

Der Geschwisterbegriff in der christlich-jüdischen Beziehungsarbeit

01.04.2026 | Daniel Vorpahl

Die sogenannte „Woche der Brüderlichkeit“ war seit 1952 ein zentraler und weithin wahrgenommener Eventbaustein der Gesellschaften für Christlich- Jüdische Zusammenarbeit. Im Juni 2023 hat der Deutsche Koordinierungsrat die etablierte Veranstaltungsreihe in „Christlich-Jüdische Zusammenarbeit“ umbenannt, jeweils ergänzt um die aktuellen Jahreszahlen des christlichen und des jüdischen Kalenders. Neben der dadurch betonten thematischen Ausdehnung auf das gesamte Jahr zielte diese Entscheidung vor allem auf den schon lange umstrittenen Begriff der Brüderlichkeit ab. Zur Erklärung seiner Entscheidung schreibt der Deutsche Koordinierungsrat, der Begriff „Brüderlichkeit“ sei „in größer werdenden Kreisen der Gesellschaft nicht mehr anschlussfähig“.[1]

Leider erklärt der Deutsche Koordinierungsrat zumindest nicht öffentlich, welche Gesellschaftskreise er bei dieser Entscheidung im Sinn hatte und worin genau die mangelnde Anschlussfähigkeit zu diesen bestehe. Dabei wäre es durchaus aufschlussreich, ob der Begriff der Brüderlichkeit, gemäß früherer Kritik,[2] allein aus Gründen der Geschlechteregalität bzw. -diversität aufgegeben wurde, oder ob auch der Beziehungsstatus der Geschwisterlichkeit nicht mehr tragfähig erschien. Denn gerade dieser wird in der neueren Diskussion um die Suche nach einer geeigneten Verhältnisbestimmung inzwischen kritisch hinterfragt.[3]

Im Folgenden möchte ich eben dieser Beziehungsmetapher in Form einer exegetischen Gegenstandsanalyse auf den Grund gehen. Gemeint ist damit weniger eine Analyse der jüdisch-christlichen Beziehungsgeschichte als vielmehr der begrifflichen Bedeutungsdimensionen der Geschwisterlichkeit. Dafür werde ich zunächst beleuchten, mit welcher Verständnis- bzw. Aussagenvielfalt Geschwisterbegriffe in den Anfängen der jüdischen und der christlichen Traditionsbildung zur Anwendung kamen. Vor dem Hintergrund grober Entwicklungslinien der christlich-jüdischen Beziehungsgeschichte möchte ich anschließend kritisch reflektieren, warum und woraufhin der Geschwisterbegriff im Zuge der christlichjüdischen Dialogbestrebungen nach dem Zweiten Weltkrieg, unter dem Schatten des Ascheregens der Schoah, als interreligiöser Beziehungsbegriff etabliert wurde. Letztlich werde ich so der Frage nachgehen, inwiefern der Geschwisterbegriff für die christlich-jüdische Beziehungsarbeit geeignet ist, oder eben nicht.

Grundlagen des Geschwisterbegriffs

Der Ursprung des Geschwisterbegriffs liegt in der leiblichen Verwandtschaft von Menschen mit mindestens einem identischen biologischen Elternteil. Unmittelbar übertragen auf die Hebräische Bibel ist betontermäßig darauf hinzuweisen, dass dort in der Tat nicht zwischen Voll- und Halbgeschwistern unterschieden wird.[4] Anhand des hebräischen Wortlauts der Tora lässt sich zudem aufzeigen, wie zumindest der Begriff Bruder (*ach*) immer wieder auch auf weitere Verwandtschaftsgrade angewendet wird (z. B. Gen 13,8; 14,14.16; 29,15 u. ö.), obgleich jeweils alternative Verwandtschaftsbegriffe zur Verfügung gestanden hätten.[5] Auch wenn diese Ausdehnung eines Geschwisterbegriffs zunächst innerhalb der jeweils eigenen Sippe zu beobachten ist, zeigt sich doch, dass geschwisterliche Beziehungskonnotationen in der Tora keinesfalls auf einer biologischen Blutslinie basieren. Denn als Verwandtschaftskriterium spielt Blut

innerhalb der Hebräischen Bibel generell noch keine Rolle.

Ein geteilter Ursprung bzw. gemeinsame Wurzeln kommen als Grundlage der biblischen Anwendung von Geschwisterbegriffen dennoch zum Tragen. Mehr noch als eine Herkunftskategorie ist Geschwisterlichkeit in der Hebräischen Bibel demnach eine Zugehörigkeitskategorie. Dies zeigt sich etwa dort, wo das Volk Israel in herausfordernden Notlagen mittels der maskulinen Pluralform „Brüder“ (*achim*) einen Kollektivgeist zu evozieren sucht (z. B. Ex 2,11; 4,18; Num 20,3 u. Dtn 1,16). Letztlich wird also, wie im Buch Genesis schon auf der Sippenebene, auch auf der Volksebene an eine Verantwortungsgemeinschaft appelliert.^[6] „Das Verständnis gesamtgesellschaftlicher Verantwortung und gegenseitiger Rücksichtnahme basiert innerhalb der Tora demnach auf der direkten Übertragung familialer Strukturen auf das Nationalbewusstsein.“^[7]

Allerdings tritt Geschwisterlichkeit in volksätiologischen Erzählungen der Tora, wie jenen zu den Ursprüngen der Ägypter:innen und Kanaanäer:innen (Gen 9–10) oder der Moabiter:innen und Ammoniter:innen (Gen 19,30–38), gleichwohl als betont spannungsreicher Beziehungsbegriff in Erscheinung. Dass ausgerechnet klassische Feindesnationen des Volkes Israel einerseits in ihrem Ursprung diskreditiert, andererseits aber zu Geschwistervölkern erklärt werden, rekurriert auf die nicht zu ändernde Zwangsläufigkeit dieser sehr engen und sehr langfristigen Verwandtschaftsform. Zugleich ermöglicht die Bezugnahme auf ein genuin geteiltes ethisch-normatives Sozialsystem, das Fehlverhalten des Geschwistervolkes umso strenger zu brandmarken, während man einander ausgesetzt bleibt.^[8] Insbesondere das Buch Genesis zeichnet zudem wiederholt in den Erzählungen von Geschwisterkonflikten eine schrittweise Entwicklung von Konfliktstrategien nach bzw. im Hinblick auf den Exodus vor und generiert daraus seine sozialetischen Prämissen.^[9]

Auch das Neue Testament kennt einzelne Erzählungen rivalisierender Geschwister, generiert daraus jedoch einen anderen ethischen Impetus im Hinblick auf die Konfliktbewältigung. Hermeneutisch zu berücksichtigen ist dabei freilich, dass die neutestamentlichen Erzählungen über leibliche Geschwister zumeist von vornherein den Anspruch eines Gleichnisses (Mt 21,28–32) oder einer exemplarischen Lehrfunktion haben. Erzählungen wie die vom sogenannten verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) oder jene über die Schwestern Marta und Maria (Lk 10,38–42) hinterfragen dabei das Prinzip der Gleichbehandlung ungleicher Menschen auf der Suche nach einer übergeordneten Grundsätzlichkeit, die den Vergleich überwindet. Rainer Kessler spricht bezüglich dieser leiblichen Geschwister im Neuen Testament von einem „Kontrastmotiv“^[10]. Um eben diesen Kontrast zu schärfen, fungieren hier abermals ausgerechnet Geschwister als Hauptfiguren der Gleichnis- bzw. Lehrerzählungen.

Weitaus präsenter ist im Neuen Testament jedoch ein sinnbildlich erweiterter Geschwisterbegriff. Paulus etabliert diesen als „Anrede unter der Christusanhängerschaft“^[11] und übernimmt jenen Sprachgebrauch wohl grundsätzlich aus der Hebräischen Bibel und der dort genealogisch hergeleiteten Identifizierung des Volkes Israel als stammesgeschwisterliche Nachfahren der Erzeltern.^[12] Eine entsprechende Rede von Geschwistern wird im Neuen Testament jedoch letztlich auf die heidnische Völkergemeinschaft ausgeweitet (Apg 15,23), wofür abermals Paulus eine Verwandtschaft im Geiste als Basis der Geschwisterlichkeit postuliert (Gal 3,26.29).^[13] Die daraus resultierende Auffassung einer Gotteskindschaft prägt schließlich das sich entwickelnde Christentum in vielgestaltiger Weise.

Eine besonders institutionalisierte Ausgestaltung von Geschwisterlichkeit findet sich innerhalb der christlichen Traditionsgeschichte schließlich in klösterlichen Verantwortungsgemeinschaften. Die kirchliche Gemeinschaft der ‚Gotteskinder‘ erhält dort das Antlitz einer konkreten Gemeindestruktur, wie etwa im Orden der Dominikaner. Deren praxisdemokratische Gemeindeordnung versteht die Brüderlichkeit der Ordensmitglieder als gelebten Zusammenhalt, bei gleichzeitiger Achtung der Würde des Einzelnen aufgrund der anerkannten Gleichheit aller vor Gott.^[14] Die Geschwisterlichkeit steht hier also bereits synonym für moralische Grundwerte und

fußt zudem auf der gemeinsam geteilten Wurzel einer Gotteskindschaft.

Aus christlicher Traditionsperspektive sind grundsätzlich auch jüdische Menschen in den Geschwisterkorpus der Gotteskindschaft zu integrieren, da sie „an den Gott Israels glauben“^[15]. Mehrere Textstellen aus der Hebräischen Bibel bestätigen zudem die Vorstellung eines Vater-Sohn-Verhältnisses zwischen Gott und dem Volk Israel (z. B. Ex 4,22; Dtn 14,1; 32,6 u. Jes 63,16). Praktisch problematisch daran bleibt allerdings, dass die christliche Vorstellung der Gotteskindschaft letztlich auf der Überzeugung fußt, dass diese „Geschwister in Christus“ (Kol 1,1-2) sind. Jene Glaubensgrundlage teilen jüdische Menschen jedoch nicht.

Umgekehrt lassen sich Menschen christlichen Glaubens nicht grundsätzlich in das Geschwisterverständnis der Hebräischen Bibel einordnen, da sie nicht zur genealogisch gewachsenen Volksgemeinschaft Israel gehören. Obwohl der Geschwisterbegriff also in beiden Religionen eine prägende Überlieferung und Anwendung gefunden hat, lässt sich aus ihm nicht ohne Weiteres schlussfolgern, inwiefern sie zueinander in einem geschwisterlichen Verhältnis stehen sollten.

Zur christlich-jüdischen Beziehungsgeschichte

Die Rede von Judentum und Christentum als vermeintlichen Geschwisterreligionen entstammt einem Diskurs des 20. Jahrhunderts, der mit den Bestrebungen um einen interreligiösen Dialog nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs in Gang kam. Dem vorausgegangen ist eine durchaus als toxisch anzusehende Beziehungsgeschichte.

Bereits von der Antike an entwickelte sich ein ausgeprägter Antijudaismus, der an jüdischer Orthopraxie Anstoß nahm, jüdische Rituale zum Anlass für denunzierende Verschwörungsmythen missbrauchte und die Individualität jüdischen Gemeindelebens als menschenfeindliche Arroganz überinterpretierte.^[16] Polemisch-theologisch formulierten frühchristliche Schriftgelehrte dies in antijudaistischen Apologien mit meist heidenmissionarischem Impetus aus und erhoben dabei auch immer wieder mit Blick auf den erlösungsrelevanten Kreuzestod Jesu einen Gottesmord-Vorwurf.^[17] In der überlieferten rabbinischen Literatur wiederum finden sich Reaktionen auf das Christentum frühestens im 5. Jahrhundert in Form teils verschleierte Aussagen über die politische Macht Roms (BerR 63,6-7), die seit der Konstantinischen Wende zugleich für das Christentum als einflussreiche Staatsreligion stand.^[18] Deutlich abgrenzungsorientierte und diskreditierende Einzelaussagen zum Christentum sind dann aber erst im Babylonischen Talmud überliefert.^[19]

Während es im Hochmittelalter vereinzelt zum intellektuellen Austausch zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten gekommen sein mag, so sind die Beziehungen beider Religionsgemeinschaften in dieser Zeit doch vielerorts von den berüchtigten verschwörungstheoretischen Ritualmord-, Hostienfrevel- und Brunnenvergiftungsvorwürfen gegenüber der jüdischen Bevölkerung geprägt. Mit der Vertreibung und Tötung jüdischer Menschen etablierten und verfestigten jene christlichen Verschwörungsmythen einen Antisemitismus, der letztlich in dem verheerenden Bestreben des deutschen Nationalsozialismus mündete, das Judentum in seiner Gänze auszulöschen. Die Rolle kirchlicher Akteur:innen in dieser Zeit reichte von Duldung und Mittäterschaft bis hin zu Protest und Unterstützung jüdischer Menschen.^[20] Insbesondere institutionelle Reaktionen der Kirchen fielen jedoch zögerlich und inkonsistent aus, zumal seitens der damals amtierenden Päpste Pius XI. und Pius XII.^[21]

Das Grauen der Schoah erschütterte aber auch die christlichen Theologien^[22] und evozierte letztlich das Bemühen um eine christlich-jüdische Annäherung im interreligiösen Dialog. Aus diesem Diskurs ging, in Reaktion auf die langwierige historische Abgrenzungsgeschichte von Judentum und Christentum, schließlich auch die Etablierung des Geschwisterbegriffs hervor.

Seit 1948 entstanden in Deutschland Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit,[\[23\]](#) deren Ziel es ist, den christlich-jüdischen Dialog kontinuierlich zu fördern. Maßgeblich für die Etablierung des Geschwisterbegriffs zur Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum war zudem die 1965 aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil hervorgegangene Erklärung *Nostra Aetate*[\[24\]](#), die erstmals eine grundsätzliche Anerkennung des Judentums durch die römischkatholische Kirche zum Ausdruck brachte und konkret den Wert „des brüderlichen Gespräches“ zwischen den Religionen betonte (NA 4).

Seitdem verweisen sowohl die katholische Kirche als auch evangelische und ökumenische Institutionen in Deutschland betontermaßen auf eine Geschwisterlichkeit zwischen Christentum und Judentum. Begründet wird diese zum einen mit gemeinsamen religionsgeschichtlichen Ursprüngen,[\[25\]](#) zum anderen mit übereinstimmenden traditionsgeschichtlichen Wurzeln innerhalb der Hebräischen Bibel[\[26\]](#) sowie schließlich mit dem erlösungsbiographischen Umstand, dass Jesus jüdisch war.[\[27\]](#) Eben diese Grundlagen einer christlich-jüdischen Geschwisterlichkeit will ich im Folgenden im Hinblick auf jenen Beziehungsbegriff kritisch reflektieren.

Grundlagen und Probleme einer christlich-jüdischen Geschwisterlichkeit

Wurzeln für die Rechtfertigung einer Geschwistermetaphorik zur Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und Judentum werden also zunächst in der biblischen Antike verortet. Demnach sei die Gemeinschaft der Kirche Teil des biblischen Gottesvolkes, aus dem sich das Judentum und das Christentum herausdifferenziert haben,[\[28\]](#) wie es auch in Anerkennung des Judentums in *Nostra Aetate* 4 ausformuliert ist. Historisch mag dies für den judenchristlichen Teil des Frühchristentums zutreffen, der auch innerjüdisch als Gruppierung wahrgenommen wurde.[\[29\]](#) Eine jahrhundertelange missionarische Öffnung und Fortentwicklung haben das heutige Christentum hingegen zu etwas werden lassen, dessen Selbstidentifikation, zumindest religionsgeschichtlich betrachtet, allenfalls mit nostalgischem Verklärungswillen auf das Volk Israel der Tora verweisen kann.

Wenn Thomas Fornet-Ponse hingegen davon spricht, dass beide Religionen „verschiedene Antworten auf die Herausforderungen durch die Tempelzerstörung“[\[30\]](#) darstellten, so ist zwar auch dies äußerst verknüpft ausgedrückt, historisch und ideengeschichtlich jedoch deutlich näher an der Genese des Christentums als der Versuch, dieses am Bundesschluss während des Exodus Anteil nehmen zu lassen. Beide Religionen erscheinen so betrachtet eher als Kinder ihrer Zeit. In einem Umfeld hybrider religiöser Pluralität setzten langwierige Prozesse einer Bezugnahme auf die Hebräische Bibel einerseits sowie einer Abgrenzung, wenn nicht gar Abstoßung von parallelen Selbstfindungsprozessen auf der anderen Seite ein.[\[31\]](#) Diese mündeten, auch in Auseinandersetzungen mit Hellenismus, Gnostizismus, Zoroastrismus u. a., in die allmähliche Entwicklung des Frühjudentums und beginnenden Christentums.[\[32\]](#) Aus jenen spannungsreichen Findungs- und Konstruktionsprozessen unmittelbar geschwisterlich verbundene Identitäten herzuleiten,[\[33\]](#) erscheint durchaus unterkomplex. Würden vergleichsweise die beiden politischen Fronten des Kalten Krieges als verschiedene Antworten auf die Herausforderungen nach dem Zweiten Weltkrieg bezeichnet werden, ergäbe sich daraus auch nicht notwendigerweise eine Geschwisterlichkeit von ideologischem Osten und Westen. Was sich zeitgleich vor einem gemeinsamen Hintergrund entwickelt, ist noch längst nicht verwandt.

Es sei mit diesem Gleichnis nicht zwingend die Geschwisterlichkeit von Christentum und Judentum in Frage gestellt, wohl aber die historisch bedingte Zwangsläufigkeit dieses Beziehungsbegriffs. Stattdessen ist bereits an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass der Geschwisterbegriff von jeher eine gewählte Selbstbezeichnung der christlich-jüdischen Beziehungsarbeit nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs war und keine religionsgeschichtliche Erbverwandtschaft. Die jahrhundertelange Beziehungsgeschichte von Judentum und Christentum, die hier freilich nur in Ansätzen skizziert werden konnte, hinterließ zumindest keine deutlichen Spuren einer innigen

Geschwisterliebe. Vielmehr müssten die geteilten Erfahrungen gerade auf Rivalität, Abgrenzung oder die Durchsetzung individueller Rechtsansprüche als Merkmale von Geschwisterlichkeit verweisen. Denn in der Tat ist Geschwisterlichkeit ein Grundkonflikt angeborener Konkurrenz um Ressourcen physiologischer und sozialer Grundbedürfnisse.[\[34\]](#)

Mit der Schoah war die Beziehung von Christentum und Judentum so ungeheuerlich grauenvoll und schmerzhaft geworden, dass es womöglich einer Verwandtschaft bedurfte, um überhaupt je wieder in Kontakt treten zu können. „Der interreligiöse Dialog ist [folglich] ein wichtiges Instrument zur Wiedergutmachung jüdischer Verletzungen in der Vergangenheit“[\[35\]](#), ohne dass diese dabei relativiert und einseitig überwunden werden darf, wie Dalia Marx hervorhebt.[\[36\]](#)

Wenn Rupert Frania also mit Blick auf antijudaistische Stereotype erklärt, christliche Identität könne nicht „auf Kosten der Juden“[\[37\]](#) hergestellt werden, so sollte dies auch für die Verwendung des Geschwisterbegriffs gelten. Metaphorische Verbrüderung kann hier nicht dem Zweck dienen, etwa die Geschichte des Christentums vom Antijudaismus reinzuwaschen. Eine konfliktschlichtende „Berufung auf die Brüderlichkeit“ funktioniert auch in Erzählungen der Tora (Gen 13,8; 29,15; 31,37 u. 19,7-10) „als Vertrauensgrundlage, zur Einforderung gewisser Rechte“[\[38\]](#), allerdings nur innerhalb der eigenen Volksgruppe. Gerade weil aber aus einer Geschwisterlichkeit auch soziostrategische Vorteile abgeleitet werden können, gilt: Die Funktionalität des Geschwisterbegriffs innerhalb der christlich-jüdischen Beziehungsgeschichte ist stets im Bewusstsein um den Konstruktionscharakter der Geschwisterlichkeit zu hinterfragen.

Selbst für dessen metaphorische Anwendung reicht die Feststellung von Gesinnungsparallelen nicht aus, sondern es bedarf eines geteilten Ursprungs, um sich von einer gemeinsamen Wurzel her zu verstehen. Erst daraus folgt auch die Verbindlichkeit, dass sich jemand Geschwister nicht aussuchen kann. Im Hinblick auf eine solche Zwangsläufigkeit der Beziehungsgrundlage wird im Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs besonders häufig auf die Hebräische Bibel bzw. das sogenannte Alte Testament als „gemeinsame[r] Glaubensquelle“[\[39\]](#) verwiesen. Dabei sollte jedoch nicht außer Acht bleiben, dass die auf jene Schriften bezogenen Identitätsanteile des Christentums lange Zeit darin bestanden, sich aus dieser Herkunft im Hinblick auf die Zukunft des Neuen Testaments zu emanzipieren. Dies führte zu einer Übersteigerung des sogenannten Alten Testaments, insofern dessen Erfüllung im Neuen Testament verortet wurde, wofür das Christentum eine vom Judentum grundverschiedene Deutungshoheit über deren Schriften für sich reklamierte.[\[40\]](#)

Das Christentum kann die Hebräische Bibel demnach nicht in gleicher Weise als identitätsstiftend verstehen wie es das Judentum tut, sondern hat stets der eigenen Glaubensprämisse zu folgen, dass deren Offenbarung erst im Neuen Testament zur Erfüllung gelangt. Mitunter erwuchs daraus sogar „ein christlicher Exklusivanspruch auf diese Schriften, [die] in Christus und Kirche zur Vollendung gekommen“[\[41\]](#) und demnach ausschließlich in einer christologischen Lesart recht zu verstehen seien. Mit dieser „Inanspruchnahme der Heiligen Schriften Israels durch die Kirche“[\[42\]](#) war im Laufe der christlichen Schriftauslegungsgeschichte auch der Grundstein für ein antijudaistisches Gedankengebäude gelegt worden. Wenngleich heute christlicherseits Verständnismodelle entworfen werden, die Antijudaismen entgegenwirken sollen,[\[43\]](#) lässt sich jene Traditionsgeschichte christlicher Schriftauslegung doch nicht ausblenden, wenn von der Hebräischen Bibel als einem geschwisterlich geteilten Quellenkorpus die Rede ist.

Es gibt sogar vereinzelte christliche Stimmen, die den kanonischen Status des sogenannten Alten Testaments im Christentum des 21. Jahrhunderts als eine Art übergriffiger Aneignung ablehnen. Stattdessen solle das Christentum die Hebräische Bibel lediglich als „als Dokument einer religionsgeschichtlich vor dem Christentum aufgetretenen Religion achten“.[\[44\]](#) Zur Vollständigkeit dieser theologisch durchaus problematischen Betrachtung gehört allerdings auch, die Relevanz der Hebräischen Bibel im Judentum bis zum heutigen Tage anzuerkennen und zu berücksichtigen. Allein schon die in der Tora dokumentierte Befreiung aus Ägypten, die an den Bund geknüpften

Gebote sowie die Basis einer festtagszyklischen Zeitordnung sind im Judentum maßgeblich identitätsstiftend. Folglich hat die Hebräische Bibel, auch wenn sie in beiden Religionen präsent ist, im Judentum einen bei weitem anderen Stellenwert als im Christentum, wo sie im Lichte der Anerkennung Jesu und des Neuen Testaments allzuoft ein Gegenstand hermeneutischer Abgrenzungsbestrebungen war oder noch immer ist.[\[45\]](#)

Neben dem historisch gemeinten Rekurren auf eine geteilte heilige Schrift ist schließlich auch die Aussage vom Glauben an denselben Gott im Diskursfeld des christlich-jüdischen Dialogs gang und gäbe.[\[46\]](#) Dabei ist diese Prämisse mit Blick auf das Judentum alles andere als selbstverständlich, insofern „eine Vergöttlichung Jesu“[\[47\]](#) im Widerspruch zur jüdischen Ein-Gott-Verehrung steht. Dem gesellte sich dann im 4. Jahrhundert n. d. Z. auch noch der christliche heilige Geist hinzu.[\[48\]](#)

Folglich fragt etwa Rainer Hauke: „Kann der trinitarische Gott wirklich der eine Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs genannt werden?“[\[49\]](#) und konstatiert ein christliches Monotheismusproblem.[\[50\]](#) Denn in erster Linie ist die christliche Aussage vom Glauben an ein und denselben Gott eine Behauptung, die die Differenzen zwischen der trinitarischen Gotteswahrnehmung und dem Erscheinungsbild des Gottes Abrahams verwischt. Statt eines solchen „theologischen Imperialismus“, fordert Hauke, sollte das Christentum jedoch dem Judentum „zugestehen, sich und die Beziehung zueinander selbst zu definieren.“[\[51\]](#) Mit dem Einbringen des Geschwisterbegriffs wird ein verbindlicher Beziehungsursprung zum Ausdruck gebracht und nicht etwa eine Wahlverwandtschaft angeboten. Die Verwendung dieses Begriffs ging und geht indes initiativ und vorrangig von christlichen Akteur:innen aus.

Als problematisch betrachtet Dalia Marx zudem, dass der christlich-jüdische Dialog, insbesondere in Deutschland, von Christ:innen im Allgemeinen aus einer viel stärker theologisch konnotierten Perspektive geführt wird als von jüdischer Seite, wo es „generell eine geringere Auseinandersetzung mit Theologie im engeren und im abstrakteren Sinne gibt. Juden sind im Allgemeinen daran interessiert, wie Glaubenssätze und Meinungen in der Welt in unseren Taten zum Ausdruck kommen“,[\[52\]](#) so Marx. Jüdischen Menschen gehe es vorrangig um einen Dialog, der Kenntnis und Verständnis für das Judentum vermittelt, ohne dieses zu objektivisieren. Ein solcher Austausch sollte dem Antisemitismus entgegenwirken und Gewalttaten sowie Verletzungen der Vergangenheit gewissermaßen reparieren bzw. für die Zukunft verhindern. Erschwerend hinzu kommt für die Aufrechterhaltung eines christlich-jüdischen Dialogs, dass beide Religionen enorm vielfältig sind, nicht nur in ihren Denominationen, sondern insbesondere in ihren Meinungsbildern von der eigenen und der anderen Rolle im Dialog. Christlich-jüdische Dialoge gibt es folglich viele, ohne dass sie in Generalunion zu ein und denselben Gesprächszielen beitragen würden.

Des Weiteren relevant für die Beurteilung der christlich-jüdischen Beziehungsdynamik dürfte ein Umstand sein, auf den Susanne Talabardon mit Blick auf christlich-jüdische Dialogbemühungen hinweist: „Oft unterhalten sich Expertinnen und Experten über Jahre hinweg miteinander, ohne dass dieser (trotzdem wichtige und fruchtbare) Austausch Konsequenzen für die theologische und halachische Reflexion der Mehrheit in jüdischen und christlichen Strömungen beziehungsweise Konfessionen oder aber für die gemeindliche Praxis hätte.“[\[53\]](#) Hinzu kommt, dass Talabardons binäre Geschlechterdifferenzierung nicht darüber hinwegtäuschen sollte, dass „das jüdisch-christliche Gespräch [jahrzehntelang] eine männerdominierte Angelegenheit“[\[54\]](#) war. Exemplarisch dafür steht etwa die Anrede von Papst Johannes Paul II. bei seiner für den christlich-jüdischen Dialog ebenfalls als wegweisend angesehenen Synagogenansprache in Rom am 13. April 1986, welche ausschließlich männliche Adressaten kennt.[\[55\]](#)

Die Verbindung im Trennenden suchen – ein Fazit

In fachtheologischen Auseinandersetzungen mit dem christlich-jüdischen Dialog begegnet immer wieder ein Sinnspruch Schalom Ben Chorins, der von Thomas Fornet-Ponse folgendermaßen zitiert wird: „Der Glaube Jesu eint uns, aber der Glaube an Jesus trennt uns.“^[56] Dieser griffige Ausspruch birgt allerdings einen Logikfehler, insofern er wohl darauf abzielen will, dass der historische Jesus jüdischen Glaubens war. Der vermeintlich mit dem Judentum einende Faktor bliebe dann aber Jesus selbst und nicht dessen Glaube, da Christ:innen diesen jüdischen Glauben eben nicht teilen.

Fornet-Ponse erklärt Ben Chorins Aussage damit, dass Jesu Wortlaut in Kontinuität zur antik-jüdischen Schriftgelehrtentradition zu betrachten sei, während seine Gottessohnschaft in Diskontinuität dazu auf die christliche Eschatologie verweise.^[57] Diese im Kern zutreffende Einsicht aber macht Jesus nicht zum verbindenden Element zwischen den Religionen, sondern zum trennenden. Bereits im Jahre 2007 war diese Art der Abgrenzung zwischen Jacob Neusner und Benedikt XVI. von letzterem als Dialog missverstanden worden. Dabei hatte Neusner bereits 1993 insbesondere mit Blick auf die matthäische Bergrede argumentiert, dass Jesus die Kompetenzen eines Schriftgelehrten überschreite, weil er gegenüber der Tora eine Autorität beanspruche, die ihm nicht zustehe.^[58] Benedikt XVI. hatte eben jene Ich-Autorität Jesu dann 2007, gemäß des christlichen Prophetieverständnisses, als eine dem Gottessohn verliehene Vollmacht erklärt^[59] und Neusners Buch als überaus wichtig für den christlich-jüdischen Dialog gelobt.^[60]

Rainer Hauke bringt entgegen derartiger Aushandlungsversuche klar zum Ausdruck: „Der Glaube an Christus verbindet Christen mit Gott – und trennt sie zugleich von der jüdischen Tradition. Der durch Christus vermittelte Glaube an den einen Gott lässt die Christen zwar an denselben Gott wie die Juden glauben – aber das ist (nur) die christliche Perspektive“^[61]. Hauke stellt konsequenterweise in Frage, ob sich das Judentum „diese Antwort wirklich gefallen lassen kann, ohne seinen Protest dagegen anzumelden.“ Schließlich wartet die von Judentum und Christentum geteilte Geschichte mit etlichen Anlässen für einen solchen Protest auf. Und insbesondere im Kontext des religiösen Geschwister-Diskurses gehört dazu, dass von katholischer Seite erst 1965, Jahre nach der Schoah, mit der vatikanischen Konzilserklärung *Nostra Aetate* die anhaltende Gültigkeit des Gottesbundes mit dem Volk Israel offiziell anerkannt wurde.^[62] Bis dahin hatte sich insbesondere das deutsche Christentum konfessionsübergreifend nur zögerlich zur sogenannten „Judenfrage“ geäußert^[63] und sich bei anhaltendem Missionsanliegen^[64] gewissermaßen damit einverstanden erklärt, dass von der eigenen Geburtsstunde an das jüdische Geschwisterkind bestenfalls zur „Adoption“ freigegeben worden war.

Da der Geschwisterbegriff ein basales Minimum an ursprünglicher Verbundenheit als gegeben voraussetzt, ist er als Beziehungsmetapher für das christlich-jüdische Verhältnis vor allem eine christliche Notwendigkeit, um angesichts der eigenen Antisemitismustradition und der Rolle der Kirchen während der Schoah überhaupt mit dem Judentum in einen Austausch treten zu können. Der Geschwisterbegriff impliziert eine geteilte genetische Ursprungsgeschichte statt der Feststellung einer reinen Gesinnungsgemeinschaft. Und diese braucht es als Grundlage eines christlich-jüdischen Dialogs. Wer mit Verweis auf einen solchen Ursprung von Geschwistern spricht, muss aber auch berücksichtigen, dass es dafür des Einflusses jeweils zweier Elternteile bedarf, die nicht alle identisch sein müssen. Wenn die altisraelitische Tradition als eine Art „Mutterreligion“ von Judentum und Christentum angesehen werden mag, so ist auch nach deren geistesgeschichtlichen „Väterkulturen“ zu fragen, die über hellenistische Philosophie, römische Glaubenskultur und gnostische Strömungen, bis hin zu zoroastrischen Einflüssen reichen mögen. Vor diesem Hintergrund mag die Vorstellung von Halbgeschwistern sogar passender erscheinen. Andererseits entstanden beide Religionen parallel zueinander und sind doch keine Zwillinge. Denn sie wurden eben nicht geboren, sondern sind in langwierigen, komplexen Entstehungsprozessen geworden.

Nicht weniger wichtig dürfte sein, die Geschwistermetapher als christlichjüdisches

Beziehungsmodell weder überzustrapazieren noch zu einseitig auszuleuchten. Ein Blick auf tatsächlich geteilte Ursprünge, wie die Schöpfungstradition oder das Gebot der Nächstenliebe, muss auch in den Blick nehmen, wie unterschiedlich mit diesen Gemeinsamkeiten umgegangen wurde und wird. Die Beziehungsgeschichte von Christentum und Judentum ist konfliktreich. In diesem Konflikt liegen sowohl der Grund als auch die dynamischen Deutungs- und Gestaltungsmöglichkeiten des Geschwisterbegriffs als Beziehungsmetapher. Dieses Potential sollte nicht durch eindimensionale theologische Prämissen, als Gemeinsamkeiten missverstandene Anknüpfungspunkte oder harmonisierende Schriftauslegung zur Phrasenhaftigkeit simplifiziert werden. Denn der christlich-jüdische Dialog ist gleichermaßen Chance und Notwendigkeit, bei denen das Christentum nach wie vor stärker in der Schuld des Judentums steht als andersherum.

[1] Deutscher Koordinierungsrat, FAQ – Häufig gestellte Fragen, URL: www.deutscherkoordinierungsrat.de/dkr-wdb-namensaenderungfaq (18.02.2025).

[2] Vgl. Scholz, Die „Genderfrage“, 110.

[3] Vgl. Knapp Müllner, Antisemitismus, 307.

[4] Vgl. Wolff, Anthropologie, 273f.

[5] Vgl. Vorpahl, Geschwisterlichkeit, 90.

[6] Vgl. Vorpahl, Geschwisterlichkeit, 92 u. 94f.

[7] Vorpahl, Geschwisterlichkeit, 95.

[8] Vgl. Vorpahl, Geschwisterlichkeit, 96.

[9] Vgl. Vorpahl, Geschwisterlichkeit, 100f.

[10] Kessler, Kinder Israels, 105.

[11] Kessler, Kinder Israels, 106.

[12] Vgl. Kessler, Kinder Israels, 107.

[13] Vgl. Kessler, Kinder Israels, 109.

[14] Vgl. Engel, „Unsere Demokratie“, 310–314.

[15] Kessler, Kinder Israels, 110.

[16] Vgl. Jung, Christen und Juden, 37.

[17] Vgl. Jung, Christen und Juden, 38f.

[18] Vgl. Jung, Christen und Juden, 42.

[19] Vgl. Schäfer, Die Geburt, 2f. u. Jung, Christen und Juden, 43f.

[20] Vgl. Jung, Christen und Juden, 217–233.

[21] Vgl. Jung, Christen und Juden, 227–229.

[22] Vgl. Jung, Christen und Juden, 232f.

[23] Vgl. Frania, Defizite, 159 u. Jung, Christen und Juden, 234f.

[24] Text lat.-dt. bei Hünermann u. a., Kommentar.

[25] Vgl. Fornet-Ponse, Geschwister, 343f.

[26] Vgl. Fornet-Ponse, Geschwister, 345f.

[27] Vgl. Deutsche Bischöfe, Über das Verhältnis, 163f. und Henrix, Einführung, 18f.

[28] Vgl. Fornet-Ponse, Geschwister, 343.

[29] Vgl. Jung, Christen und Juden, 41 u. 47–52.

[30] Fornet-Ponse, Geschwister, 343.

[31] Vgl. Boyarin, Abgrenzungen, 94–107 u. 225f.

[32] Vgl. Boyarin, Abgrenzungen, 299f. u. 308–316 sowie Schäfer, Die Geburt, 35.

[33] Vgl. Fornet-Ponse, Geschwister, 343.

[34] Vgl. Vorpahl, Geschwisterlichkeit, 101f.

[35] Marx, Einige Gedanken, 34.

[36] Marx, Einige Gedanken, 35.

[37] Frania, Defizite, 159.

[38] Vorpahl, Geschwisterlichkeit, 91.

[39] Deutsche Bischöfe, Verhältnis, Nr. 1.

[40] Vgl. Talabardon, Jüdisch-christlicher Dialog, 41.

[41] Kampling, „Von der Notwendigkeit“, 375.

[42] Kampling, „Von der Notwendigkeit“, 376.

[43] Z. B. Schmitz, Exegese; Frevel, „Die Juden“.

[44] Hailer, Christologie, 93.

[45] Vgl. Talabardon, Jüdisch-christlicher Dialog, 42.

[46] Vgl. Hailer, Christologie, 104.

[47] Talabardon, Jüdisch-christlicher Dialog, 43.

[48] Vgl. Talabardon, Jüdisch-christlicher Dialog, 43.

[49] Hauke, Glauben, 462.

[50] Hauke, Glauben, 463. Vgl. zur Trinitätsproblematik nach dem Konzil von Nizäa auch Striet, „Judentum“; Ansorge, Juden.

[51] Hauke, Glauben, 468.

[52] Marx, Einige Gedanken, 34.

[53] Talabardon, Jüdisch-christlicher Dialog, 41. Vgl. dazu auch Scholz, Die „Genderfrage“, 122.

[54] Scholz, Die „Genderfrage“, 109.

[55] Vgl. Papst Johannes Paul II., „Ihr seid“, 194.

[56] Ben-Chorin, Schalom, Bruder Jesus. Mensch – nicht Messias. München 1972, 12, zit. nach Fornet-Ponse, Geschwister, 344.

[57] Fornet-Ponse, Geschwister, 344.

[58] Vgl. Neusner, A Rabbi, 30f., 50 u. 71.

[59] Vgl. Benedikt XVI., Jesus, 134–137, 143 u. 152.

[60] Vgl. Benedikt XVI., Jesus, 99 u. 134–137.

[61] Hauke, Glauben, 469; folgendes Zitat ebd. 470.

[62] Vgl. II. Vatikanum, Erklärung, 160 sowie dazu Fornet-Ponse, Geschwister, 345.

[63] Vgl. Jung, Christen und Juden, 243 u. 250f.

[64] Vgl. Jung, Christen und Juden, 251.

Dr. Daniel Vorpahl arbeitet an der Universität Potsdam am Lehrstuhl für Hebräische Bibel und Exegese, wo er seit 2025 eine Vertretungsprofessur innehat. Promoviert im Fachbereich Judaistik forscht und lehrt er im Spannungsfeld von Religionswissenschaft, Vergleichender Literaturwissenschaft und Jüdischen Studien, insbesondere zur literarischen Konstruktion von Geschlecht, religiösen Themen und Motiven in Kinder- und Jugendliteratur sowie der Rezeption biblischer Stoffe und Motive.

Quelle: "transformatio;" (Bd. 4 Nr. 1, 2025). <https://doi.org/10.35093/tf.v4i1.1210>.