandersetzung mit christlichen Denkern hineinbegeben hat – Namen wie Søren Kierkegaard, Max Scheler, Rudolf Otto, Karl Barth seien genannt. In *The Halakhic Mind* ist er im Gespräch mit der Methodik der Religionsphilosophie christlich-europäischer Herkunft und in *The Halakhic Man* entwickelt er ein religiöses jüdisch-orthodoxes Daseinsverständnis in Abgrenzung gegenüber einer liberal-protestantischen und romantischen Auffassung der Religion, die in der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen oder in der Erfahrung des Heiligen den Kern des Religiösen ortet. In *Uvikastem Misham* widmet er sich der natürlichen Suche der menschlichen Seele nach Gott, wie sie in einem platonischen Denken formuliert worden ist. Sollte sich Soloveitchik selbst ins Gespräch mit dem Christentum und der griechischen Philosophie begeben haben, um es danach anderen zu verbieten und es zu verurteilen? Oder hatte er in den zwanzig Jahren, die „Confrontation“ von den genannten Publikationen trennt, eine neue Position gegenüber der christlichen Theologie eingenommen? Auf eine solche Entwicklung scheint in Soloveitchiks Biographie nichts hinzudeuten, weswegen die beiden Autoren David Singer und Moshe Sokol, die „Confrontation“ nur als Ablehnung eines jüdisch-christlichen Gesprächs lesen, die Inkohärenz in seinem Werk denn auch psychologisch zu erklären versuchen:

„It seems likely that, deep down, he [Soloveitchik] feels a certain amount of guilt over what he is doing. After all, in ‚Brisk‘ [das ist das für seine Litwak-Herkunft stehende Brest] the talmudists did not read Christian religious works.“¹⁵

¹⁵ D. SINGER/M. SOKOL, Joseph Soloveitchik: Lonely Man of Faith, S. 255.

Auch wenn das biographisch bedingte und existentielle Ringen um eine authentische Orthodoxie unter den Bedingungen der westeuropäischen und amerikanischen Moderne Soloveitchiks Denken stark mitgeprägt hat, ist diese psychologische Erklärung doch zu einseitig und zu einfach. Das Verbot zum theologischen interreligiösen Dialog wäre in dieser Perspektive als Rückfall unter das väterliche Über-Ich zu lesen, nachdem sich der Sohn in der neuen Welt des Westens schon Jahrzehnte im akademischen Gespräch verdient gemacht hat. Wenn hier das Über-Ich zurückschlägt, warum denn nicht auch in bezug auf sein Engagement für säkulare Bildung, die in seinem Elternhaus, vor allem von seinem Vater her, noch lange bestritten wurde? Die psychologische Begründung ist unbefriedigend.

Um die scheinbare Inkohärenz in Soloveitchiks Schriften zu erklären bzw. sein Zögern gegenüber dem jüdisch-christlichen Dialog in „Confrontation“ zu verstehen, gilt es vielmehr, seine Schriften von ihrem unterschiedlichen „Sitz im Leben“ her zu sehen bzw. ihren unterschiedlichen literarischen Charakter mitzubedenken. *The Halakhic Mind*, *The Halakhic Man* und auch *Uvikastem Misham* sind Publikationen aus den vierziger Jahren im Kontext seiner Professur für Talmud und Philosophie am *Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary*. Soloveitchik war fast vierzig Jahre Dekan des Seminars, das unter seiner Leitung Teil der *Yeshiva University* wurde. Es sind also Schriften mit Forschungsergebnissen, die im Dienst der akademischen Auseinandersetzung und Lehrvermittlung stehen. In diesem Kontext hat philosophisches, theologisches und weltanschauliches Gespräch mit dem Christentum Raum. In *The Lonely Man of Faith*, ein Werk das aus einer Veranstaltungsreihe der *Yeshiva University* in Kooperation mit der römisch-katholischen, von Jesuiten geführten *Loyola University* (!) hervorgegangen ist, betont Soloveitchik zudem – wohl auch im Gestus eines Understatements –, dass es ihm in dieser Schrift um eine sehr persönliche und subjektive Standortbestimmung gehe, die keine Allgemeingültigkeit beanspruche.¹⁶ Auch im privaten Bereich scheint Soloveitchik für eine Auseinandersetzung mit jüdisch-christlichen Fragen also offen zu sein. Dies ist durchaus kohärent mit seiner Vision eines orthodoxen Juden als einer freien, gebildeten und intellektuellen Persönlichkeit, die sich vor Gott selbst zu erschaffen hat. Eine Vision, um die sein ganzes Werk ringt, wie ich in meiner Dissertation nachzuweisen versucht habe.¹⁷ Und wie steht es um „Confrontation“? In welchem Kontext ist dieser Aufsatz entstanden?

¹⁶ J. B. SOLOVEITCHIK, *The Lonely Man of Faith*, S. 1–2.

¹⁷ Vgl. oben Anm. 3.

Lassen Sie mich kurz ausholen: Obwohl Soloveitchik seit den vierziger Jahren eine rabbinische Autorität in der Orthodoxie der amerikanischen Ostküste war, hat er sich zeitlebens geweigert, schriftliche Responsa zu geben. Die ihm standesgemäss zugesprochene Aufgabe des *poseq* („Dezisor“), der rabbinischen Autorität, die eine halachische Entscheidung liefert und begründet, hat er abgelehnt. Die Gründe mögen vielfältig sein, wobei die Ablehnung als Oberrabbiner für den Jishuv in Palästina und die rechtlich unhaltbaren Anschuldigungen in einem Kaschrut-Streit im Boston der dreissiger Jahre dazu beigetragen haben, dass er sich von politischen Ämtern abwandte. Vielleicht auch von seiner Funktion als *poseq*. Er sah seine Berufung fortan auf jeden Fall allein darin, *melammed*, Lehrer, zu sein.

Der Aufsatz „Confrontation“ aber ist die grosse Ausnahme unter den Schriften Soloveitchiks, hat er sich darin doch faktisch als *poseq* erwiesen. Er begründet mit seinen Zeilen ein halachisches Verhalten in einer neu entstandenen Situation für die jüdische Gemeinde. Die Publikationsweise des Aufsatzes illustriert, wie Soloveitchik als *poseq* handelt: Zusammen mit „Confrontation“ wurde in *Tradition* nämlich auch das Statement des *Rabbinical Council of America* angefügt, das die im Aufsatz dargelegte Ansicht übernimmt und in einem rechtskräftigen Urteil formuliert, dass von einem jüdisch-christlichen Gespräch auf theologischer Ebene abzusehen sei.¹⁸ In der Konferenz des Councils vom 3. – 5. Februar 1964 hat Soloveitchik denn auch Teile von „Confrontation“ vorgetragen. Dann wurde das Urteil zum interreligiösen Dialog gefällt, womit der Aufsatz als dessen Begründung fungierte. Soloveitchik hat also mit „Confrontation“ auf folgende Fragestellung ein Responsum abgegeben: Darf und soll die jüdische Religionsgemeinschaft in den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche eintreten? Für diese politische Ebene entwickelt er das begrenzte bzw. zweifache Dialogmodell, das zwischen einer theologischen und einer säkularen Ebene im Dialog unterscheidet. Hier sagt er im Augenblick nein zum theologischen jüdisch-christlichen Gespräch, wobei er explizit die offiziellen Vertreter der jüdischen Gemeinschaft im Blick hat, spricht er doch von „our representatives who meet with the spokesmen of the community of the many“,¹⁹ die noch Instruktionen brauchen. Ob die oben geschilderte gesellschaftliche Unreife für den Dialog ihn mehr zu diesem Urteil führte oder ob er mehr von einer mangelnden Kompetenz der eigenen Verhandlungspartner ausging – oder von beidem –, ist nicht eindeutig festzulegen. Falls aber hier die Gründe für

¹⁸ *Tradition* 6/2 (1964), S. 28–29.

¹⁹ J.B. SOLOVEITCHIK, *Confrontation*, S. 25.

ein Nein liegen und sein Denken grundsätzlich für einen Dialog offen ist, wie ich es oben darzulegen versuchte, wäre die heutige Situation auf die durch ihn aufgestellten Bedingungen hin zu überprüfen und danach eventuell sein halachisches Urteil zu revidieren.

Den Weg einer Öffnung für das jüdisch-christliche Gespräch geht sicherlich das modern-orthodox geprägte *Shalom Hartman Institute* in Jerusalem. Sein Direktor, David Hartman, einer der gewichtigsten Schüler Soloveitchiks, der selbst zum neuen Vordenker der *Modern Orthodoxy* geworden ist, interpretiert „Confrontation“ denn auch als eine Stellungnahme, die grundsätzlich für theologischen Dialog offen ist, wenn er in seiner neusten Publikation zu Soloveitchik schreibt: „R. Soloveitchik is not proscribing Jewish-Christian dialogue but setting limits and outlining a way for the dialogue to occur on both social matters and matters of faith“.²⁰ Diese Rettung Soloveitchiks für das theologische jüdisch-christliche Gespräch ist aus der kontinuierlichen und treuen Weiterentwicklung des kreativen Geistes der *Modern Orthodoxy* gewachsen. Unter den gewandelten gesellschaftlichen Umständen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die die theologische Wertschätzung des Judentums durch Papst Johannes Paul II., die Anerkennung des Staates Israel durch den Vatikan, die päpstlichen Anstrengungen zum Dialog und die offizielle kirchliche Vergebungsbitte für ihren Antijudaismus mit sich gebracht haben, ist diese mutige Aussage kein Verrat an Soloveitchik, sondern eine legitime und sogar geforderte Entwicklung seines Erbes. Im *Shalom Hartman Institute* ist die jüdisch-orthodoxe Kompetenz zur philosophischen und theologischen Auseinandersetzung zudem auch über alle Zweifel erhaben. Vielleicht ist der Dialog zwischen jüdischer Orthodoxie und christlichen Kirchen an dieser überaus wertvollen Institution auch daher vorbildlich geglückt.

Freilich, wer das halachische Urteil Soloveitchiks seinem historischen Kontext und seiner biographischen Einbettung entzieht und die Dialogbedingungen für die jüdisch-christliche Begegnung im Text selber unterschlägt, mag „Confrontation“ immer noch als Verbot für einen theologischen, jüdisch-christlichen Dialog herbeizitieren. Nur wird diese Verabsolutierung und Verzerrung des Urteils dem Geist Soloveitchiks nicht gerecht, der wie ein Situationsethiker immer wieder für *hiddushim*, für sachgerechte Neuerungen im halachischen Urteilen, plädiert hatte und sich nichts mehr verpflichtet wusste als einem lebendigen halachischen Prozess, der ein modernes, intellektuell verantwortetes und jüdisch-orthodoxes Leben ermöglicht.

²⁰ D. HARTMAN, *Love and Terror in the God-Encounter*, S. 138.