

Zeitschrift:	Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber:	Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band:	74 (2018)
Artikel:	Jüdische Theologie und die Deutung von religiöser Differenz und Andersheit : Überlegungen des amerikanischen Reformrabbiners Eugene B. Borowitz
Autor:	Chanana, Ulrike
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-960593

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 05.02.2026

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

Jüdische Theologie und die Deutung von religiöser Differenz und Andersheit: Überlegungen des amerikanischen Reformrabbiners Eugene B. Borowitz

von *Ulrike Chanana**

Wie geht man in den heute vielfach multikulturell und multireligiös geprägten Gesellschaften, in denen ganz unterschiedliche, auch gegensätzliche Weltbilder aufeinandertreffen, mit Erfahrungen von Differenz, Fremdheit und Andersheit um? Wie beeinflusst die Konfrontation mit anderen Sichtweisen auf den Menschen, Gott und dem, was andere als *Wahrheit* definieren, das eigene Selbstverständnis und dessen Positionen? Ist es möglich, den Anderen im Horizont der eigenen Überzeugungen anzuerkennen? Und wenn ja, wie lässt sich das Existieren von Differenz und Gegensätzlichkeit zwischen kulturellen und religiösen Gemeinschaften erklären, vielleicht sogar theologisch oder philosophisch begründen? Diese Fragen stehen im Zentrum gegenwärtiger Debatten, in denen sich jüdische Gelehrte mit dem Verhältnis des Judentums zu anderen Religionen auseinandersetzen und über die Möglichkeiten, aber auch Grenzen der Anerkennung eines religiösen Pluralismus nachdenken. Dabei geht es auch darum, Erfahrungen von Pluralität und den heute viel diskutierten Begriff des Pluralismus zur jüdischen Deutungstradition in Beziehung zu setzen und aus der jüdischen Perspektive zu bestimmen.

Die besonderen Ereignisse und gesellschaftlichen Entwicklungen des 20. und 21. Jahrhunderts forderten aus der Sicht vieler jüdischer Intellektueller, Philosophen und Rabbiner aus allen Strömungen des Judentums eine Neubestimmung der Beziehungen zum Christentum, Islam, Buddhismus

* Dr. *Ulrike Chanana*, LOEWE Schwerpunkt „Religiöse Positionierung“, FB 6 – Ev. Theologie, Juridicum, Senckenberganlage 31, D–60325 Frankfurt am Main.
– Dieser Artikel erscheint im Kontext des vom LOEWE-Programm des Hessischen Ministeriums für Wissenschaft und Kunst geförderten Forschungsschwerpunkts „Religiöse Positionierung: Modalitäten und Konstellationen in jüdischen, christlichen und islamischen Kontexten“ an der Goethe-Universität Frankfurt und der Justus-Liebig-Universität Giessen.

mus, Hinduismus und anderen Gemeinschaften ein. Die tiefe Traumatisierung der jüdischen Gemeinschaft durch die Shoah brachte im Besonderen neue Fragen über bisherige Gottesvorstellungen, das jüdische Verständnis des Welt- und Geschichtsprozesses, aber auch über die jüdische Sicht auf den Menschen, dessen Fähigkeiten und mitmenschliche Beziehungen hervor. Ging es hier für die Gelehrten um die Formulierung eines jüdischen Selbstverständnisses, das auf die Katastrophe reagierte, so erwuchs in diesem Kontext auch das Bedürfnis, vor allem über das jüdisch-christliche Verhältnis und die Möglichkeiten und Barrieren eines Dialogs mit dem Christentum neu nachzudenken. Vor dem Hintergrund einer jüdischen Geschichtserfahrung, in der christliche Anfeindungen, Verfolgungen und Hass von Christen gegenüber Juden dominierten und die in den Augen vieler dieser Gelehrten den Boden für den durch die Nationalsozialisten begangenen Völkermord bereiteten, stellte sich die Frage, ob eine jüdisch-christliche Annäherung nach 1945 überhaupt möglich oder auch vertretbar sei. Die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) beschlossenen Reformen der katholischen Kirche zielten auf solch eine Annäherung an das Judentum. Von jüdischer Seite sprach man mit Blick auf diese Entwicklungen von einem Meilenstein in den jüdisch-christlichen Beziehungen. Man trat diesen jedoch auch mit Skepsis gegenüber, besonders in der Frage nach der Umsetzung der Reformen in den Köpfen der Menschen. Die Neubestimmungen des christlichen Verhältnisses zum Judentum, die im vierten Abschnitt der Konzilserklärung *Nostra Aetate* verabschiedet wurden, waren entscheidend durch jüdische Gelehrte, wie dem amerikanischen Religionsphilosophen Abraham Joshua Heschel (1907–1972), mitgestaltet worden. Im Vorfeld des Konzils hatte bereits der jüdische Historiker Jules Isaac (1877–1963) in einer Papstaudienz die Dringlichkeit betont, die Bekämpfung des Antisemitismus in den Mittelpunkt der Konzilsvereinbarungen zu rücken. Die Thematik war auch einige Jahre zuvor von Isaac und anderen jüdischen sowie christlichen Vertretern im Schweizerischen Seelisberg intensiv debattiert worden. *Nostra Aetate* verurteilte jedwede Form des Antisemitismus und wendete sich von vormaligen Behauptungen, dass die jüdische Gemeinschaft von Gott verworfen und der Bund mit ihm gekündigt sei, ab.¹ Damit

1 Der vollständige Text von *Nostra Aetate* findet sich unter: Erklärung *Nostra Aetate*. Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: Der Heilige Stuhl, 28.10.1965. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_ge.html [Zugriff am 08.02.2018].

liess das Dokument auf jüdischer Seite Hoffnungen auf einen Neubeginn in der jüdisch-christlichen Dialoggeschichte aufkommen, die in vereinzelten, aber dennoch bedeutsamen Ansätzen bereits vor 1945 existierte und die mit der Shoah einen dramatischen Abbruch erfahren hatte.²

Die Frage des jüdischen Verhältnisses zum nichtjüdischen Gegenüber intensivierte sich jedoch auch im Angesicht gesellschaftlicher Umbrüche im 20. und 21. Jahrhundert, verursacht durch eine fortschreitende Globalisierung und Technologisierung, aber auch durch die wachsenden Säkularisierungstendenzen und den damit verbundenen Veränderungen der Gesellschaftsstrukturen. Die hier zunehmende Konfrontation von unterschiedlichen Sinn- und Wahrheitskonzeptionen verstärkte das Bewusstsein jüdischer Gelehrter, das *Eigene* im Angesicht des *Anderen* bestimmen zu wollen und rückte nicht nur das Christentum, sondern auch andere Religionen, deren Überzeugungen und Religionspraktiken in ihren Blick. Ein besonderes Charakteristikum dieser neuen Auseinandersetzungen war die Formulierung spezifischer *jüdischer Theologien anderer Religionen*.³ Vor dem Hintergrund der Erfahrung von Differenz und Andersheit zielten diese Theologien darauf, ein jüdisches Selbstverständnis zu formulieren, das andere Religionen anerkennt und deren Existenz in die eigenen Deutungstraditionen integriert.

Eine zentrale Stimme in den hier beschriebenen Diskursen war der amerikanische Reformrabbiner Eugene B. Borowitz (1924–2016). Seine Einsicht als jüdischer Gelehrter, mit der er sich zeitlebens intensiv auseinandersetzte, war in mehrfacher Hinsicht aussergewöhnlich. Er verstand sich zum einen als jüdischer *Theologe*, der danach strebte, im Angesicht der tiefgreifenden Umbrüche des 20. Jahrhunderts die Inhalte des Judentums auf dem Weg einer explizit *theologischen* Diskussion neu zu erschliessen und damit der jüdischen Gemeinschaft eine neue Orientierung zu bieten. Seine Forderung nach einer zeitgemässen *jüdischen Theologie*⁴ sah sich mit jüdischen

-
- 2 Vgl. zur jüdisch-christlichen Dialoggeschichte u. a.: HANS-JOACHIM SCHOEPS, *Jüdisch-Christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhundertern*, Königstein/Ts. 1984; MARCUS BRAYBROOK: *Pilgrimage of Hope. One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue*, London 1992; EDWARD KESSLER, *An Introduction to Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2010.
 - 3 Vgl. ALAN BRILL, *Judaism and World Religions. Encountering Christianity, Islam, and Eastern Traditions*, New York 2012; ALON GOSHEN-GOTTSTEIN / EUGENE KORN (Hg.), *Jewish Theology and World Religions*, Oxford / Portland, Oregon 2012.
 - 4 Vgl. EUGENE B. BOROWITZ, *A New Jewish Theology in the Making*, Philadelphia, PA 1968.

Gegenstimmen konfrontiert, die die Existenz einer Theologie im Judentum verneinten oder den Begriff mit einer dogmatischen Glaubenslehre assoziierten und damit eher ein christliches als jüdisches Vorhaben verbanden. Für Borowitz hingegen eröffnete sich im Prozess der theologischen Reflexion der Kern seines jüdischen Selbstverständnisses. Es galt für ihn, dessen Inhalte in einer systematischen, *nicht* dogmatischen Theologie, darzulegen. Die Eigenständigkeit solch einer Theologie sah er durch christliche oder andere, nichtjüdische Einflüsse keinesfalls gefährdet. Zum anderen war Borowitz‘ Gelehrtentätigkeit vom Austausch mit anderen, im Besonderen auch mit christlichen Gelehrten und Gelehrtengemeinschaften gekennzeichnet. Er engagierte sich innerhalb des jüdisch-christlichen Dialogs in Nordamerika und beschäftigte sich bereits während seiner akademischen Ausbildung, die er u.a. am Protestant Union Theological Seminary in New York absolvierte, intensiv mit der christlichen Theologie. Damit nahm er gleich in zweifacher Weise eine besondere Position innerhalb der jüdisch-amerikanischen Gelehrtenkreise ein:

I am one of a tiny number identifying themselves as Jewish theologians and, rarer still, one with postrabbinic training in Christian theology.⁵

Borowitz verortete sich selbst zwischen dem Feld der christlichen Theologie und jenem seiner Tätigkeit als jüdischer Theologe. Dieser Standpunkt ermöglichte ihm, aus der theologisch-vergleichenden Perspektive auf das Judentum und Christentum zu schauen und so neue Einsichten gerade in das Distinktive dieser beiden Traditionen zu erlangen.⁶

Der Blick auf andere Denkweisen kennzeichnete ebenso Borowitz‘ Gelehrtentätigkeit *innerhalb* des amerikanischen Judentums. Seine Überlegungen zur Frage nach der jüdischen Selbstdefinition in seiner Zeit waren für den Rabbiner nicht auf den Ideenkontext des amerikanischen Reformjudentums beschränkt. Seine Suche nach einem adäquaten Verständnis von jüdischer Identität, das auf die gegenwärtige Situation der jüdischen Gemeinschaft antwortet, ging über festgesetzte Denominationsgrenzen hinaus. Gemäß Borowitz motiviert die hier stattfindende Konfrontation mit einer Vielfalt unterschiedlicher Meinungen zu einer kritischen Selbstreflexion der eigenen Positionen. Die Fähigkeit, eigene Überzeugungen im Angesicht des Anderen immer wieder zu prüfen und zu überdenken, zählt aus seiner Sicht zu den wichtigsten Eigenschaften moderner Gelehrsamkeit.

5 EUGENE B. BOROWITZ, Recent Historic Events. Jewish and Christian Interpretations, in: *Theological Studies* 44/2 (1983), S. 221-240, hier S. 221.

6 BOROWITZ, Recent Historic Events (Anm. 5), S. 221

Die Forderung nach einer jüdischen Theologie

Entzog sich Eugene Borowitz der Charakterisierung seiner Person als ‚klassischer Reformtheologe‘⁷, so ist dennoch unverkennbar, dass er in seiner biographischen Situation und seinem intellektuellen Hintergrund zeitlebens fest im amerikanischen Reformjudentum verwurzelt war. Sein Jahrzehntelanges Wirken am Hebrew Union College in Cincinnati, eine der wichtigsten Ausbildungsstätten des Reformjudentums auf dem amerikanischen Kontinent, prägte seit Mitte des 20. Jahrhunderts nicht nur dessen Lehrinhalte, sondern darüber hinaus auch die Gestalt des amerikanischen Reformjudentums an sich. Geboren wurde Borowitz 1924 in Columbus (Ohio). Nach seiner Ausbildung am Hebrew Union College wurde er 1948 zum Rabbiner ordiniert. Er arbeitete während des Koreakriegs als Seelsorger in der Marine. Während seiner Tätigkeit am Hebrew Union College war er einer der federführenden Autoren der 1976 veröffentlichten „San Francisco Centenary Perspective“, die die wichtigsten Grundsätze und inhaltlichen Leitgedanken des Reformjudentums in den USA enthielt.⁸

Borowitz‘ Schriften spiegeln die intensive Suche nach einem neuen, zeitgemäßen Verständnis des Reformjudentums wider. Der Völkermord an den europäischen Juden liess die Frage aufkommen, ob und wie jüdische Existenz im Angesicht der Verbrechen definiert, aber auch das Festhalten an der jüdischen Tradition vor dem Hintergrund der erschütternden Gefahren für die jüdische Gemeinschaft überhaupt gerechtfertigt werden könne. Amerikanische Juden, so die Beobachtung von Eugene Borowitz, reagierten auf diese Situation nicht mit Hilflosigkeit oder Resignation, sondern mit dem ausdrücklichen und optimistischen Verlangen, jüdisches Leben fortzusetzen bzw. – entgegen einer vollkommenen Anpassung an die amerikanische Gesellschaft – jüdische Denk- und Lebensweisen in ihrer distinktiven Vielfalt neu zu etablieren. Diese Haltung wurde massgeblich von der Staatsgründung Israels im Jahr 1948 beeinflusst, die die Situation der dortigen jüdischen Bevölkerung ins Zentrum

7 Vgl. hier insbesondere die Reaktion von Eugene Borowitz auf die Meinung des Philosophieprofessors Elliot N. Dorff, der diese Zuweisung unternommen hatte. Borowitz wies dies entschieden zurück. Vgl. EUGENE B. BOROWITZ, *The Reform Judaism of Renewing the Covenant. An Open Letter to Elliot Dorff*, in: ELLIOT N. DORFF, *The Unfolding Tradition. Jewish Law after Sinai*, New York 2005, S. 469-474.

8 Vgl. zur Biographie von Borowitz: RACHEL S. B. HALACHMI, Art. *Borowitz, Eugene B.*, in: *Encyclopaedia Judaica* (Second edition), 22 Bde, Detroit 2007, Bd. IV, S. 92-94.

des Bewusstseins amerikanischer Juden rückte und das Verhältnis beider, vor allem im Angesicht von Kriegen und anderen Bedrohungen intensivierte.

Vor dem Hintergrund dieser Veränderungen neuen Halt zu finden, bedeutete für Eugene Borowitz zunächst, sich der Beschäftigung mit *theologischen* Fragestellungen innerhalb des amerikanischen Judentums zu widmen und dadurch dessen identitätsstiftende Substanz für die Gegenwart zu erschliessen. Theologische Reflexion war für Borowitz ein durch und durch persönlicher wie gemeinschaftlicher, aber auch intellektueller Prozess, der ihm dazu verhalf, die eigenen Überzeugungen konkreter fassen zu können: I carry on an activity I and some others loosely call „Jewish theology“. I do so because I enjoy thinking and because I believe that trying to give words and intellectual structure to what I most significantly believe will make me a better Jew.⁹

Jüdische Theologie erwuchs für ihn aus einer dynamischen Diskussion, die auch die Perspektivenvielfalt der jüdischen Positionen berücksichtigte und zweifellos unter dem Einfluss geschichtlicher und gesellschaftlicher Entwicklungen stand. In der Konsequenz können sich die Ideen theologischer Systeme auch verändern. Borowitz erkannte die Situationsbezogenheit seiner eigenen theologischen Überlegungen an. Er war sich bewusst, dass die ihm nachfolgenden Gelehrtengenerationen in ihrem theologischen Wirken ganz eigene Akzente setzen und bisherige Theologieentwürfe weiterentwickeln, vielleicht auch verwerfen würden:

Accepting my temporality, I remain open to the possibility that a new construal of thoughtfulness and / or the human condition will allow for more fully integrated Jewish theologies.¹⁰

Im Spiegel dieses Bewusstseins appellierte Borowitz eindringlich an die Verantwortung der jüdischen Gemeinschaft, die kulturellen, religiösen und sozialen Verhältnisse in den USA mitzugestalten. Dieses Bestreben ging einher mit einer kritischen Auseinandersetzung sowohl mit den Entwicklungen innerhalb des gegenwärtigen amerikanischen Judentums als auch der amerikanischen Gesellschaft und ihren Idealen im Allgemeinen. Er distanzierte sich von Formen jüdischen Gemeindelebens, die sich in

9 EUGENE B. BOROWITZ, Postmodern Judaism: One Theologian's View, in: PETER OCHS [mit Eugene B. Borowitz] (Hg.), *Reviewing the Covenant. Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*, Albany 2000, S. 35-45, S. 35.

10 BOROWITZ, Postmodern Judaism (Anm. 9), S. 40.

der Nachkriegszeit vor allem in den neu gegründeten amerikanischen Vorstädten etabliert hatten und in seinen Augen jüdische Identität auf die soziale Zugehörigkeit zu einer Synagogengemeinschaft reduzierten und dem jüdischen Gemeindeleben mit seinen Festen nur eine minimale *religiöse* Bedeutung beimassen.¹¹ Borowitz stand ebenso einer von ihm auch unter der nichtjüdischen Bevölkerung beobachteten Wertneutralität und eines wachsenden Verlusts von Werten kritisch gegenüber. Problematisch war für den Gelehrten im Besonderen der gegenwärtige Mangel an Wertvorstellungen, die eben nicht nur eine relative, sondern absolute und damit verbindliche Geltung besassen. Er lehnte die ihn im amerikanischen Kontext umgebenen Lebensweisen und Denkprinzipien keineswegs grundlegend ab, hob aber entschieden die Notwendigkeit hervor, sich mit diesen kritisch auseinanderzusetzen. Die Ursachen des Werteverlusts sah er vor allem in den Säkularisierungsprozessen der modernen Zeit verhaftet. Sie bildeten für ihn eine der grössten Herausforderungen der Zeit. Eine neue Theologie zu entwerfen bedeutete für Borowitz auch, sich dem erfahrenen „Wertevakuum [value-vacuum]“¹² entgegenzusetzen und eine Basis von Werten zu schaffen, an denen sich die jüdische Gemeinschaft neu orientieren konnte.

Jüdischsein, so die feste Überzeugung des Gelehrten, kann sich in dieser Situation weder auf einer rein ethnisch oder sozio-kulturell verstandenen Zugehörigkeit gründen. Auch jene Deutungen anderer jüdischer Gelehrter, die die Inhalte des Judentums auf die Basis eines universalen Vernunftdenkens gestellt hatten, konnten in den Augen von Borowitz auf die gegenwärtige Situation nur schwerlich übertragen werden. Durch die Shoah trat bei Borowitz und anderen jüdischen Gelehrten eine deutlich artikulierte Desillusionierung über den Menschen und seine rationalen Fähigkeiten ein, die bewirkte, dass sie sich von Haltungen distanzierten, die Denkprinzipien wie Rationalismus und Universalismus zum Massstab allen Handelns erhoben hatten. Borowitz verwies auf den Universitätscampus als vormaliges Zentrum dieser nun in Frage zu stellenden Ideale, der aus seiner Sicht auch nicht die Kraft besass, der Gesellschaft neue Wertvorstellungen und damit neuen Halt zu bieten. Die Universität sei, ganz im Gegenteil, geradezu zum Katalysator der sich ausbreitenden Wertneutralität und der Säkularisierungsprozesse in den modernen Gesellschaften geworden:

11 Vgl. EUGENE B. BOROWITZ, The Jewish Need for Theology, in: *Commentary* 34/2 (1962), S. 138-144, S. 139.

12 BOROWITZ, Postmodern Judaism (Anm. 9), S. 37.

The root difficulty is that our academies and the modern ethos they advocate project far more expertise as relativizers of values rather than as the leaders whose secular vision can provide us with a freshly commanding ground for them.¹³

Die authentische Substanz des gegenwärtigen Judentums und all seiner Wertvorstellungen, so schlussfolgerte Borowitz aus seinen Beobachtungen, lässt sich einzig im *Religiösen* verorten. Nur ein *religiös* verstandenes jüdisches Selbstverständnis legt aus seiner Sicht das Distinktive jüdischer Existenz offen und sichert damit das Fortbestehen der jüdischen Gemeinschaft. Diese Überzeugung stand im Zentrum seiner theologischen Reflexion. Die Suche nach einem neuen Wertefundament habe die Menschen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts dazu veranlasst, sich der *Religion* in neuer Weise zuzuwenden:

Seeking an ultimate and solid ground of values, a significant minority of people in our civilization have turned [...] to religion to help them understand what they intuitively know to be true, that not everything is relative and that humankind is intimately bound up with acts we do not do, and others we are bound to try to do.¹⁴

Diese Hinwendung zur Religion erforderte nach Borowitz nicht nur eine neue Theologie, die die Inhalte der religiösen Selbstdefinition konkret bestimmte, sondern auch ein neues Verständnis des Religiösen an sich. Dem Reformrabbiner ging es hier um die Formulierung eines Religionsbegriffs, der im Besonderen die menschliche Erfahrung der *Gottes-Beziehung* innerhalb des *Bundes* in den Mittelpunkt rückte. Keine blosse oder abstrakte Idee über Gott, sondern die persönliche Beziehung zu ihm, bildet den Kern der durch Borowitz neu entworfenen Theologie:

Judaism involves not only a set of ideas, a concept of God, or even a set of practices; it is also a way of living one's life based on a relationship with God, a relationship in which the whole self is involved. But it is not simply the private faith of an individual. The Jew is the man who shares in the mutual promise existing between God and Israel – that is, the Jewish people as a whole.¹⁵

Zum einen ist es die religiöse Erfahrung des Individuums, die für Borowitz den Bund mit Gott definiert, zum anderen die in der jüdischen Geschichte verwurzelte kollektive Gottesbeziehung der Gemeinschaft. Beide Dimensionen des Bundesverhältnisses bilden nun das Fundament einer

13 BOROWITZ, Postmodern Judaism (Anm. 9), S. 37.

14 BOROWITZ, Postmodern Judaism (Anm. 9), S. 38.

15 BOROWITZ, *A New Jewish Theology* (Anm. 4), S. 63.

neu verstandenen Religiosität. Dass das jüdische Selbstverständnis zulinerst durch die *persönliche Erfahrung* der Bundesbeziehung und nicht primär durch universale Kriterien des rationalen Denkens erfasst wird, begründete für Borowitz, warum er seine Theologie als *postmoderne Theologie* bezeichnete. Sein Entwurf ist Ausdruck einer kritischen Haltung gegenüber den Idealen der Moderne, ohne diese jedoch vollkommen abzulehnen. Zugleich verwarf Borowitz keineswegs die bisherigen Ideen der jüdischen Tradition. Er versuchte auch nicht, deren Überzeugungen radical neu zu interpretieren. Den Fokus auf das Bundesverhältnis lenkend, verstand er seine Theologie als *Rückbesinnung* des amerikanischen Reformjudentums auf das, was bereits existierte und jüdische Existenz durch die Geschichte hindurch bestimmt und geleitet hatte. Im traditionellen Motiv des Bundes liessen sich nach Borowitz alle gegenwärtigen Fragen jüdischer Identität und die komplexen, auch widersprüchlichen Realitäten menschlicher Existenz bündeln.¹⁶ Im Kontext der Bundesbeziehung konnte seiner Meinung nach der Bezug der jüdischen Gemeinschaft zum Transzendenten neu verstanden werden.

Borowitz machte in seinen Schriften immer wieder deutlich, dass die von ihm beobachtete Orientierungslosigkeit amerikanischer Juden und der Verlust von Werten nur durch die Vergegenwärtigung des religiösen Kerns des Judentums überwunden werden könne. Konsequenterweise müsse der Inhalt dieses religiösen Kerns – der bei Borowitz zusammen mit der ethnischen Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft eine untrennbare Einheit bildet¹⁷ – zeitgemäß bestimmt werden:

[...] we are all the more in need of an adequate statement of Jewish faith relevant to our day, for it is only this that can restore the Jewish community to its goals and to the duties they entail.¹⁸

Borowitz konzentrierte sich in dieser Aufgabe darauf, das besondere Verhältnisgefüge innerhalb des Bundes zwischen Gott, Individuum und der Gemeinschaft zu erforschen. Er zielte auf eine Deutung der Bundesbeziehung, die den für ihn so zentralen Anspruch auf die Vereinbarkeit von menschlicher Autonomie und göttlicher Autorität erfüllte. Seine Theologie wurde von diesem Anspruch geleitet und machte damit Borowitz‘ liberal-religiöse Position und den Anschluss seines Denkens an das moderne

16 Vgl. dazu sein Hauptwerk: EUGENE B. BOROWITZ, *Renewing the Covenant. A Theology for the Postmodern Jew*, Philadelphia / New York / Jerusalem 1991.

17 BOROWITZ, The Jewish Need for Theology (Anm. 11), S. 141.

18 BOROWITZ, The Jewish Need for Theology (Anm. 11), S. 141.

Zeitalter deutlich. Der Gelehrte verwies auf Gott und den Menschen als *Partner* im Bundesverhältnis: “God moves through history, working out His will for the creation, and man has the privilege of serving as His partner, though not as His surrogate.”¹⁹ Einerseits gibt das Individuum seine Autonomie in den Beziehungsstrukturen des Bundes nicht auf. Andererseits definiert diese Autonomie nicht ausschliesslich die Existenz des Individuums. Der Einzelne ist gleichermaßen – auf der Basis der Unantastbarkeit seiner Autonomie – gegenüber Gott und seiner Gemeinschaft verpflichtet.²⁰

Jüdische Existenz verstanden als konkrete, persönliche, sowie gemeinschaftliche Beziehung zu Gott resultiert offensichtlich in einem bestimmten Handeln. In einem Bundesverhältnis mit Gott zu stehen hiess für Borowitz, dem durch Gott gegebenen Gesetz verpflichtet zu sein und damit dessen Gegenwärtigkeit durch die Geschichte hindurch und den Bund selbst zu bezeugen.²¹ Daher sprach Borowitz in seinen Ausführungen zum Theologiebegriff im Judentum auch von der „theology of *mitzvah*“,²² also einer Theologie des Gebots. Er war sich der Variantenbreite der Deutungen über die spezifische Art und Weise der Befolgung des göttlichen Gebots bewusst. Diese reichte von orthodoxen Positionen, die betonen, dass die jüdische Gesetzestradition nur äusserst begrenzte Änderungen zulasse, bis hin zu liberaleren Haltungen, die die rituelle Observanz an die persönliche Entscheidung des Einzelnen und seine individuelle Annährung an Gott banden.²³ Im Angesicht dieser, nach Borowitz durchaus legitimen Differenzen, deutet seinen Überlegungen gemäss gerade das Bundesmotiv auf das Verbindende innerhalb des Judentums. Durch das Bundesverhältnis könne man sich bewusst werden, dass die Vielfalt der Interpretationen des Gesetzes nicht auf substanzelle, sondern lediglich auf graduelle Unterscheidungen verweisen würde.²⁴

Aus seiner eigenen Perspektive als Reformtheologe hob Borowitz hervor, dass die Unantastbarkeit der Autonomie des Einzelnen auch im Bereich des Handelns gelte. Der Mensch ist in seinem Tun gegenüber Gott selbstbestimmt; auch die Anerkennung der göttlichen Autorität untergräbt diesen

19 EUGENE B. BOROWITZ, Crisis Theology and the Jewish Community, in: *Commentary* 32/1 (1961), S. 36-42, S. 41, 42.

20 Vgl. BOROWITZ, Postmodern Judaism (Anm. 9), S. 43.

21 Vgl. BOROWITZ, Crisis Theology (Anm. 19), S. 40.

22 BOROWITZ, Crisis Theology (Anm. 19), S. 38.

23 Vgl. BOROWITZ, Crisis Theology (Anm. 19), S. 41.

24 BOROWITZ, Crisis Theology (Anm. 19), S. 41.

Grundsatz nicht. Hier wird abermals sichtbar, dass Borowitz das Bundesverhältnis der jüdischen Gemeinschaft mit Gott als ein reziprokes Begriff, in dem beide Seiten als Partner miteinander agieren. Die Verpflichtung zu religiöser Observanz erschloss sich für ihn aus der Bindung an Gott. Die Frage, wie diese Observanz im Konkreten zu vollziehen sei, machte Borowitz weniger von der Einhaltung eines festgelegten religionsgesetzlichen Systems abhängig, da dies aus seiner Sicht für die Gestaltung jüdischer Lebensweisen nicht mehr zeitgemäß war.²⁵ Er betonte stattdessen die Fähigkeit des Einzelnen sowie der Gemeinschaft, die Inhalte der Offenbarung eigenständig zu interpretieren und daraus Schlussfolgerungen für ein genuines Handeln gegenüber Gott zu ziehen.

Die Vergegenwärtigung der Einzigartigkeit des Eigenen als Fundament von interreligiöser Begegnung

Die neue Theologie, die Borowitz für die Situation des 20. Jahrhunderts entwarf, vollzog in seinen Augen nicht nur einen Perspektivwechsel in der Sichtweise auf den Menschen, indem sie ihn weniger im Lichte seiner rationalen Fähigkeiten und stattdessen im Kontext der Gemeinschaft mit Gott beschrieb. Ihr Fokus auf dem Bundesmotiv lenkte den Blick auch auf das Distinktive jüdischer Existenz – eine Dimension des eigenen Selbstverständnisses, die Borowitz in den Denkentwürfen früherer jüdischer Gelehrter nur unzureichend beachtet sah. Die Annäherung an die Essenz des Eigenen machte dessen *Partikularität* bewusst – ein Bewusstsein, das für Borowitz im Angesicht der im 20. und 21. Jahrhundert bestehenden Vielstimmigkeit von Deutungsansprüchen und Sinnssystemen unverzichtbar war. Nicht das Bestreben, das Judentum auf ein universales Fundament zu stellen, sondern die Vergegenwärtigung der Einzigartigkeit der Bundesbeziehung zwischen Gott und jüdischer Gemeinschaft – sowohl in ihrer geschichtlichen Kontinuität, als auch in ihrer gegenwärtigen und zukünftigen Relevanz – bildeten in Borowitz' Denken die Pfeiler des Judentums. Die Erfahrung des in der jüdischen Offenbarungsgeschichte geschlossenen und immer wieder erneuerten Bundes bleibt nicht in der Vergangenheit verhaftet, sondern ist zugleich Ausgangspunkt der auf die Zukunft ausgerichteten Erlösungserwartung. Borowitz betonte nicht nur in seinen theologischen und philosophischen Schriften das Partikulare jüdischer Identität, sondern auch in der 1976 verabschiedeten „San Francisco Centenary Perspective“, die er zusammen mit anderen Gelehrten

25 Vgl. BOROWITZ, *Renewing the Covenant* (Anm. 16), S. 282.

des amerikanischen Reformjudentums verfasste. Das Dokument hob u. a. die „Vorzüge von Pluralismus und die Werte eines Partikularismus [the virtues of pluralism and the values of particularism]“ hervor.²⁶

Borowitz‘ Position erklärte jedoch keinesfalls alle Ideen, die die Universalität des Judentums in den Vordergrund stellten, für obsolet. Er appellierte in seinen Schriften an ein universales jüdisches Verantwortungsbewusstsein gegenüber der Gesellschaft. Die Frage der Umsetzung eines solchen Verantwortungsbewusstseins war ein zentrales Thema seiner theologischen Betrachtungen. Für den Gelehrten bewegte sich die jüdische Gemeinschaft in einem Wechselspiel zwischen universaler Verantwortung – zum Beispiel in der Abwendung des Werteverfalls – und dem Rückzug auf die Besonderheiten der eigenen Identitätsstrukturen, durch die sie sich auch bewusst von anderen Gemeinschaften abgrenzt.

Das Bewusstsein der Einzigartigkeit des eigenen Selbstverständnisses führte bei Borowitz jedoch gerade nicht zu einem religiösen Isolationismus. Die im Angesicht der Shoah so wichtige Vergegenwärtigung der unerschütterlichen Bundesbeziehung bringt nicht nur neue Einsichten über die eigene Existenz hervor, sondern auch über das *Verhältnis zum Anderen*. Die Vorstellung vom Anderen und die Beziehung zwischen Eigenem und Anderem diskutierte Borowitz zunächst nicht in Bezug auf den interreligiösen Dialog, sondern – gemäss dem Fokus seiner Theologie – im Kontext seiner Überlegungen zum jüdischen Bundesverhältnis. Sein intensives Reflektieren über die Balance zwischen menschlicher Autonomie und Autorität Gottes einerseits und seine Differenzierung zwischen der Verpflichtung des Einzelnen gegenüber Gott und jener kollektiven Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft andererseits, macht auf die verschiedenen Perspektiven aufmerksam, die durch die beteiligten Instanzen innerhalb des Bundes bestehen. Jede Instanz blickt von einer ganz spezifischen Position auf das Bundesverhältnis. Die Unterschiedlichkeit dieser Positionen ist nach Borowitz nicht nur legitim, sondern auch ein wesentliches, den Kommunikations- und Wesensstrukturen der Bundesbeziehung innewohnendes Charakteristikum. Diese Idee bildete den Ausgangspunkt seines Pluralismusdenkens, dessen Fundament er hier in einem Kernmotiv der jüdischen Tradition verankerte. Die Anerkennung von Pluralität und Vielfalt begründete sich in Borowitz‘ Theologie im Bewusstsein der Partikularität der eigenen Position. Dies galt in *und* ausserhalb des Bundesverhältnisses.

26 EUGENE B. BOROWITZ, *Reform Judaism Today*, Bd. 1: *Reform in the Process of Change*, New York 1978, S. XIX-XXV, S. XXIV.

Ist man sich der Einzigartigkeit des Eigenen bewusst, so wird damit Raum für die Anerkennung anderer, ebenso spezifischer und einzigartiger Überzeugungen geschaffen. Borowitz bezog diesen Gedanken sowohl auf die Anerkennung einer Pluralität von Meinungen innerhalb des Judentums, als auch auf jene zwischen unterschiedlichen Religionsgemeinschaften und Traditionen. Die eigene jüdische Partikularität bildet in dieser Weise die Voraussetzung für die Auseinandersetzung mit der Andersheit des nichtjüdischen Gegenübers und die Anerkennung von religiöser Differenz.

Das Verhältnis des Judentums zum nichtjüdischen Gegenüber wurde ab den 1960er Jahren zu einem Kernthema der Gelehrtentätigkeit von Eugene Borowitz. Vor dem Hintergrund der ab den 1960er Jahren neu entstandenen Atmosphäre in den jüdisch-christlichen Beziehungen, aber auch unter dem Eindruck der Meinungsvielfalt zwischen den verschiedenen Strömungen des amerikanischen Judentums wendete sich der Reformtheologe verstärkt dem Thema des Umgangs mit religiöser Differenz- und Fremdheitserfahrung zu. Dabei nahm er im Besonderen die jüdische Perspektive auf das Christentum in den Blick. Er betrachtete die christliche Gemeinschaft zusammen mit der jüdischen als ‚Bollwerk‘ gegen den Werteverlust in der modernen Gesellschaft. Allerdings betonte er auch, dass die Relevanz einer jüdisch-christlichen Annäherung sich nicht allein durch die hier offenbar werdende gemeinsame Verantwortung begründen dürfe. Die Bedeutung eines Dialogs zwischen Juden und Christen verortete er vielmehr in der für beide Dialogpartner gegebenen *Chance*, gerade über die hier stattfindende Differenzerfahrung nicht nur den Anderen, sondern auch die eigene Deutungstradition tiefer verstehen zu können.

Gemäß dieser Überzeugung konfrontierte Borowitz sein eigenes Selbstverständnis mit genau solchen theologischen Positionen des Christentums, in denen es am radikalsten vom Judentum abwich. In seinen Augen war dies die christliche Idee von Jesus als dem Messias:

Nothing so divides Judaism and Christianity as the Christian doctrine of the Christ. If Jews and Christians are to talk together for more than pragmatic reasons, they must confront this area of their radical disagreement.²⁷

Im Hauptwerk seiner Annäherung an das Christentum, dem 1980 erschienenen Buch *Contemporary Christologies. A Jewish Response* (1980) setzte sich der Gelehrte mit Christologien zeitgenössischer christlicher Theologen

27 EUGENE B. BOROWITZ, *Contemporary Christologies. A Jewish Response*, New York 1980, S. 1.

auseinander, darunter Karl Barth, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann und Helmut Richard Niebuhr. Das Werk macht deutlich, dass Borowitz' Dialogverständnis weniger auf das Erschliessen von Gemeinsamkeiten und einer Konsensfindung ausgerichtet war. Der Rabbiner richtete sich gegen Dialogentwürfe, die solche Gemeinsamkeiten als Voraussetzung für einen interreligiösen Austausch betrachteten. Ein christlicher Theologe, den er hier im Besonderen vor Augen hatte, war Hans Küng und dessen Projekt des Weltethos. Küng ging von einem, allen Religionen gemeinsamen universal-ethischen Grundprinzip aus, dass er als „Humanum“ bezeichnete.²⁸ Borowitz distanzierte sich entschieden von der Bestimmung solch eines allgemein gültigen Grundprinzips, da aus seiner Sicht hier die partikularen Überzeugungsinhalte religiöser Traditionen, durch die sie sich nicht nur von anderen unterschieden, sondern die auch die Voraussetzung für einen Austausch mit diesem Anderen bildeten, in den Hintergrund rückten. Ein genuiner Dialog, so Borowitz, erwächst jedoch erst durch die Annäherung an das nichtjüdische Gegenüber in der *Ganzheit* seiner Existenz und Lebensweise, einschliesslich der hiermit verbundenen religiösen Differenz. Sich auf den deutsch-jüdischen Gelehrten Martin Buber (1878–1965) und dessen Dialogphilosophie berufend, sprach Borowitz von der „Ich-Du Polemik“, um sein Verständnis eines interreligiösen Austauschs zu verdeutlichen. Buber hatte 1923 in seinem Werk „Ich und Du“²⁹ in den Wortpaaren *Ich-Du* und *Ich-Es* das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen und der ihn umgebenden Wirklichkeit definiert. Wirkliche Begegnung, so Bubers Ansatz, findet statt, wenn das Gegenüber als *Du*, das heisst in seiner Person und wertvollen Existenz wahrgenommen wird. Diese Begegnung unterschied er von der Wahrnehmung des Anderen als *Es*, also als Objekt, das lediglich einen bestimmten Zweck erfüllt.³⁰ Mit dem Begriff der „Ich-Du Polemik“ übernahm Borowitz Bubers Terminologie, spitzte dessen Idee jedoch zu. Sein Polemikbegriff verweist nicht auf die Negierung oder Diskreditierung des religiösen Anderen, sondern auf die für das Dialoggespräch notwendige Konfrontation mit tiefgehender, mitunter auch unüberwindbarer

28 Vgl. dazu HANS KÜNG, No Peace in the World without Peace among Religions. An Ecumenical Way between Fanatism and Forgetfulness of Truth, in: *World Faiths Insight* 21/2 (1989), S. 3-22; HANS KÜNG, *Projekt Weltethos*, München 1990.

29 Vgl. MARTIN BUBER, *Ich und Du*, Leipzig 1923.

30 Vgl. KARL-JOSEF KUSCHEL, *Martin Buber – seine Herausforderung an das Christentum*, Gütersloh 2015, S. 128, 129.

Differenz. Die intensive Auseinandersetzung mit dem, was sich dem jüdischen Deutungskontext als fremd darstellt, diesem auch widerspricht, begriff Borowitz als unumgänglichen Weg, um eine authentische Beziehung zum nichtjüdischen Anderen entstehen zu lassen:

The true sign of friendship is the ability to confront the friends' serious differences of opinion. That suggested to me that we should not be talking to one another properly until we had learned how to have loving disagreements, what I termed an I-Thou polemic. I still believe that. To love our neighbours as long as they agree with us hardly requires a commandment. Learning how, appreciatively, to differ on matters of great significance to us is a spiritual attainment everyone of goodwill should admire. [...] nothing impresses me more as a sign of maturing relationship than our increasing ability to speak candidly, but with undiminished regard, of what the other is doing or saying that troubles us.³¹

Für Borowitz bildeten Differenz und Andersheit keine Barrieren für den interreligiösen Dialog. Auch die Unfähigkeit, religiöse Erfahrungen auf einer interreligiösen Ebene zu kommunizieren, setzte in seinen Augen dem Dialog kein Ende. Solch eine Unfähigkeit verstand der Reformrabbiner vielmehr als Ausdruck der menschlichen Existenz, die innerhalb des Dialogs respektiert werden müsse. Verschiedenheit schuf nach seinem Dialogverständnis das Fundament einer interreligiösen, ja überhaupt zwischenmenschlichen Begegnung. In ihrer Unüberwindbarkeit und Dauerhaftigkeit prägt sie die dialogische Situation zwischen Religionen und Menschen. Daher gilt es gerade nicht, Erfahrungen von Andersheit und Fremdheit überwinden und Gegensätze relativieren zu wollen.

Die Forderung nach einem theologischen Dialog mit dem Christentum

In seiner Begegnung mit dem christlichen Gegenüber konzentrierte sich Eugene Borowitz auf eine explizit theologische Auseinandersetzung mit den Inhalten des Christentums. Ebenso wie er die Formulierung einer *jüdischen Theologie* als einen Weg begriff, um das Judentum gerade in seiner Partikularität zu ergründen, so bot sich für ihn in der Konfrontation mit der christlichen Theologie die Möglichkeit, sich dem Christentum in dessen *partikularen* Eigenschaften zu nähern.

In *Contemporary Christologies. A Jewish Response* ging es Borowitz darum, die Vielfalt christlicher Vorstellungen zur Christusfigur sichtbar zu machen. Daher unterschied er zwischen traditionellen und liberalen Auffassungen

31 EUGENE B. BOROWITZ, Finding a Way to Peace among Religions, a Response to Hans Kung, in: EUGENE B. BOROWITZ, *Exploring Jewish Ethics. Papers on Covenant Responsibility*, Detroit 1990, S. 404-417, hier S. 405.

und beschäftigte sich zudem mit einem möglichst breiten Spektrum von Überlegungen zum Christusgeschehen, einschliesslich des Verhältnisses von Christusglauben und ethischem Handeln oder Christusglauben und Kultur. Borowitz diskutierte diese Fragen beispielsweise mit Bezug auf Helmut Richard Niebuhrs (1894–1962) Werk *Christ and Culture* (1956).³² Niebuhr hatte aus seiner Sicht erörtert, inwiefern das Christentum und der Kulturbegriff miteinander verflochten seien oder auch in einem Konfliktverhältnis stünden. Borowitz übertrug diesen Ansatz auf den jüdischen Deutungskontext, indem er Niebuhrs Christusbegriff mit jenem der *Thora* ersetzte und so das Verhältnis von *Thora* und Kultur in den Blick nahm. Er begründete dies damit, dass der Thora eine ähnlich vermittelnde Position zwischen Gott und Gemeinschaft wie der Christusfigur zu komme:

Torah, the divine instruction, is nowhere near as mediatorial of God's presence to the Jews as the Christ is to Christians.³³

In der sich anschliessenden Analyse durchforschte Borowitz die verschiedenen Epochen der jüdischen Geschichte und stellte fest, dass insbesondere im Kontext der jüdischen Emmanzipation und der damit verbundenen Zunahme von sozialen Rechten sowie dem Rückgang des christlichen Machtbereiches, moderne jüdische Konzeptionen von Kultur entstanden seien, die an Niebuhrs Gedanken anknüpfen können. Trotz seiner Definition des Christusgeschehens als radikaler Differenz zeigt sich hier, dass Borowitz in seiner Untersuchung auch Analogien zwischen der christlichen und jüdischen Deutungstradition herstellte. Dennoch offenbarte seine Auseinandersetzung ebenso die Begrenztheit einer Übertragung der Gedanken christlicher Theologen auf das Judentum. Dass der Kulturbegriff im jüdischen anders als innerhalb des christlichen Kontextes gedacht werden muss, wurde laut Borowitz innerhalb des rabbinischen Judentums deutlich, das weniger die Thora und Kultur gegenüberstellte und stattdessen die Trennung von jüdischer Gemeinschaft und den nichtjüdischen ‚Nationen‘ und deren Kultur fokussierte.³⁴ Trotz dieser Grenzen, auch Nichtkompatibilität zwischen Judentum und Christentum eröffneten sich in der Konfrontation mit Niebuhrs Christologie für Borowitz neue Denkperspektiven:

32 Vgl. HELMUT RICHARD NIEBUHR, *Christ and Culture*, New York 1951; ²1956.

33 BOROWITZ, *Contemporary Christologies* (Anm. 27), S. 158.

34 Vgl. BOROWITZ, *Contemporary Christologies* (Anm. 27), S. 156.

We [...] see a new way in which one religion might conceivably learn from another.[...] I believe this exercise will shed some new light on modern Jewish thought and open possibilities of promising research.³⁵

Borowitz ging es in seinen Reflexionen zu Niebuhr sicherlich nicht darum, zu dessen Entwurf ein jüdisches Äquivalent zu erschliessen. Seine Überlegungen bewegen sich zwischen Abgrenzung, Affinität und dem Bewusstwerden von Widersprüchlichkeit und Differenz und können so als ein aufschlussreiches und fruchtbare Erproben christlicher Vorstellungen innerhalb des eigenen jüdischen Deutungskontextes verstanden werden. Seinen Betrachtungen von Niebuhr und den Positionen anderer christlicher Gelehrter stellte Borowitz sein eigenes, innerhalb des amerikanischen Reformjudentums ganz spezifisches Selbstverständnis gegenüber. Er legte dies ganz zu Beginn von *Contemporary Christologies* dar:

I am a Jew whose existence is grounded in the people of Israel's Covenant with God. [...] I try to live in the piety and discipline of Torah, by which I mean seeking to understand and act on what God wants of me now as a member of this covenanted people and continuator of its heritage. [...] I am a Reform Jew of religiously traditional bent.³⁶

Die Formulierung vergegenwärtigt Borowitz' engen Bezug zum Bund und zur Bundesgemeinschaft. Im Gegensatz zu anderen, in der zweiten Hälfte des 20. und am Beginn des 21. Jahrhunderts entstandenen Neuansätzen, die das jüdische Bundesverhältnis im Angesicht nichtjüdischer Religionsgemeinschaften interpretierten, machte Borowitz das Bundesmotiv nicht explizit zum Gegenstand seiner Bestimmung des jüdisch-christlichen Verhältnisses. Andere jüdische Denker seiner Zeit (auch ausserhalb des Reformjudentums) wie Irving Greenberg, Eugene Korn oder Michael Kogan reflektierten über mögliche Deutungen des Bundes, die die Existenz auch anderer *Bundesgemeinschaften* und deren Anspruch, in einer besonderen Beziehung zu Gott zu stehen, anerkennen konnten. Aus diesen Reflexionen sind gerade in den letzten Jahrzehnten Denkmodelle hervorgegangen, die von einem geöffneten und erweiterten Bund sprechen oder auch von einem Bundespluralismus, der davon ausgeht, dass sich mindestens zwei, das heisst die jüdische und christliche Gemeinschaft, in einem Bund mit Gott befinden und deren Bundesverhältnisse gleichberechtigt nebeneinander existieren.³⁷

35 BOROWITZ, *Contemporary Christologies* (Anm. 27), S. 158.

36 BOROWITZ, *Contemporary Christologies* (Anm. 27), S. 7.

37 Vgl. IRVING GREENBERG, Covenantal Pluralism [1997], in: IRVING GREENBERG, *For the Sake of Heaven and Earth. The New Encounter between Judaism and*

Erkannte Eugene Borowitz zwar ein dem jüdischen Bundesgeschehen innerwohnendes Pluralismusdenken an, so ist der Bund in seiner Theologie jedoch zuallererst Ausdruck der jüdischen Partikularität.

Von den Inhalten zur Methodik eines interreligiösen Dialogs

In seiner Betrachtung der christologischen Entwürfe wird deutlich, dass Borowitz die feineren Facetten der christlichen Positionen und deren Entwicklungen wie auch Veränderungen im Laufe der Zeit berücksichtigte. Seine Analyse generalisierte nicht. Seine Annäherungsweise spiegelt seine Idee von der Dynamik theologischer Reflexion wider. Er sensibilisierte in seiner Diskussion für die Meinungspluralität, die sowohl innerhalb der christlichen Theologie und ihren Vorstellungen vom Christusgeschehen als auch auf der interreligiösen Ebene zwischen Judentum und Christentum besteht.

Borowitz ging es jedoch nicht ausschliesslich um eine Gegenüberstellung der *Inhalte* der jüdischen und christlichen Theologien. Das Ziel seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum bestand insbesondere darin, auf dem Weg der inhaltlichen Analyse auf eine generelle *Methodik* eines genuinen jüdisch-christlichen Dialogesprächs zu schliessen:

I felt that a detailed investigation of a theological area in which Christianity and Judaism have radically different views would provide many intriguing cases for the logic of interreligious discussion. Working from the specific problems that arose in the various theological confrontations to the general logical considerations involved in such antagonistic discourse proved highly fruitful.³⁸

Um dies umzusetzen, beschäftigte sich Borowitz näher mit den Methoden, mit denen die christlichen Theologen die Inhalte ihrer Christologien darlegten und fragte nach deren Anwendbarkeit auf den jüdisch-christlichen Dialog. Aus seiner Untersuchung der Schrift *On the Meaning of Christ* (1947)³⁹ des Neutestamentlers John Knox schlussfolgerte Borowitz, dass eine allenfalls deskriptive Darlegung der im Christentum dominierenden Aspekte des Christusglaubens – so verstand der jüdische Gelehrte Knox’ Entwurf – für einen wirklichen interreligiösen Dialogs nicht ausreiche.

Christianity, Philadelphia 2004, S. 185-197; EUGENE KORN / JOHN T. PAWLICKOWSKI (Hg.), *Two Faiths, One Covenant? Jewish and Christian Identity in the Presence of the Other*, Lanham 2005; MICHAEL S. KOGAN, *Opening the Covenant. A Jewish Theology of Christianity*, Oxford 2008.

38 BOROWITZ, *Contemporary Christologies* (Anm. 27), S. 3.

39 Vgl. JOHN KNOX, *On the Meaning of Christ*, New York 1947.

Das blosse Beschreiben von Glaubensinhalten könne zwar als Basis für einen solchen Dialog dienen,⁴⁰ jedoch nicht als dessen endgültiges Ziel angesehen werden:

Being strictly descriptive it calls for no response from those to whom its results are addressed. It only conveys information. The hearers may do with their new knowledge what they wish for no claim has been made on them.⁴¹

In einer interreligiösen Begegnung müssen nach Borowitz die Gesprächspartner über diese Form der Kommunikation hinausgehen. Nicht allein der Austausch von Informationen, sondern die Konfrontation mit den *Wahrheitsansprüchen* des Anderen müsse im Mittelpunkt eines authentischen Dialogs stehen:

We need to find a way to explore each other's claim to truth and engage each other substantively, to the extent that it is possible.⁴²

Erst in der Annäherung an den Wahrheitsanspruch des Anderen wird die für den Dialog so wichtige Erfahrung von religiöser Differenz möglich. Sie resultiert nach Borowitz letztendlich auch in einem besseren Verständnis der eigenen Tradition und deren Überzeugungen:

Only by directly confronting our deepest differences can we come to know one another fully. Paradoxical as it sounds, I do not think we properly comprehend our own religion until we see it in its distinctive divergence from other human faiths.⁴³

Ein nicht überwindbares Hindernis für einen genuinen Dialog bestand für den Reformtheologen vor allem dann, wenn eigene Wahrheitsansprüche als exklusive und zugleich allgemeingültige Wahrheiten verstanden wurden. Solch eine Haltung trat in seinen Augen beispielweise in den Schriften des Schweizer Theologen Karl Barth hervor, wenn dieser die Christusfigur als Mittler definierte, durch den der Mensch *allein* Zugang zu Gott und zur göttlichen Wahrheit erhalte:

Through his life, death, resurrection and glorification, it has become clear to those who, by the grace of God have faith in Jesus Christ, that he is the unique means by which people truly know God. Jesus Christ is thus the standard by which we judge all religious truth.⁴⁴

40 Vgl. BOROWITZ, *Contemporary Christologies* (Anm. 27), S. 13.

41 BOROWITZ, *Contemporary Christologies* (Anm. 27), S. 13.

42 BOROWITZ, *Contemporary Christologies* (Anm. 27), S. 18.

43 BOROWITZ, *Contemporary Christologies* (Anm. 27), S. 20.

44 BOROWITZ, *Contemporary Christologies* (Anm. 27), S. 25.

Solch ein exklusivistischer Anspruch war nach Borowitz mit dem Ziel eines gegenseitigen und die Eigensicht des Gegenübers anerkennenden Austauschs nicht vereinbar, da hier erwartet werde, dass der jeweilige Dialogpartner die christlichen Überzeugungen für sich selbst annehme. Das Bestreben, die jüdische Gemeinschaft missionieren zu wollen, stellte für Borowitz wie auch für andere jüdische Denker eine der grössten Barrieren des jüdisch-christlichen Dialogs dar. Den Anderen von den eigenen Positionen überzeugen zu wollen, setzte den zentralen Grundsatz der Legitimität von Andersheit und des Nebeneinanderbestehens von religiösen Differenzen ausser Kraft. Im Gegensatz zu exklusiven Wahrheitsansprüchen bilden jene dem Judentum fremden, auch ihm widerstreitenden christlichen Überzeugungen laut Borowitz keine Kriterien, die den theologischen Austausch zwischen Juden und Christen unmöglich werden lassen. Interreligiöser Dialog bedeutet für den Reformtheologen nicht nur das Teilen von theologischen Inhalten, sondern vor allem das *Debattieren* über sie.⁴⁵

Konnten hier nur exemplarisch einige Grundgedanken von Borowitz und seiner Perspektive auf das Christentum vor Augen geführt werden, so wird doch deutlich, dass sein Ansatz zum Umgang mit religiöser Differenz und Andersheit weit über eine allenfalls situationsbezogene Stellungnahme zur in der Gegenwart erfahrbaren kulturellen und religiösen Pluralität hinausging. Borowitz wie auch andere jüdische Gelehrte seiner Zeit ergründeten die Vielstimmigkeit kultureller und religiöser Ideengehalte und Lebensweisen auf dem Weg einer explizit theologischen Argumentation. Sie zielten darauf, Diversität und Meinungsvielfalt als ein *gottgewolltes Phänomen* zu begreifen. Im Zentrum von Borowitz' Theologie stand die Forderung nach einem Religionsverständnis, das die komplexen Kommunikationsstrukturen und Beziehungsdynamiken zwischen religiösen Traditionen zu verstehen versucht und gerade in der Wahrnehmung von Differenz und Andersheit die Möglichkeit einer tieferen Einsicht nicht nur in das Selbstverständnis des Anderen, sondern auch in die eigenen religiösen Positionen verortet. Gleichwohl betrachtete der Gelehrte das Bedürfnis nach Abgrenzung und den Rückzug auf eigene Belange als legitime und zu respektierende Facette religiöser und menschlicher Existenz. Die Differenziertheit seines Denkens machte Borowitz zu einer spannenden und ebenso kontrovers diskutierten Figur innerhalb der Debatten über die Frage nach den Wechselwirkungen zwischen der jüdischen

45 BOROWITZ, *Contemporary Christologies* (Anm. 27), S. 3.

Fremdwahrnehmung anderer Traditionen und der Entfaltung einer eigenen jüdischen Selbstdefinition.

Die bei Borowitz unternommene theologische Diskussion gab die Inhalte der jüdischen Tradition keiner Relativierung preis. Sie machte auf das Spannungsverhältnis aufmerksam, das zwischen dem Bestreben, die Positionen des nichtjüdischen Gegenübers anzuerkennen und gleichzeitig die Loyalität zur eigenen Tradition aufrechtzuerhalten und eigene Standpunkte gerade nicht zu kompromittieren besteht. Das Ergründen, auch Aushalten dieses Spannungsverhältnisses zählt zu den grossen Herausforderungen gegenwärtiger Pluralismusdebatten und interreligiösen Dialoginitiativen. Sein Plädoyer für die Anerkennung von religiöser Differenz und Andersheit verband Borowitz mit dem eindringlichen Appell an die Verantwortung religiöser Traditionen, immer wieder neu und bewusst die eigenen Überzeugungen *im Angesicht des Anderen* kritisch zu reflektieren. In der Wahrnehmung dieser Verantwortung offenbarte sich für ihn das diesen Traditionen innewohnende Potenzial, sinnstiftend und integrativ in der modernen Gesellschaft wirksam zu sein und sich jenen konfliktschürenden, oft auch gewaltverbreitenden Einflüssen religiöser Exklusivitäts- und Machtansprüche entgegenzustellen.