

Rolf Hille (Hrsg.)

# Gott als Mensch

## Christologische Perspektiven

Bericht von der  
18. Theologischen Studienkonferenz  
des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT)  
im Evangelischen Allianzhaus in Bad Blankenburg (Thüringen)  
8.-11. September 2013

Die THEOLOGISCHE VERLAGSGEMEINSCHAFT (TVG)  
ist eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage Brunnen Gießen  
und SCM-Brockhaus Witten

© Brunnen Verlag Gießen 2015  
www.brunnen-verlag.de  
Umschlagbild: Shutterstock  
Umschlaggestaltung: Ralf Simon  
Herstellung: Hubert & Co., Göttingen  
ISBN 978-3-7655-9564-6

## INHALT

<b>Vorwort</b>	5
<i>Herbert H. Klement</i> <b>Jesus, der Menschensohn,</b> – und einer „wie ein Menschensohn“ in Daniel 7	7
<i>Armin D. Baum</i> <b>Wie hoch ist die synoptische Christologie?</b> – Die implizite Christologie der Synoptiker und die explizite Christologie des Johannesevangeliums im Vergleich	33
<i>Wilfrid Haubeck</i> <b>Wahrer Mensch – wahrer Gott</b> – Zur Christologie des Apostels Paulus	97
<i>Uwe Rechberger</i> <b>Der Messias</b> – Eine biblische Heilsgeschichte von Israels Wunsch nach einem König bis zur Geburt von Jesus Christus	127
<i>Joachim Kummer</i> <b>Die christologischen Lehrentscheidungen der Alten Kirche</b> – Ökumenische Relevanz und theologische Aktualität	161

1Kor 13,12 sagen, dass wir Gott jetzt noch nicht, dass wir ihn erst dann „von Angesicht zu Angesicht“ sehen, dass wir zwar jetzt schon von ihm erkannt sind, er uns schon erkannt *hat*, wir aber ihn und uns samt der ganzen vollendeten Welt erst dann erkennen werden.

Beide Mal (1Kor 3,18 wie 1Kor 13,12) spielt Paulus auf den LXX-Text der Stelle Numeri 12,8 (vgl. Ex 33,11; Dtn 34,10) an, wo Mose vor jedem anderen Propheten durch eine unvergleichliche Unmittelbarkeit ausgezeichnet wird: „Mündlich rede ich mit ihm, und er sieht den Herrn in seiner Gestalt [en eidei kai ou di' ainigmaton], nicht durch dunkle Worte oder Gleichnisse“.

Die verschiedene – auf den ersten Blick widersprüchlich erscheinende – Bezugnahme auf dieselbe Stelle der LXX macht sowohl auf die Sichtbarkeit wie auf die Unsichtbarkeit des in Jesus Christus offenbaren Gottes aufmerksam. Der *unsichtbare* Gott ist nicht in *jeder* Hinsicht unsichtbar; der Mensch gewordene Sohn ist das wesenseine Bild des unsichtbaren Gottes. Der sichtbare Gott ist nicht in jeder Hinsicht sichtbar; er kann, im Unglauben, verkannt werden und auf diese Weise verborgen bleiben. Und der Glaubende ist gerade angesichts des offenbaren Gottes durch das, was diesem widerspricht, angefochten. Wenn ihm Gottes schreckliche Verborgenheit widerfährt, kann er von dieser sich nur abwenden, um hinzufließen zu Gottes Barmherzigkeit, die sich durch den Sohn im Geist letztgültig eröffnet hat.

Mit seiner Gegenüberstellung „im Glauben, nicht im Schauen“ markiert Paulus unseren gegenwärtigen status. Er ist freilich kein Stand, sondern ein Weg. Wir sind in *via*. Unsere Theologie ist *theologia viatorum*: die Theologie derer, die noch unterwegs, nicht die Theologie derer, die schon am Ziel sind und – schauen. Doch selbst die ewige Gottesschau ist nicht ohne jene bestimmte Art der Verborgenheit Gottes, die in der unerforschlichen Tiefe seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit liegt. Das entsprechende anbetende Staunen wird sich auch in Ewigkeit nicht erledigen: „Fürwahr, Du bist ein verborgener Gott, Du Gott Israels, Du Retter!“

## Jesus aus der Sicht des modernen Judentums

*Guido Baltes*

Jüdische Antworten auf die Person Jesu waren von Anfang Bestandteil der christologischen Reflexion und Urteilsbildung. Man könnte hier beginnen bei den ersten positiven Reaktionen auf die Geburt Jesu, wie wir sie bei seinen Eltern, den Hirten, den verschiedenen anderen Persönlichkeiten der lukanischen Kindheitsgeschichte und dann später bei den Nachfolgern und Anhängern Jesu finden. All diese Reaktionen sind aus historischer Perspektive fraglos *jüdische* Reaktionen.

Gleichzeitig finden wir aber auch von Anfang an ablehnende jüdische Reaktionen, angefangen beim jüdischen König Herodes in der matthäischen Kindheitsgeschichte bis hin zu den verschiedenen Gruppen von Pharisäern, Schriftgelehrten und Sadduzäern, die in den Evangelien als Gegner Jesu auftreten.

Das Urteil darüber, wer Jesus sei und wie seine Beziehung zum Gott Israels zu beschreiben sei, bildet sich also von Anfang im spannungsvollen Gegenüber unterschiedlicher jüdischer Ansichten über die Person Jesu. Erst später mischen sich auch die Stimmen von Nichtjuden in diese entstehende christologische Diskussion hinein. Bereits im Römerbrief zeichnen sich dann jedoch die späteren Mehrheitsverhältnisse in der christologischen Frage deutlich ab: Nur ein kleiner „Rest“ Israels zählt sich zu denen, die Jesus als dem Messias und Sohn Gottes nachfolgen, während die große Mehrheit der Juden ihm ablehnend oder gleichgültig gegenüberstand. Es sollte jedoch noch einen längeren Prozess von mehreren hundert Jahren dauern, bis sich die christologischen Positionen endgültig in einer Weise verschoben, dass die „jüdische“ Reaktion auf Jesus zugleich auch *per definitionem* eine ablehnende wurde, die „christliche“ und

„rechtgläubige“ Reaktion damit aber *per definitionem* auch eine nichtjüdische.<sup>1</sup>

Der vorliegende Beitrag soll einen groben Überblick über einige charakteristische jüdische Stimmen zur Person Jesu geben.<sup>2</sup> Und er will auch danach fragen, ob und inwieweit diese Stimmen, trotz ihrer dezidierten Ablehnung christlicher Überzeugungen, zur Herausbildung und Präzisierung einer „christlichen“ Christologie beitragen können. Dazu zunächst einige Vorbemerkungen.

## 1. Vorbemerkungen

### 1.1. Nutzen und Grenzen einer nichtchristlichen Sicht auf Jesus

Warum sollten sich Christen mit jüdischen Antworten auf die Person Jesu auseinandersetzen? Lässt man hier einmal den eher banalen Verweis auf ein enzyklopädisches, literarisches oder religionswissenschaftliches Interesse beiseite, dann stellt sich die Frage: Können jüdische Darstellungen Jesu genuin etwas zu einer christlichen Wahrheitsfindung und Urteilsbildung im Blick auf das christologische Dogma beitragen?

<sup>1</sup> Eine kurze Übersicht über vormoderne Jesusdarstellungen bei W. Homolka, *Jesus von Nazareth im Spiegel jüdischer Forschung* (Jüdische Miniaturen 86). Berlin: Henrich & Henrich 3. Aufl. 2011, 24-40. Ausführlicher bei P. Schäfer, *Jesus im Talmud*. Tübingen: Mohr Siebeck 2. Aufl. 2010, und J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1978. Maier zufolge ist eine polemische Tendenz gegen das Christentum im Talmud erst spät erkennbar, da er viele der in Frage kommenden Texte als ursprünglich nicht auf die Person Jesu bezogen deutet. Schäfer dagegen identifiziert eine sehr frühe, und sehr massive polemische Tendenz in den talmudischen Überlieferungen.

<sup>2</sup> Eine ausführlichere Übersicht bietet Homolka, aaO.; eine ältere, aber ausführlichere Übersicht bei G. Lindeskog: *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*. Reprgraphischer Nachdruck mit erweiterten Berichtigungen der Ausgabe Uppsala 1938. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973; P. Lapide: *Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum*. Gütersloh: Verlagshaus Mohn, 2. Auflage 1985. Eine Darstellung aus „evangelikaler“ Perspektive bei D. Hagner: *The Jewish Reclamation of Jesus*. Grand Rapids: Zondervan 1984. Darin auf S. 305-311 eine Übersicht über weitere Forschungsberichte.

Hier stehen sich nicht nur die beiden entgegengesetzten Ansätze einer Christologie „von oben“ und „von unten“ gegenüber, sondern auch die Frage, ob die christliche Theologie von ihrem göttlichen Offenbarungsanspruch her prinzipiell außerhalb des Erkenntnishorizontes des wissenschaftlichen (und damit auch des interreligiösen) Gesprächs steht, oder ob sie ihren Wahrheitsanspruch gerade im Horizont dieses Gesprächs erst zu erweisen habe. In beiden Fragen stehen sich Karl Barth und Wolfhart Pannenberg als wohl profilierteste Vertreter der jeweiligen Position gegenüber. Pannenberg hat aber m.E. zu Recht darauf verwiesen, dass die christliche Dogmatik Gefahr läuft, sich auf das scheinbar sturmfreie Gebiet eines persönlichen Subjektivismus zurückzuziehen, wenn sie den gehorsamen Glauben als *Vorbedingung* gelingender Dogmatik einfordert, wie es etwa bei Barth, aber auch z.B. bei Tillich geschehe.<sup>3</sup>

Vielmehr müsse die Offenbarung Gottes, wenn sie als *universale* Offenbarung ernst genommen werden sollte, unbedingte Priorität vor jedem menschlichen Handeln oder Reagieren eingeräumt werden, also auch vor dem menschlichen Akt des Glaubens. Offenbarung müsse, wenn sie wirklich biblische Offenbarung sei, für „jeden, der Augen hat zu sehen“,<sup>4</sup> in der Weltgeschichte erkennbar sein. Christliche Theologie müsse daher bereit sein, mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen, und auch mit anderen Religionen,<sup>5</sup> über den Wahrheitsgehalt des in der Geschichte erkennbaren Offenbarungsanspruches Gottes zu streiten, ohne dass dieser von vornherein im Glauben angenommen werden müsse. Der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens müsse sich, wenn er denn universale Gültigkeit behaupten wolle, gerade an den für alle zugänglichen geschichtlichen Fakten erweisen, und nicht erst am subjektiven Engagement desjenigen, der daran glaubt.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie I*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 61, in Antwort auf K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Band I/1, Zürich: Theologischer Verlag, 10. Auflage 1981, S. 2 und 16-17. Vgl. auch P. Tillich, *Systematische Theologie*, Band I/2, Berlin/New York: De Gruyter, 8. Auflage 1987, S. 32 („gläubige Bindung“).

<sup>4</sup> Pannenberg, aaO., 272, in Aufnahme einer eigenen Formulierung aus der früheren, von ihm herausgegebenen programmatischen Schrift „Offenbarung als Geschichte“, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1961, S. 98.

<sup>5</sup> Pannenberg, *Systematische Theologie I*, besonders 59 und 195.

<sup>6</sup> Mit dieser Ansicht steht Pannenberg zweifellos gerade im Bereich des interreligiösen Dialogs als eine unbequeme und unkonventionelle Stimme da: Denn sein

Die Auseinandersetzung gerade mit solchen Jesusdarstellungen, die nicht aus der Position des christlichen Glaubens heraus geschrieben sind, sondern sich ausdrücklich nur an das halten, was für jeden, „der Augen hat zu sehen“, erkennbar ist, kann demnach auch für die christliche Dogmatik nur von heuristischem Nutzen sein. Denn sie hilft, klarer zu unterscheiden zwischen der Offenbarung Gottes „extra nos“, die auch dem nichtgläubigen Gegenüber zugänglich ist, und der Offenbarung im Inneren des Menschen, die dem Gegenüber gerade verschlossen bleibt.

Dabei ist allerdings zu bemerken, dass auch nichtchristliche Jesusdarstellungen nicht aus einer „neutralen“ Position heraus geschrieben sind. Auch jüdische, ebenso wie atheistische oder islamische, Perspektiven auf Jesus sind selbstverständlich durch die eigene Glaubenshaltung gefärbt. Ja, mehr noch: Sie sind, angesichts von fast zwei Jahrtausenden christlicher Mehrheitskultur, immer auch mit geprägt durch die christliche Tradition, sei es in unbewusster Aufnahme derselben oder in bewusster Abgrenzung von ihr. Keine Jesusdarstellung entsteht in einem religionsgeschichtlichen Vakuum. Jede hat auf ihre Weise eigene Einseitigkeiten. Dadurch jedoch, dass es oft andere Einseitigkeiten sind als die christlichen, können diese außerchristlichen Perspektiven für die christliche Dogmatik eine kreative, kritische und auch korrigierende Kraft entwickeln.

## 1.2. Nutzen und Grenzen einer speziell jüdischen Perspektive

Gilt das bisher Gesagte im Prinzip von jeder nichtchristlichen Jesusdarstellung, so kommt im Blick auf jüdische Darstellung ein weiterer Faktor hinzu: Denn das Neue Testament entstand im Kontext einer jüdischen Mehrheitskultur. Sprache, Denken, Glaube und Kultur des Neuen Testaments sind durch jüdische Tradition geprägt und be-

---

Ansatz beinhaltet nicht nur die Behauptung eines universalen und absoluten Wahrheitsanspruchs des Christentums, sondern auch dessen Gründung auf die Faktizität des Historischen, insbesondere der Auferstehung Jesu. Ermöglicht wird ein interreligiöser Diskurs aber gerade dadurch, dass beides, die universale Wahrheit des Christentums und die Faktizität der Auferstehung, mit menschlichen Mitteln nicht erweisbar sind und damit vorerst nur ein Anspruch bleiben, der sich erst noch (eschatologisch) zu erweisen hat. Bis zum endgültigen Erweis der Wahrheit kann dieser Anspruch daher nur im Glauben angenommen werden. Es ist aber zunächst kein Glaube nötig, um diesen Anspruch zu erkennen und zu verstehen.

stimmt. Jüdische Autoren haben daher heute durch Ihre größere Vertrautheit mit jüdischer Begrifflichkeit und jüdischer Literatur möglicherweise einen unmittelbareren Zugang zur Welt des Neuen Testaments als Autoren anderer religiöser Provenienz. Dieser Zugang ist zudem möglicherweise auch weniger durch christliche Tradition und Theologie geprägt als der des christlichen Forschers.

Auch hier muss jedoch vorsichtig formuliert werden: Die oft gehörte populäre Vorstellung, „nur ein Jude könne den Juden Jesu richtig verstehen“, ist in dieser Pauschalität natürlich nicht akzeptabel. Zum einen gibt es sicher viele nichtjüdische Wissenschaftler, die sich in der Welt des Frühjudentums besser auskennen als ein durchschnittlicher jüdischer Laie. Zum anderen kann gerade eine anachronistische Vermischung heutiger jüdischer Praxis mit dem Frühjudentum der Antike neue Verzerrungen bringen. Daher gilt auch hier: Eine jüdische Sicht des Frühjudentums ist nicht *eo ipso* neutraler oder richtiger als eine christliche. Dennoch sind viele der jüdischen Autoren, von denen im Folgenden die Rede sein wird, durch ihre persönliche und berufliche Prägung zweifellos besser und enger vertraut mit dem weiten Feld jüdischer Literatur, Religion und Philosophie als viele ihrer christlichen Zeitgenossen und Kollegen. Ihr Blick auf das Neue Testament kann daher in der Tat helfen, christliche Missverständnisse oder Verzerrungen über das Judentum zu korrigieren oder zumindest in Frage zu stellen, die entweder durch Unkenntnis oder durch theologische Prägung in die Forschung Einzug gehalten haben.

## 1.3. Welches „moderne Judentum“?

Wenn im Folgenden verschiedene jüdische Jesusdarstellungen vorgestellt werden sollen, muss einschränkend vorweg gesagt werden, dass diese Darstellungen in keinsten Weise repräsentativ sind für „das moderne Judentum“. Es versteht sich von selbst, dass das Judentum der Moderne ebenso wenig eine in sich geschlossene Einheit bildet wie das Judentum der Antike oder auch das Christentum der Moderne. Natürlich sind die Differenzen in der kulturellen, geografischen und konfessionellen Prägung innerhalb des Judentums weit gefächert.

Davon abgesehen sind aber die wenigen, durch westliche akademische Kultur geprägten, Stimmen, die hier betrachtet werden sollen, auch nicht repräsentativ für irgendeine der modernen Strömungen des

Judentums. Wollte man empirische Erhebungen über das Jesusbild des modernen Judentums anstellen, so würde man sicherlich zunächst einmal ein schlichtes Desinteresse oder auch eine Unkenntnis konstatieren müssen. Dies gilt sicher weithin für das orthodoxe Judentum in Osteuropa und den ehemaligen Sowjetgebieten, aber auch für weite Teile des orientalischen und nordafrikanischen Judentums, ebenso wie für weite Teile der israelischen Gesellschaft, soweit sie aus diesen geografischen Bereichen immigriert sind. Die jüdische Haltung gegenüber Jesus ist hier zunächst einmal die der Indifferenz. Je nach Bildungsstand wird man Jesus für einen heidnischen Religionsgründer oder einen jüdischen Apostaten halten. Und selbst wenn man einen Blick in die jüdischen Minderheitenkulturen Großbritanniens und Nordamerikas werfen würde, würde man dort vermutlich nicht mehrheitlich solche differenzierten Jesusbilder vorfinden, wie sie im Folgenden dargestellt werden. Die jüdische Literaturwissenschaftlerin Leora Batnitzky formuliert es pointiert: „...the Jewish Jesus is a liberal Protestant Jesus“.<sup>7</sup>

Unbeachtet bleiben hier zudem auch jüdische Jesusbilder, wie sie sich in der Kunst und Literatur wiederfinden, obwohl diese das Bild sicherlich abrunden würden.<sup>8</sup> Der vorliegende Artikel bildet also, im Blick auf das moderne Judentum, nur eine sehr eng gefasste, nicht-repräsentative Randerscheinung des modernen Judentums ab: Nämlich Stimmen aus der westlich geprägten, am Dialog ausdrücklich interessierten, akademischen Begegnung zwischen Judentum und Christentum.

<sup>7</sup> L. Batnitzky, Jesus in Modern Jewish thought, in: N. Stahl, Jesus among the Jews (s.o.), 159-170 (159).

<sup>8</sup> Eine Übersicht über Jesusdarstellungen in der jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts bietet N. Stahl, Other and Brother: Jesus in the 20th Century Jewish Literary Landscape. Oxford: University Press 2013; dies. (Hg.), Jesus Among the Jews: Representation and Thought. Abingdon: Routledge 2012. Vgl. außerdem P. Lapide: Ist das nicht Josephs Sohn? (s. o.), der nicht nur Jesusdarstellungen in der hebräischen Literatur (13-46), sondern auch in modernen israelischen Schulbüchern (47-80) analysiert.

## 2. Die Frühzeit der Leben-Jesu-Forschung (1850-1900)

Die frühesten kritischen Jesusdarstellungen aus jüdischer Perspektive entstanden in Reaktion auf die Anfänge der Leben-Jesu-Forschung, wie sie sich bei Reimarus, Renan und Strauß fanden. Denn so unterschiedlich diese Darstellungen des Lebens Jesu auch waren, so einzig waren sie sich in einem Punkt: Das Judentum des ersten Jahrhunderts bildete in ihnen lediglich die dunkle und rückständige Folie, auf der sich die Person Jesu und das entstehende Christentum als fortschrittliche Religion hell abzeichneten. Dieses Grundmuster war allerdings bei den verschiedenen Autoren unterschiedlich ausgeführt: Reimarus etwa stellte Jesus ganz und gar als gesetzestreuem Juden dar, der ein irdisches davidisches Königreich erwartete und mit dieser Erwartung scheiterte. Zwar schalt Jesus den „Tand und Mißbrauch der Pharisäer“, deren Religion nur auf „äußerlichen Zeremonien“ gründet, und seine Lehren hatten auch

„...einen großen Vorzug, nicht allein vor der Pharisäer Lehre, sondern auch jener im alten (sic!) Testamente, wo an dergleichen wesentliche Grundsätze der Religion [scil. Unsterblichkeit der Seele] nicht gedacht, und von lauter irdischen Verheißungen gesprochen, nach dem Tode aber dem Menschen alle Hoffnung abgeschnitten wird. [...] Ich füge diesem Vorzuge der Lehre Jesu noch dieses hinzu, dass Jesus auch die Heiden zum Reich Gottes mit einladet, und nicht, wie Moses, zu hassen und mit Feuer und Schwert zu vertilgen gebeut.“<sup>9</sup>

Jesus war also wohl ein Erneuerer und Reformator des Judentums, hatte aber nicht im Sinn, „die jüdische Religion nach ihren besonderen Gebräuchen, als Opfern, Beschneidung, Reinigung, Sabbaten und anderen levitischen Zeremonien, abzuschaffen. [...] Übrigens war er ein geborener Jude und wollte es auch bleiben“. Reimarus war davon überzeugt, dass Jesus „keine neuen Geheimnisse oder Glaubensartikel vorgetragen habe“, und „dass er das levitische Zeremoniengesetz nicht

<sup>9</sup> H. S. Reimarus, Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbütteler Ungenannten, Berlin: Wever 1784, 5-6.

habe abschaffen wollen“.<sup>10</sup> Erst seine Jünger dagegen gründeten eine neue Religion, das Christentum, in dessen Mittelpunkt der Glaube an Jesus als den Erlöser stand. Dieser von Reimarus vorgegebenen Linie folgt auch David Friedrich Strauß im Grundsatz, in dem er Jesus selbst ganz innerhalb des Judentums verortet, den Kern des Christentums jedoch in der „Idee der mit Gott einigen Menschheit“<sup>11</sup> sieht, die sich erst im christlichen Mythos endgültig formuliert habe.

Ganz anders als Reimarus und Strauß zieht wenig später Ernest Renan die Grenze zwischen Judentum und Christentum: Bei ihm ist es Jesus selbst, der sich angewidert abwendet von der jüdischen Religion, nachdem er ihrem wahren Wesen bei einem Besuch im Tempel von Jerusalem begegnet war. Zuvor hatte Jesus in Galiläa vom einfachen Gottvertrauen, von der Liebe des himmlischen Vaters und von der Liebe zum Nächsten gepredigt, in der festen Überzeugung, dass er damit an den Glauben seiner Vorväter anknüpfte. Dann jedoch kam er nach Jerusalem, „eine Stadt der Pedanterie, der Verbissenheit, des Zankens, des Hasses, der Kleingeisterei“, und begegnete dort dem Opferkult, den Geldwechslern und dem korrumpierten Priestertum:

„Jesus fühlte vermutlich, dass er sich hier in einer feindlichen Welt befinde, die ihn nur mit Verachtung empfangen mag. Alles was er sah, missfiel ihm. [...] Von dieser Zeit an zeigt er sich nicht mehr als Reformator des Judentums, sondern als dessen Zerstörer. [...] Jesus ist, mit anderen Worten, kein Jude mehr. Er ist Revolutionär im höchsten Grade; er fordert alle Menschen zu einem Kultus auf, der nur auf ihre Eigenschaft als Kinder Gottes begründet ist. Er proklamiert die Rechte der Menschen und nicht die Rechte der Juden, die Religion der Menschen und nicht die Religion der Juden, die Befreiung der Menschen und nicht die Befreiung der Juden. ... Die Religion der Menschheit ist geschaffen, nicht auf Grundlage des Blutes, sondern auf der des Herzens. Moses ist überwunden; der Tempel hat kein Recht mehr zu sein und ist unwiderruflich verdammt.“<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Ebd., 19-20

<sup>11</sup> D. F. Strauß, Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. 2 Bde., Tübingen 1835-1836; Nachdruck Darmstadt 1969, II/737.

<sup>12</sup> E. Renan: Das Leben Jesu. Deutsch von Ulrich Eichler. Berlin: Schöninghmann 1864, 223.229.286-287.

Diese beiden Beispiele mögen an dieser Stelle ausreichen, um die Atmosphäre zu beschreiben, in die hinein die ersten jüdischen Stimmen zur Leben-Jesu-Forschung erklingen. So unterschiedlich die Ansätze von Reimarus, Strauß und Renan auch sein mögen, alle fußen im Grundsatz auf einer strengen Unterscheidung zwischen „Judentum“ und „Christentum“, zwischen „alter“ und „neuer“ Religion. Während allerdings Jesus selbst in den Ansätzen von Reimarus und Strauß noch der „alten“ Religion zuzurechnen ist, ist er bei Renan bereits Vertreter der „neuen“. Das Judentum hingegen ist in beiden Entwürfen ein rückständiges, engstirniges und menschenfeindliches System, aus dem das Christentum den Menschen befreien muss. Beide Wege sollten im Verlauf der weiteren Leben-Jesu-Forschung immer wieder beschritten werden.

Es versteht sich von selbst, dass die hier beschriebenen Bruchlinien zwischen Judentum und Christentum nicht nur der Beschreibung historischer Zustände dienen, sondern durchaus auch zeitgeschichtliche Relevanz hatten: So steht das antike Judentum in der theologischen Diskussion dieser Jahrzehnte weithin als Symbol für voraufklärerisches Denken, für eine überlieferte Religiosität der Äußerlichkeit, für engen Nationalismus und Konfessionalismus, für unbewegliche Dogmatik, für dekadente Aristokratie und Feudalismus. Das Christentum dagegen, in seinem jetzt „wiederentdeckten“ ursprünglichen Sinn, ist das Symbol für Aufklärung, Freiheit, Universalismus, eine Religiosität der Innerlichkeit und das emanzipierte Bürgertum. Diese Parallelen werden in der Literatur, implizit und explizit, immer wieder gezogen.

## 2.1. Heinrich Graetz (1817-1891)

Zu den ersten jüdischen Autoren, die in diese Atmosphäre hinein eine jüdische Darstellung Jesu vorlegten, zählte Heinrich Graetz, der wohl bedeutendste jüdische Historiker des 19. Jahrhunderts.<sup>13</sup> Als Lehrer und später Professor für Geschichte in Breslau stand er zwischen seinem Lehrer und Gönner Samson Raphael Hirsch einerseits und Abraham Geiger andererseits, der als Rabbiner in Breslau einen Richtungsstreit und schließlich die Spaltung der Gemeinde in Orthodoxie

<sup>13</sup> Ihm war in Frankreich der jüdische Arzt Joseph Salvador (1796-1874) vorgegangen: Jésus-Christ et sa doctrine. Paris 1838, deutsche Übersetzung: Das Leben Jesu und seine Lehre, Dresden 1841.

und Reform auslöste. Graetz selbst konnte der strengen Orthodoxie Hirschs ebenso wenig folgen wie den radikalen Reformbestrebungen Geigers.

Sein wichtigstes Werk war eine insgesamt 11-bändige „Geschichte des Judentums“, die in der deutschen Öffentlichkeit große Aufmerksamkeit erregte. In zweierlei Hinsicht stellte sich Graetz darin dem gesellschaftlichen Klima seiner Zeit entgegen: Zum einen versuchte er aufzuweisen, dass die jüdische Religion nicht etwa der Antagonist der modernen aufgeklärten Gesellschaft sei, sondern dass im Gegenteil die Neuzeit viele ihrer ethischen und politischen Ideale dem Judentum verdanke. Damit war das „christliche Monopol“ auf Fortschrittlichkeit grundsätzlich in Frage gestellt.

Zum anderen machte Graetz in seiner geschichtlichen Darstellung aber auch deutlich, dass die jüdische Identität stets eng verbunden war mit der Geschichte eines *Volkes*. Dies wiederum lief den Erwartungen all derjenigen gesellschaftlichen Kräfte entgegen, die sich vom modernen, emanzipierten Judentum die Auflösung der nationalen Identität und die vollständige Integration in die deutsche Gesellschaft erhofften.

Es war deshalb unter anderem auch die Geschichtsdarstellung von Graetz, die den empörten Widerspruch deutsch-nationaler Denker wie Heinrich von Treitschke und Adolf Stöcker hervorrief. Dieser gipfelte schließlich im sogenannten „Berliner Antisemitismusstreit“, in dem sich national und religiös begründeter Judenhass, aber dann auch ausdrücklicher akademischer Protest dagegen in öffentlicher Diskussion entgegentraten. In direkter Entgegnung auf das Graetzsche Geschichtswerk formulierte Treitschke 1879 zum ersten Mal den später so verhängnisvollen Satz „die Juden sind unser Unglück“.<sup>14</sup>

In der ersten Auflage des dritten Bands seiner „Geschichte“, der im Jahr 1856 erschien und die Zeit von den Makkabäern bis zum Untergang des zweiten Tempels abdeckte, hatte Graetz der Person Jesu noch lediglich einen einzigen Satz gewidmet: „Nach Johannes trat Jesus von Nazareth als Messias (Christos) auf und wurde der Stifter des Christenthums, dessen Leben und Wirken aufzuklären, nicht unbedingt

<sup>14</sup> H. v. Treitschke, „Unsere Aussichten“, in: Preußische Jahrbücher 44 (1879), S. 560-576, hier: S. 575 (zu Graetz S. 573 und dann ausführlicher S. 660-670).

die Aufgabe der jüdischen Geschichte ist.“<sup>15</sup> Erst in der zweiten Auflage, die 1863 erschien, räumte er ein, dass diese erstaunliche Knappheit nicht seiner ursprünglichen Intention entsprach:

Neu hinzugekommen ist in dieser Auflage ein ganzes Kapitel über die Entstehung des Christenthums, das in der ersten Auflage aus allzu scrupulöser Bedenklichkeit der Verleger weggeblieben war.<sup>16</sup>

Graetz hatte sich zwar auch in seinem vierten Band bereits dem frühen Christentum, beginnend mit Paulus, zugewandt. Die Person Jesu selbst aber ordnete er noch dem dritten Band zu. Bereits hier wird deutlich, dass Graetz in der Trennung zwischen Jesus und dem Christentum den Spuren von Reimarus und Strauß folgt. Von Strauß und der Tübinger Schule zeigt er sich auch grundsätzlich stark beeinflusst, etwa was die Trennung von Mythos und Geschichte, aber auch die Polarität von ebionitischem und paulinischem Christentum in der frühen Kirchengeschichte angeht (224-225).

Jesus selbst beschreibt Graetz als einen gesetzestreuen Juden „essäischer“ Prägung.<sup>17</sup> Jesus habe zwar aufgrund seiner familiären und geografischen Herkunft „unmöglich auf der Höhe der Gesetzkunde“ gestanden: „Was ihm indes an Theorie abging, das ersetzte bei ihm das Gemüth“ (224). Insgesamt widmet sich Graetz in seiner Darstellung daher eher der Gesamtpersönlichkeit Jesu als seinen Lehren oder Worten. Das mag auch mit seiner grundsätzlichen Skepsis gegenüber den Quellen zusammenhängen, die er mit Strauß teilt. Jesus habe zwar nicht im Gegensatz zu den großen Lehrern seiner Zeit gestanden, er habe mit seiner Predigt aber auch nicht, wie sie, die Gelehrten und Gesetzestreuen im Blick gehabt. An ihnen hatte er vielmehr nichts auszusetzen:

<sup>15</sup> H. Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Dritter Band, Leipzig: Leopold Schnauß, 1. Auflage 1856, S. 260.

<sup>16</sup> Ebd., 2. Auflage Leipzig: Leiner 1863, Vorwort (ohne Seitenzahl). Seitenzahlen im Folgenden beziehen sich stets auf diese zweite Auflage.

<sup>17</sup> Die Nähe zum „Essäertum“, soweit es damals aus den Quellen rekonstruiert werden konnte, sieht Graetz vor allem in der Person des Täufers gegeben, aber auch in Charakteristika des Lebens Jesu wie Ehelosigkeit, Armut und Zurückgezogenheit, aber auch in der Betonung von Sanftmütigkeit und Demut.

Die Schilderung der Spättern von der Verderbtheit des jüdischen Volkes und von der Verworfenheit der Pharisäer zu Jesu Zeit ist rein erfunden und entspricht der damaligen Wirklichkeit nicht. Die Jünger Schammai's und Hillel's, die Zeitgenossen des Eiferers Juda, die erbitterten Feinde der Herodianer und Römer waren nicht sittlich krank, und bedurften allerdings des Arztes nicht. Mit Recht dachte Jesus gar nicht daran, diese bessern zu wollen. (228-229)

Jesus habe sich daher weder an den Gesetzesdiskussionen der pharisäischen Gelehrten beteiligen wollen, noch habe er diese abgelehnt oder durchbrochen. Er habe sich vielmehr einer ganz anderen Gruppe zugewandt: denen, die am Rande der jüdischen Gesellschaft standen:

Jesus hat daher mit richtigem Takt sich lediglich an diejenigen wenden wollen, welche von der jüdischen Gesellschaft ausgestoßen und als gebrandmarkt behandelt wurden. [...] solche, welche gar keine Kunde von den Heilswahrheiten des Judentums, von seinem Gesetze, seiner alten glanzvollen Geschichte und seiner Zukunft hatten. Es gab Gesetzesübertreter ('Abrjanim), oder wie sie in der damaligen Sprache hießen, Sünder (ἀμαρταλοί), welche, wegen religiöser Vergehungen aus der Gemeinschaft ausgestoßen, ihre Rückkehr entweder nicht suchten oder nicht fanden. Es gab Zöllner und Steuerpächter, die, wegen ihrer Vorschubleistung der römischen Interessen von den Patrioten gemieden, dem Gesetze den Rücken kehrten und ein sittlich wildes Leben führten, unbekümmert um Vergangenheit und Zukunft. Es gab Unwissende, niedrige Handwerker und Knechte (Am ha-Aretz), welche selten Gelegenheit hatten, nach der jüdischen Hauptstadt zu kommen, den Tempel in seiner erhebenden Herrlichkeit zu schauen, oder die Lehre des Judentums zu vernehmen, und die sie, selbst wenn sie sie vernahmen, nicht verstanden.

Für diese hatte der Sinai nicht geblüht, hatten die Propheten nicht geüffert; denn die Gesetzeslehrer, mehr mit dem Ausbau der Lehre als mit der Belehrung der Masse beschäftigt, machten ihnen Gesetz und Propheten nicht verständlich und führten sie nicht in deren Gesichtskreis ein. An diese Volksklassen wollte sich Jesus wenden, um sie aus der Verdümpfung ihrer Gottvergessenheit und Unwissenheit, aus dem Schmutze ihrer Lasterhaftigkeit, aus ihrer Entfremdung von Gott und seinem Gesetze herauszureißen. (229)

Ganz im Sinne von Graetz' eigenem Anliegen als jüdischer Lehrer zwischen strenger Orthodoxie und radikalem Reformismus übernimmt Jesus also eine vermittelnde Stellung im Rahmen des Judentums, indem er die ungebildeten Schichten seines Volkes in die Volksgemeinschaft zu integrieren sucht, ohne dabei die traditionellen Lehren der großen Lehrer in Frage zu stellen, aber doch, indem er einen Schwerpunkt auf die persönliche Zuwendung und die sittliche Grundeinstellung legt. Die alte Gesetzmäßigkeit der Leben-Jesu-Forschung macht also auch vor Graetz nicht halt: dass nämlich jede Jesusdarstellung immer auch ein Spiegel der eigenen Persönlichkeit ist.

Wie aber erklärt sich Graetz den tödlichen Ausgang des Lebens Jesu? Einen echten Konflikt zwischen Jesus und den Schriftgelehrten vermag Graetz nicht zu erkennen. Den Bericht von der Tempelreinigung hält er vielmehr für eine spätere Fiktion.<sup>18</sup> Die Verurteilung und Hinrichtung Jesu sei vielmehr vermutlich auf ein Missverständnis zurückzuführen: Natürlich habe es Gruppen gegeben, die mit einzelnen Zügen des Wirkens Jesu nicht einverstanden waren: So stießen sich die strengen Schammaiten an seinen Sabbatheilungen. Politische Eiferer wiederum nahmen an seiner Friedfertigkeit Anstoß. Strenge Essäer kritisierten seine Fastenpraxis. Diese Meinungsverschiedenheiten allein genügten jedoch im Rahmen einer pluralen jüdischen Gesellschaft nicht, um einen Menschen anzuklagen (241). Daher wurde ihm im Prozess schließlich der Gebrauch des Gottessohn-Titels zur Last gelegt, den man streng wörtlich als Gotteslästerung auslegen konnte (243), auch wenn Jesus selbst ihn so nicht verstanden haben dürfte (238). Graetz schließt:

Das war das Ende des Mannes, der an der sittlichen Besserung seines Volkes gearbeitet und vielleicht das Opfer eines Mißverständnisses geworden war. (245)

<sup>18</sup> Mit der (in der historischen Jesusforschung ansonsten äußerst seltenen) Bestreitung der Historizität der „Tempelreinigung“ berührt sich Graetz mit der vom Katholizismus zum Judentum übergetretenen zeitgenössischen Autorin P. Fredriksen (Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity. New York: Vintage, 1999).

Die Entstehung des Christentums erklärt Graetz schließlich ganz in den Bahnen der Tübinger Schule: Die Nachfolger Jesu forschten in der Schrift und fanden dort die Erklärung, dass der Messias habe sterben müssen. Von hier aus bildeten sich zwei unterschiedliche Weisen der Reaktion heraus: Auf der einen Seite die Bewegung der Ebioniten, die in Jesus nicht mehr sahen als einen besonderen Menschen, der durch seinen Tod die Sünden des Volkes gesühnt habe. Sie blieben dem jüdischen Gesetz treu und verstanden sich als eine innerjüdische messianische Bewegung. Graetz beschließt seine Darstellung an dieser Stelle, um erst im vierten Band seiner Geschichte auf die zweite Weise der Reaktion einzugehen: Paulus und die Entstehung des „gesetzesfreien“ Christentums. Dadurch wird deutlich: Die eigentliche Trennung vom Judentum ist nicht bei Jesus, und auch nicht bei seinen ersten Nachfolgern vollzogen, sondern erst in der Theologie des Paulus.

## 2.2. Abraham Geiger (1810-1874)

Fast zeitgleich mit Heinrich Graetz veröffentlichte Abraham Geiger im Jahr 1864 seine Schrift „Das Judentum und seine Geschichte“.<sup>19</sup> Abraham Geiger hatte in Heidelberg und Bonn studiert, unter anderem bei S. R. Hirsch, in dessen Haushalt zuvor auch Graetz als Privatschüler gelernt hatte. Nach einem ersten Rabbineramt in Wiesbaden bewarb er sich 1838 als Rabbiner bei der jüdischen Gemeinde in Breslau, der auch Graetz angehörte. Aufgrund seiner progressiven Einstellung wurde er jedoch zunächst nur stellvertretender Rabbiner an der Seite seines konservativen Kontrahenten Salomon Tiktin. Nach dessen Tod übernahm Geiger die Gemeinde, woraufhin jedoch ein großer Teil der Konservativen die Gemeinde verließ.

Geiger arbeitete zwar an Aufbau und Gründung des Jüdisch-Theologischen Seminars in Breslau 1854 mit, fand dort aber keine Anstellung, weil er als zu liberal eingestuft wurde. Er wurde daraufhin Rabbiner in Frankfurt und gehörte 1870 zu den Gründern der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Er gilt als Vater der jüdischen Reformbewegung in Deutschland.

Geigers Darstellung von Jesus entspricht ganz dem Ideal eines jüdischen Reformers. Anders als Graetz rechnet Geiger Jesus nicht dem „essäischen“, sondern dem pharisäischen Judentum zu. Die nächsten Parallelen zur Lehre Jesu sieht er in der Person Hillels, dessen liberale Gesetzesauslegung Geiger auch für sein eigenes Reformprogramm als vorbildlich ansieht. Hillel habe die Treue zur Tora erneuert in einer Zeit, in der diese zwar nicht vergessen, aber doch „erstarrt“ war. „Sie hatte ihre Lebenskraft eingebüßt, ihren Einfluss verloren“, bis Hillel als ein „Mann der tieferen Einsicht und des inneren religiösen Lebens die Verjüngung bewirkt“ hätte (100). Hillel sei gegenüber seinem Zeitgenossen Schammai für eine liberalere Gesetzesauslegung eingetreten (103), er „wahrte sich seine Selbständigkeit“ und hatte „ein Herz für das Volk“ (102). Geiger fasst zusammen: „Hillel stellt uns das Bild dar eines – das Wort, wird ihn nicht entweihen, es wird ihn adeln – eines echten Reformators“. In eben dieser Linie stellt Geiger gleich anschließend auch Jesus dar:

„Er war ein Jude, ein pharisäischer Jude mit galiläischer Färbung, ein Mann, der die Hoffnungen der Zeit teilte und diese Hoffnungen in sich erfüllt glaubte. Einen neuen Gedanken sprach er keineswegs aus, auch brach er nicht etwa die Schranken der Nationalität [...]. Er hob nicht im Entferntesten irgend etwas vom Judentum auf, er war ein Pharisäer, der auch in den Wegen Hillels ging, nicht auf jedes einzelne Äußerliche entscheidenden Wert legte...“ (118)

„Einen neuen Gedanken sprach er keineswegs aus“: Es war eben diese Formulierung in der Darstellung Geigers, die den ausdrücklichen Widerspruch des großen Judaisten und Bibelforschers Franz Delitzsch hervorrief. Delitzsch stellt einen ausführlichen Vergleich der beiden Persönlichkeiten an und findet kategoriale Unterschiede: Hillel gründe sich auf abgeleitete Autorität seiner Lehrer, Jesus allein auf göttliche Autorität. Hillel lehre Buchstabengehorsam, Jesus den Sinn des Gesetzes. Hillel ändere nichts am bestehenden Gesetz, Jesus aber stelle es mit „ebenbürtiger göttlicher Machtvollkommenheit“ in Frage:

<sup>19</sup> A. Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte*. Unveränderter Abdruck der ersten Auflage. Breslau: Wilhelm Jacobsohn & Co. 1910.

„Die Grundrichtung beider ist himmelweit verschieden. Die Hillel's ist juristisch, casuistisch und national beengt, die Jesu dagegen allgemein religiös und sittlich und menschlich. Hillel lebt und webt in der Äußerlichkeit und Jesus in dem Geiste des Gesetzes. Dieser macht Gottes Gesetz frei aus den Schranken [...], jener aber sucht nach allen Seiten hin diese Schranken [...] zu sichern.“<sup>20</sup>

Schließlich verweist Delitzsch noch auf das messianische Selbstbewusstsein Jesu, der sich selbst als Gottessohn und Sühnopfer verstand, was von Hillel nicht gesagt werden könne.<sup>21</sup>

Im messianischen Selbstbewusstsein sieht auch Geiger den entscheidenden Punkt, an dem Jesus mit der jüdischen Gesellschaft in Konflikt geriet. Jesus erwartete nicht nur, wie andere vor ihm, das nahe Ende und das Kommen des apokalyptischen Menschensohnes, sondern er sagte als Erster und Einziger: „... dieser Menschensohn bin ich selbst“. Dieser messianische Anspruch führte auch schließlich zur Hinrichtung Jesu. Zwar erschien Pilatus die Angelegenheit nicht wichtig genug, als dass man einen politischen Umsturz zu befürchten habe. Diejenigen aber im Volk, die dem Anspruch Jesu nicht folgen wollten, bestanden auf eine Hinrichtung, weil sie einen apokalyptischen Aufbruch verhindern wollten.

So ward das Urteil gefällt, wie es, zumal in der bewegten Zeit, welche durch vorgespiegelte lügnerische Hoffnungen – und als solche erschienen sie den nicht an ihn Glaubenden – ja wohl gar durch den drohenden Empörungsversuch noch elender werden musste, nicht anders ausfallen konnte. (122)

Die Anhänger Jesu ließen sich durch den Tod ihres Meisters aber nicht von ihrem Glauben abbringen. Aus der (jüdischen) Hoffnung auf seine künftige Auferstehung wurde recht bald das (christliche) Bekenntnis zu einer bereits geschehenen Auferstehung. Darin, in dem Bekenntnis, dass die neue, messianische Zeit bereits angebrochen sei, sieht Geiger auch das genuin Neue des Christentums (125). Eben darin sieht er aber auch den Grund, warum die christliche Botschaft bei der Mehrheit der Juden keine Akzeptanz finden konnte:

Einer besonderen Verbreitung konnte sich diese Richtung im Judentum und namentlich in Palästina nicht erfreuen. Die alte Zeit war für die Juden allerdings eine trübe und harte; dass die alte Zeit untergehen müsse, war ein Glaube, in dem sie Trost und Kraft fanden. Aber dass sie wirklich bereits untergegangen sei, daß eine neue Welt bereits angebrochen, der Schritt aus der Phantasie in die Wirklichkeit war ein großer, und die Tatsachen stritten dagegen gar zu gewichtig und einschneidend. Nein, erschienen ist die zukünftige Welt noch nicht, wenn wir sie auch sehlichst und sicher erhoffen, war der allgemeine Ausspruch. (125)

Innerhalb von Palästina konnte daher der neue Glaube nicht Fuß fassen. In der Diaspora aber, wo die Naherwartung eines Gottesreiches nicht so drängend war wie in Palästina, wurde die Botschaft vom gekommenen Gottesreich sehr schnell verdrängt durch die Botschaft vom Logos, vom Mensch gewordenen Gottessohn. Hier knüpfte das frühe Christentum an Begriffe an, „die sich aus dem jüdischen Griechentum entwickelt haben, die in die Anschauung über Gott tief umgestaltend eingingen und schon sehr nahe daran waren, über die Grenzen des Judentums hinauszuschreiten“ (129). Die letzte Stufe der Entwicklung sieht Geiger dann bei Paulus, der es unternahm, diese jüdische Botschaft in die Heidenwelt hineinzutragen, indem er dem bestehenden Glaubenssystem die Lehre von der universalen Ausgießung des Gottesgeistes hinzufügte. Von hier führte die Linie unweigerlich weiter zum trinitarischen Dogma und schließlich zur Christianisierung des römischen Reiches. „So hielt denn der Glaube des Christentums auf seiner dritten Stufe, wo er der ganzen Menschheit zugänglich war, seinen Einzug in das Heidentum. [...] Nach langen

<sup>20</sup> F. Delitzsch, Jesus und Hillel. Mit Rücksicht auf Renan und Geiger verglichen. Zweite, revidierte Auflage Erlangen: Deichert 1867, 24-25. Kritisch dazu: S. Bergler, Von Hillel zu Jesus. Jüdische und christliche Hillel-Bilder, in: Grenzgänge. Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und deutscher Identität. hg. von F. Siegert, Münster: LIT Verlag 2002, 12-35 (hier: 13-16).

<sup>21</sup> Den Aspekt der messianischen Erwartung lässt auch S. Bergler (s.o.) nach einer kritischen Durchsicht neuerer Hillel-Bilder, als einzigen kategorialen Unterschied zwischen Jesus und Hillel stehen.

Kämpfen drang es in die Heidenwelt ein, es war von nun an das vom Judentum völlig losgelöste Christentum“ (138).

Die Frage, ob dem Judentum nach dem Verlust seiner nationalen Identität nun „noch eine Aufgabe geblieben“ sei, oder es fortan nichts weiter sei als „eine alte Trümmer“ beantwortet Geiger mit dem Verweis auf den bleibenden gesellschaftsgestaltenden Auftrag des Judentums und seine Mission als Wahrer des „Alten“. Zusammen mit seiner Botschaft von der angebrochenen „neuen Zeit“ habe das Christentum nämlich vorschnell alles „Alte“ über Bord geworfen:

„Es trat auf mit dem Anspruche: ‚Ich bin die neue Welt. Alles Frühere ist nichts. Und so zertrümmerte und zerstörte es alles, was die frühere Zeit an Menschenwürdigem, an Schönerm und Edlem hervorgebracht hatte. Es ist sein Verdienst wahrlich nicht, wenn etwas aus früherer Zeit sich gerettet hat. Denn nicht bloß gegen das Götzendienerische und Heidnische als solches trat es mit aller Zerstörungswut auf, sondern gegen alle geistigen Schätze, die das Altertum barg, alles war ihm Werk des Teufels, alles musste zerstört werden.“ (143)

Es sei nun aber die geschichtliche Mission des Judentums, sich dieser Zerstörungswut nie gebeugt zu haben und jetzt, in der Neuzeit, als Wahrer und Garant derjenigen Werte und Wahrheiten aufzutreten, die das Christentum seinerzeit erst aus dem Judentum übernommen, aber zwischenzeitlich vergessen oder verdrängt hatte: Allem voran den Glauben an das Gute im Menschen, der von der christlichen Erbsündenlehre negiert worden sei, aber jetzt in der Zeit der Aufklärung wieder neu ins Zentrum des Interesses rückte. Ja, während die christliche Religion sich ängstlich an eine geschichtliche Gründerpersönlichkeit halten müsse, die ihr durch historische Kritik immer mehr aus den Händen gleite, bedürfe die jüdische Religion einer solchen Persönlichkeit nicht, da sie sich nicht an eine Gründerpersönlichkeit, sondern auf eine zeitlose Idee halte, die in jeder Generation in die Tat umgesetzt werden müsse.

In geschickter Weise kehrt Geiger so das Koordinatensystem um, das die christliche Leben Jesu-Forschung entworfen hatte: War dort das Judentum Relikt einer vergangenen Zeit und das Christentum der Herold aufgeklärter Sittlichkeit, so ist es bei Geiger genau umgekehrt:

Im Judentum (zu dem auch Jesus zählte) liegen die Fundamente einer aufgeklärten, menschenfreundlichen und zeitlosen Religion der Sittlichkeit, während das Christentum zu echter Freiheit nur dann finden kann, wenn es sich aus den Resten eines antiken apokalyptischen Aberglaubens und einem verfehlten pessimistischen Menschenbild zurückbesinnt auf die jüdischen Wurzeln seiner eigenen Herkunft.

Durch seine Jesusdarstellung gelingt Geiger also zweierlei: Er kann Jesus als vorbildlichen Lehrer einer modernen und aufgeklärten liberalen Religiosität darstellen und gleichzeitig das Judentum als gesellschaftsgestaltende Kraft, die dieser Religiosität nicht als Kontrast gegenübersteht, sondern als integrative Kraft aktiv an ihr teilhat, weil sie im Grunde sogar der eigentliche Ursprung dieser Religiosität ist.

### 3. Die Krise der Leben-Jesu-Forschung (1900-1950)

Die deutsche protestantische Erforschung des historischen Jesus geriet bekanntlich spätestens mit Albert Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ in eine Krise. In der Annahme, dass man „vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen“<sup>22</sup> könne, forderten vor allem Vertreter der dialektischen Theologie, den christlichen Glauben nicht auf historisch Geschehenes, sondern nur auf existentiell Erfahrenes oder gehorsam Geglaubtes zu gründen. Zwar ist die häufig zu hörende Ansicht, die „Suche nach dem historischen Jesus“ sei in dieser Phase zum Erliegen gekommen, eine unzulässige Vereinfachung: Denn die historische Jesusforschung setzte sich auch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts fast ungebrochen fort, nicht nur in Deutschland,<sup>23</sup> sondern vor allem auch im angelsächsischen und französischen Sprachraum.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> R. Bultmann, Jesus. Tübingen: Mohr 4. Auflage 1964 (1. Aufl. 1929), 11.

<sup>23</sup> F. Bermejo Rubio, The Fiction of the 'Three Quests': An Argument for Dismantling a Dubious Historiographical Paradigm, JSHJ 7 (2009) 211-253 (224), nennt exemplarisch P. Fiebig, P. Wernle, G. Kittel, A. Schlatter, G. Dalman, R. Bultmann, J. Jeremias, R. Eisler, H.-D. Wendland, R. Otto, M. Dibelius, W. Grundmann, R. Meyer, J. Leipoldt, W. Michaelis und W.G. Kümmel.

<sup>24</sup> R. Bermejo Rubio, aaO., nennt C.G. Montefiore, R.R. Glover, C.J. Cadoux, T.W. Manson, J. Mackinnon, C.H. Dodd, H.J. Cadbury, F.C. Burkitt, A.C. Headlam,

Aber der durch Schweitzers Werk ausgelösten Krise ist es möglicherweise zuzuschreiben, dass sich bei den zwei bedeutendsten deutschsprachigen jüdischen Gelehrten dieser Phase, Martin Buber und Leo Baeck, kaum eine ausführliche Beschäftigung mit dem historischen Jesus findet. Beide setzten sich zwar mit dem „Christentum“ als zeitgenössischem Phänomen auseinander, aber kaum mit der Person Jesu als solcher. Die aktuelle jüdische und christliche Glaubenserfahrung war für beide Autoren wichtiger als die historische Frage nach der Person, die beide miteinander verbindet und doch so deutlich trennt.

### 3.1. Leo Baeck (1873-1956)

In den Jahren 1899 und 1900 hielt Adolf von Harnack seine viel beachtete Vorlesungsreihe über das „Wesen des Christentums“. Zu den Charakteristika seiner Darstellung zählte dabei das wiederkehrende Motiv, Person und Lehre Jesu vor allem im Kontrast zu seiner jüdischen Umwelt darzustellen. Das Christentum stellt sich so, ganz in der Tradition liberaler Theologie des 19. Jahrhunderts, als geistes- und religionsgeschichtliche Fortentwicklung dar, als Schritt heraus aus den engen Grenzen einer nationalstaatlichen und gesetzesorientierten Religion hinein in eine freiheitliche Gottesbeziehung des Einzelnen mit universaler Perspektive.

Da die Vorlesungen Harnacks ohnehin in eine Zeit fielen, in der das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum durch den Berliner Antisemitismusstreit (s.o.) äußerst gespannt war, riefen sie eine breite Reaktion in der Öffentlichkeit hervor. Insbesondere in Kreisen jüdischer Gelehrsamkeit, aber auch in jüdischen Tageszeitungen und Wochenschriften wurden die Thesen Harnacks ausführlich debattiert und kommentiert.<sup>25</sup> Zu den wohl prominentesten und profiliertesten Antworten gehörte dabei Leo Baecks Schrift „Das Wesen des Judentums“ aus dem Jahr 1905.

Baeck wurde 1873 in Lissa (Lezno) in Posen als Sohn eines Rabbiners geboren. Er studierte zunächst am Rabbinerseminar in Breslau, dann an der liberalen Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Neben seiner judaistischen Ausbildung widmete

er sich vor allem auch dem Studium der Philosophie. Von 1895 bis 1907 arbeitete Baeck als Rabbiner im schlesischen Oppeln, und von hier aus verfasste er auch seine Schrift über das „Wesen des Judentums“. 1912 übernahm er einen Rabbinerposten in Berlin und lehrte gleichzeitig an der jüdischen Hochschule, bis zu ihrer Schließung durch die Nationalsozialisten im Jahr 1942. Baeck wurde in Theresienstadt interniert und überlebte nur schwer misshandelt. Nach seiner Befreiung übersiedelte er nach London, wo er bis zu seinem Tod im Jahr 1956 seinen Wohnsitz behielt. Baeck war Mitbegründer und langjähriger Vorsitzender der World Union for Progressive Judaism und Professor am Hebrew Union College in Cincinnati.

Auffällig an Baecks „Wesen des Judentums“ ist die Tatsache, dass die Person Jesu darin so gut wie keine Rolle spielt. Das mag auch daran liegen, dass Baeck, anders als seine Vorgänger, das Judentum nicht anhand seiner Geschichte, sondern eben anhand seines „Wesensinhaltes“, „der in allem Wandel der Tage und der Geschicke feststand“ charakterisiert.<sup>26</sup> Seine Darstellung verläuft daher eher entlang religionsphilosophischer Linien als anhand geschichtlicher Personen und ihrer Lehren. Für Baeck steht das Gemeinsame, Verbindende, Grundsätzliche im Mittelpunkt des Interesses, nicht die Besonderheiten einzelner Epochen, Schriften oder Persönlichkeiten aus der Geschichte des Judentums. Es sei geradezu ein charakteristisches Kennzeichen des Judentums, dass

„...der Autor fast immer hinter seinem Werke zurücktrat, ja oft geradezu außer Acht gelassen wurde. Wo die Person entscheidet, wo sie im Mittelpunkt steht, kommt es leicht dazu, daß mit ihr alles beendet und das Ziel der Entwicklung ein für allemal erreicht scheint. Gilt aber die Idee alles und der, welcher sie verkündet hat, fast nichts, dann ist die Entwicklungsfähigkeit eher gewährt.“ (12)

Gerade mit dieser Perspektive stellt Baeck den Ansatz Harnacks in seinem Kern in Frage: Hatte Harnack vor allem die Einzigartigkeit und Eigenständigkeit der Lehre Jesu gegenüber dem Judentum betont und daraus die Überlegenheit des Christentums abgeleitet, kehrt Baeck den

C.C. McCown, E.J. Goodspeed, V. Taylor, sowie aus dem französischen Sprachraum A. Loisy, M. Goguel und C. Guignebert. Zu weiteren jüdischen Autoren s.u.

<sup>25</sup> Vgl. die Übersicht bei Homolka, *Jesus von Nazareth* (s.o.), 74-77.

<sup>26</sup> L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*. Berlin: Rathausen & Lamm 1904, 1.

Gedanken in sein Gegenteil: Die Größe des Judentums liege gerade nicht in der Originalität oder Einzigartigkeit einer bestimmten Lehre oder Persönlichkeit, sondern in der Fähigkeit, durch die Zeiten hindurch Vorhandenes und Empfangenes aufzunehmen und es stetig weiterzuentwickeln. Es versteht sich von selbst, dass in einem solchen System einzelne Persönlichkeiten, wie etwa Jesus von Nazareth, hinter der Gesamtheit zurücktreten. Ja, mehr noch als das: Denn selbst da, wo Baeck Bezug auf einzelne Persönlichkeiten der Geschichte nimmt, seien es große jüdische Lehrer oder auch Religionsstifter anderer Religionen, scheint Baeck die Nennung der Person Jesu absichtlich zu vermeiden.<sup>27</sup> Es ist für Baeck gerade nicht die Einzigartigkeit und Originalität der Lehre Jesu, die ihn vom Judentum abhebt. Sondern gerade darin zeigt sich Jesu Übereinstimmung mit dem Wesen des Judentums, dass er sich nicht in besonderer Weise daraus abhebt. Jesus ist für Baeck also weder als „Reformer des Pharisäismus“ (Geiger) noch als „Sammler der Randgruppen“ (Graetz) besonders, sondern er ist noch mehr als bei diesen ein Jude, der ganz in seiner Tradition steht und in dieser aufgeht, ohne etwas genuin Neues zu schaffen. Gerade das aber mache seine Größe aus, denn eben darin besteht für Baeck die Größe und das „Wesen“ des Judentums.

Andererseits führte wohl zusätzlich auch diplomatische Zurückhaltung angesichts der zunehmend feindlichen Grundstimmung in der Öffentlichkeit und des im Hintergrund tobenden Antisemitismus-Streits dazu, dass Baeck einen direkten Bezug auf die Person Jesu vermied und sich stattdessen einer grundsätzlichen religionsphilosophischen Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum widmete. In späteren Veröffentlichungen, als sein gesellschaftlicher Einfluss größer war und zugleich der Konflikt wesentlich schärfer geführt wurde, hat Baeck sich dann auch expliziter zur Person Jesu geäußert, wenn auch nicht in gleicher Ausführlichkeit wie Geiger und Graetz vor ihm oder andere Autoren nach ihm. Und im Unterschied zu ihnen versucht Baeck auch hier nicht das Besondere an Jesus, sondern im Gegenteil, das Typische an ihm in den Vordergrund zu rücken:

<sup>27</sup> So nennt Baeck Philo, Akiba, Maimonides und Mendelssohn in der Reihe großer jüdischer Schriftausleger (11). In der Aufzählung großer Religionsstifter benennt er Gautama Buddha, Zarathustra und Mohammed (27), und in einer Reihe von Vorbildern für eine *vita religiosa* erscheinen Gautama Buddha, Franz von Assisi und Katharina von Siena (29).

„In dem alten Evangelium, das sich derart auftut, steht ein Mann mit edlen Zügen vor uns, der während erregter, gespannter Tage im Lande der Juden lebte und half und wirkte, duldete und starb, ein Mann aus dem jüdischen Volke, auf jüdischen Wegen, im jüdischen Glauben und Hoffen [...] Einen Mann sehen wir in dieser alten Überlieferung vor uns, der in allem den Linien und Zeichen seines Wesens das jüdische Gepräge aufzeigt, in ihnen so eigen und so klar das Reine und Gute des Judentums offenbart, einen Mann, der als der, welcher er war, nur aus dem Boden des Judentums hervorwachsen konnte und nur aus diesem Boden hervor seine Schüler und seine Anhänger, so wie sie waren, erwerben konnte; einen Mann, der hier allein, in diesem jüdischen Bereiche, in der jüdischen Zuversicht und Sehnsucht, durch sein Leben und in seinen Tod gehen konnte – ein Jude unter Juden. [...]“<sup>28</sup>

### 3.2. Martin Buber (1878-1965)

Zu den wohl bekanntesten deutschsprachigen jüdischen Denkern zählt ohne Zweifel Martin Buber. Er wurde 1878 in Wien geboren und wuchs seit 1881 bei seinen Großeltern in Lemberg (Galizien, heute Ukraine) auf. Er studierte in Wien, Leipzig, Zürich und Bern mit einem breit gefächerten Interesse in Philosophie, Germanistik, Kunstgeschichte, Psychiatrie und Psychologie. Buber betätigte sich schon früh schriftstellerisch und verlegerisch. Von 1924 bis 1933 lehrte er jüdische Religion und Ethik an der Universität Frankfurt. 1938 emigrierte er nach Jerusalem, wo er eine Lehrtätigkeit in Anthropologie und Soziologie an der Hebräischen Universität aufnahm. Das literarische Werk Bubers ist so umfangreich wie vielfältig und behandelt religiöse, politische, philosophische und pädagogische Themen gleichermaßen. In besonderer Weise widmete sich Buber der religionsphilosophischen Verhältnisbestimmung zwischen Judentum und Christentum und zählte in den Nachkriegsjahren zu den ersten prominenten jüdischen Akademikern, die bereit waren, auf deutschem Boden wieder für eine neue Annäherung von Juden und Christen einzutreten. Diese Bereitschaft brachte ihm in Israel viel Kritik ein und führte dazu, dass

<sup>28</sup> L. Baeck, Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte, Berlin 1938, in: ders., Werke (Band 4), hg. von A. H. Friedlaender u.a., Gütersloh 2006, 246.

Buber zwar in Deutschland eine breite Anerkennung erfuhr, in seiner Heimat Israel selbst aber eher von marginaler Bedeutung blieb.<sup>29</sup>

Über die Person Jesu hat Buber, wie auch Baeck, trotz alledem jedoch erstaunlich wenig geschrieben. Auch für ihn waren es, wie er es in seinem Spätwerk betitelte, eher die „zwei Glaubensweisen“ des Christentums und des Judentums, die er mit einander verglich und in Beziehung setzte, als die historischen Persönlichkeiten, die sie verkörperten. Bezeichnend ist vielleicht, dass schon die ersten Sätze, den die jetzt neu erschienene chronologisch geordnete Buber-Werkausgabe der „Schriften zum Christentum“ von Buber bewahrt hat, das Desinteresse an der historischen Frage programmatisch benennen: „Lebte Jesus? Ich muss gestehen, dass mich die ganze Frage nicht sonderlich interessiert.“<sup>30</sup> Anlass für diese Äußerung war im Jahr 1910 das kurz zuvor erschienene Buch von Arthur Drews, „Die Christus-Mythe“, in der dieser die Historizität der Person Jesu grundsätzlich angezweifelt hatte. Verschiedene Autoren waren vom Herausgeber einer Zeitschrift um Stellungnahmen gebeten worden, und während die meistens von ihnen sich Mühe gaben, die Thesen Drews' zu widerlegen, bestritt Buber schlichtweg die Relevanz der Frage. Er betont, in einer gewissen Vorwegnahme des Bultmannschen Entwurfs einer „existentialen Interpretation“:<sup>31</sup>

„Wem Jesus unmittelbar wirklich ist [...], dem kann seine unmittelbare Wirklichkeit natürlicherweise durch keine Untersuchung einer mittelbaren fragwürdig gemacht werden. Die Macht des Mythos, die in ihm lebt, ist eine Macht des lebendigen Geistes; die ganze genetische Fragestellung ist ihr gegenüber kraftlos und wesenlos...“<sup>32</sup>

Es kann deshalb nicht verwundern, wenn sich im umfangreichen Werk Bubers bis 1950 nur eine relativ kleine Zahl vereinzelter Aussagen zur

Person Jesu finden. Sie alle sind im wesentlichen Varianten einer bereits 1914 von Buber formulierten Grundthese: dass nämlich das Urchristentum eine „radikaljüdische Bewegung“ war, die sich erst später zum Christentum entwickelte, dass Jesus eine „tiefe jüdische Religiosität“ gelebt habe, der Glaube an Jesus jedoch eine „Usurpation jüdischen Urbesitzes“ durch die christliche Kirche sei, gegen den sich das Judentum stets zur Wehr setzen werde.<sup>33</sup> In einem Essay über das „Pharisäertum“ (1925) differenziert Buber noch einmal genauer zwischen Jesus und den Pharisäern. Entgegen der verbreiteten christlichen Auffassung, dass der Pharisäismus eine strenge und unbewegliche Gesetzmäßigkeit repräsentiere, stellt Buber diese Sichtweise dabei auf den Kopf: Gerade die Pharisäer seien es gewesen, die, anders als die Sadduzäer, durch ihre mündliche Überlieferung um eine stets flexible Anpassung des überirdischen Gesetzes an das irdische Alltagsleben gerungen hätten. Jesus hingegen habe, noch strenger als die Sadduzäer, nicht nur bis zum Sinai zurückgehen wollen, sondern darüber hinaus „in die Wolke überm Berg, aus dem die Stimme schallt, er will dringen in die Urabsicht Gottes, in die Ur-Unbedingtheit des Gesetzes“. Die Pharisäer also seien in Wirklichkeit Vertreter eines lebberen und menschenmöglichen Glaubens, während Jesus eine Forderung stelle, die unweigerlich in eine Spaltung „zwischen gemeintem und gelebtem Leben“ führe.

Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Person Jesu geschieht erst in Bubers Spätwerk „Zwei Glaubensweisen“ (1950), in dem er sich dem Verhältnis von Judentum und Christentum auf systematische Weise zuwendet. Dort sieht Buber bereits in den beiden Persönlichkeiten Jesus und Paulus zwei gegensätzliche Glaubensweisen repräsentiert, die er mit dem hebräischen Wort *Emuna* und dem griechischen Wort *Pistis* beschreibt. *Emuna*, die vertrauensvolle Glaubensbeziehung, sei „volksgeschichtlicher Natur“ und „in den Lebenserfahrungen Israels entstanden“. *Pistis* dagegen, das zustimmende Fürwahrhalten eines Sachverhalts, sei „individualgeschichtlicher Natur“. Sie sei ein „in seinen Ursprüngen eminent griechischer Akt“, eine „Handlung der sich damit gegen ihre Volks-

<sup>29</sup> M. Tremel, Einleitung. In: Martin Buber Werkausgabe, Band 1, 13-91 (14).

<sup>30</sup> M. Buber, Lebte Jesus? (1910), in: Werkausgabe, Band 9, 75.

<sup>31</sup> Buber benennt später in seinem Werk „Zwei Glaubensweisen“ vier Theologen als seine wichtigsten Impulsgeber: A. Schweitzer, R. Bultmann, R. Otto und L. Ragaz. Vgl. M. Buber, Zwei Glaubensweisen (1950), in: Werkausgabe, Band 9, 202-312 (206-207).

<sup>32</sup> M. Buber, Lebte Jesus? (s.o.), 75.

<sup>33</sup> M. Buber, Eine Feststellung (1914), in: Werkausgabe, Band 9, 76.

gemeinschaft abgrenzenden Person“.<sup>34</sup> In diesem Kontext und vor diesem Hintergrund muss daher auch die oft zitierte Aussage Bubers über Jesus verstanden werden, die gerade nicht die Gemeinsamkeit zwischen Christentum und Judentum herausstellen will, sondern ihren Gegensatz, indem nämlich Jesus als Repräsentant der *Emuna* dem Juden nahesteht, Paulus als Repräsentant der *Pistis* hingegen eher dem Christen:

„Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden. Dass die Christenheit ihn als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir immer als eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen, die ich um seinet- und um meinetwillen zu begreifen suchen muß. [...] Mein eigenes brüderliches aufgeschlossenes Verhältnis zu ihm ist immer stärker und reiner geworden, und ich sehe ihn heute mit stärkerem und reinerem Blick als je. Gewisser als je ist es mir, dass ihm ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt...“<sup>35</sup>

Einen weiteren unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Judentum und Christentum sieht Buber aber schon früh auch an anderer Stelle: Der Glaube an Jesus als Erlöser und Messias, wie er sich bei Paulus und dann auch später im Christentum finde, sei für Juden vor allem deshalb nicht möglich, weil die Welt so offensichtlich noch unerlöst ist. Bereits im Jahr 1917 formuliert Buber deshalb in einer Antwort an einen christlichen Gesprächspartner:

„Sie schreiben, daß ‚doch nichts im Wege stände, Jesus als den Messias der Welt anzusehen, der das geläuterte Judentum der aus ihrem Götzendienst zu befreienden Welt gebracht habe‘. Das ist ein durchaus lutherischer Gedanke, den ich auf das Entschiedenste verwerfen muss. [...] Wer "die Welt", richtiger einen Teil der Menschheit vom Götzendienst befreit, heiße er nun Jesus oder Buddha, Zarathustra oder Laotse, hat keinen Anspruch auf den Namen des "Messias der Welt"; der käme nur dem zu, der die Welt erlöste. Läuterung der Religiosität, Monotheisierung, Christianisierung, all

das bedeutet nicht Erlösung – das ist eine Verwandlung des ganzen Lebens von Grund aus, des Lebens aller Einzelnen und aller Gemeinschaften. Die Welt ist unerlöst – fühlen Sie das nicht wie ich in jedem Blutstropfen? [...] Ist es möglich, daß dieses urjüdische Gefühl, das die Wurzel jüdische Religiosität ist, der Glaube an die Erfüllung am Ende der Tage, der nichts Vergängliches vorgreifen, aber alles Vergängliche vorarbeiten darf und soll, aus Ihrem Herzen gebrochen ist?“<sup>36</sup>

### 3.3. Joseph Klausner (1874-1958)

Ohne Zweifel hatte Schweitzers *opus magnum* die historische Jesusforschung, vor allem im deutschen Protestantismus, in eine Krise geführt, ein Umstand, der sich auch in dem beredten Schweigen Baecks und Bubers zur historischen Frage widerspiegelt. Zum Erliegen kam sie deshalb jedoch, wie bereits erwähnt, nicht. Im Gegenteil: Viele Autoren wandten sich, in Deutschland wie auch andernorts, gerade angesichts der durch Literarkritik, Religionsgeschichte und Formkritik angemahnten methodischen Herausforderungen, der Jesusfrage neu zu. Darunter fanden sich auch eine Reihe jüdischer Autoren, unter anderem Claude J. G. Montefiore (1858-1938) in Oxford.<sup>37</sup>

Noch bedeutender war in dieser Phase aber wohl das umfangreiche Werk Joseph Klausners: „*Yeshu ha-Nozeri. Zemannô, Hayyav we-Toratô*“ (Jesus der Nazarener: Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre).<sup>38</sup> Es stellte in zweifacher Hinsicht eine Neuerung dar: Zunächst deshalb, weil es die erste akademische Beschäftigung mit Jesus war, die in hebräischer Sprache erschien. Und zweitens, weil sie im Land Israel erschien, also erstmals in einem Umfeld, das nicht durch eine christliche Mehrheitskultur geprägt war, sondern, zumindest im unmittelbaren akademischen Umfeld Klausners, durch eine jüdische. An diese Leserschaft wandte sich Klausner in erster Linie.

<sup>36</sup> M. Buber, Brief an Landgerichtsrat S. vom 26. November 1917, in: Werkausgabe, Band 9, 28.

<sup>37</sup> C.G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, London: MacMillan 1909.

<sup>38</sup> Eine deutsche Übersetzung erschien 1930 unter dem Titel: „Jesus von Nazareth: seine Zeit, sein Leben, seine Lehre. Berlin: Jüdischer Verlag 1930. Zitate und Seitenangaben im Folgenden beziehen sich auf diese Ausgabe.

<sup>34</sup> M. Buber, *Zwei Glaubensweisen* (s.o.), 268-269.

<sup>35</sup> Ebd., 206.

Joseph Klausner wurde 1874 in der Nähe von Wilna (Litauen) geboren und emigrierte aufgrund zunehmender Verfolgung mit seiner Familie zunächst nach Odessa und dann 1919 nach Palästina. Hier übernahm Klausner 1925 den Lehrstuhl für hebräische Literatur und jüdische Geschichte an der neu gegründeten Hebräischen Universität. Sein wenige Jahre vorher erschienenenes Buch über Jesus fand internationales Interesse und wurde schon recht bald ins Englische, Deutsche, Französische und einige andere europäische Sprachen übersetzt.

Klausner nimmt im Grundsatz die von Geiger und Graetz gelegten Spuren auf: „Jesus war ein Jude und blieb es bis zu seinem letzten Atemzug“ (512). Darin besteht zweifelsohne die Kernbotschaft des Werkes. Anders als seine Vorgänger, und vermutlich in Aufnahme der Arbeiten Schweitzers und der religionsgeschichtlichen Schule, stellt Klausner jedoch die Reich-Gottes-Verkündigung und die apokalyptische Erwartung Jesu deutlicher heraus als diese. Jesus ist nach Ansicht Klausners zwar ohne Zweifel ein gesetzestreuer Jude, jedoch stellt seine Botschaft eine endzeitlich geprägte Zuspitzung jüdischer Frömmigkeit dar: Jesus selbst sei überzeugt gewesen, dass in seiner Person der Messias in die Welt gekommen sei, dass also die Erlösung und das irdische Gottesreich unmittelbar bevorstünden. Was noch fehlte, war einzig eine breite Umkehr- und Bußbewegung:

„Wenn nur das Volk Galiläas, Judäas und Transjordaniens ganz und vollkommen Buße tun und sein sittliches Niveau bis zur größtmöglichen Höhe heraufschrauben [...] würde, dann würde Gott ein Wunder vollbringen, das Königtum an Israel zurückgeben, die Natur befrieden und die ganze Welt zu einem irdischen Paradies umwandeln.“ (560)

In dieser Naherwartung sieht Klausner auch die radikale und, im Gegensatz zu anderen Strömungen des Judentums „extreme und asketische Ethik“ (562) Jesu begründet. Ganz im Sinne Schweitzers sei diese nur als eine Interimsethik nachvollziehbar, „mit der weder die menschliche Gesellschaft, noch Staat oder Volk zu leben vermag“. Klausner spricht von einem „doppelten Irrtum in Jesu Gedankengang“ und meint damit zum einen sein messianisches Selbstverständnis und zum anderen die Erwartung des nahen Weltendes. Aus diesen beiden

Wurzeln habe sich letztendlich der christliche Glaube und damit die Loslösung vom Judentum entwickelt: Denn das Ausbleiben des Weltendes habe zwangsläufig unter den Anhängern Jesu zur Erwartung seiner Wiederkunft geführt. Als auch diese ausblieb, entstand der Glaube an Jesus als „stellvertretendes Opfer“: Die erwartete kollektive Erlösung der Welt wurde ersetzt durch die individuelle Erlösung des Einzelnen.

„Das Judentum jedoch ist ganz ‚von dieser Welt‘ und strebt danach, ‚diese Welt zum Reiche Gottes zu verbessern‘<sup>39</sup> – die ganze Menschheit, und nicht nur einzelne Individuen. Es kann nicht den Messias mit Gott auf eine Stufe stellen [...]. Die Juden als solche konnten deshalb Jesus nicht anerkennen: zwar hat er sich, da er ja Jude blieb, zweifellos nicht selbst zum Gott erhoben und hat seine Leiden auch nicht als ein ‚stellvertretendes Opfer‘ angesehen; aber er gab durch seine Worte und sein Verhalten anderen Veranlassung, ihn schon nach verhältnismäßig kurzer Zeit in diesem Lichte zu sehen.“ (563)

Abschließend fasst Klausner in seinem Buch die Bedeutung Jesu für Juden so zusammen: Natürlich sei der Glaube an die Göttlichkeit Jesu aus jüdischer Sicht nicht nur unverständlich, sondern blasphemisch. Aber auch der Messiasstitel könne nicht anerkannt werden, da, ähnlich wie es auch Buber formulierte, die Erlösung der Welt mit Jesus noch nicht gekommen sei. Zwar sei Jesus zweifellos ein „Licht für die Völker“, das dazu beigetragen habe, dass die Lehre Israels, „wenn auch in verstümmelter und unvollkommener Form“ von den Jüngern in die ganze Welt getragen wurde. Zudem sei Jesus „ein Lehrer hoher Sittlichkeit und ein Gleichnisredner ersten Ranges.“ Allerdings, und hier kommt Klausners biographischer und zeitgeschichtlicher Kontext sicher deutlich zum Tragen, „von einem national-jüdischen Gesichtspunkt aus“ sei es schwierig, Jesu Bedeutung abzuschätzen: Denn seine Ethik könne zwar dem Einzelnen als Ideal dienen, sie sei aber „keine Ethik für die Völker und Ordnungen dieser Welt“. Aus diesem Grunde konnte das Judentum, als Volksgemeinschaft, Jesus nicht folgen, sondern musste ihn zurückweisen:

<sup>39</sup> Ein Zitat aus dem jüdischen Aleinu-Gebet.

„Das Judentum seiner Zeit aber hatte nur ein Ziel: die kleine Nation, die Bewahrerin großer Ideale, vor dem Untertauchen im Meere der heidnischen Religion zu retten, damit sie imstande sei, [...] die ethischen Lehren der Propheten im politischen Leben und in dieser Welt durch die Mittel eines jüdischen Staates und Volkes zu verwirklichen. Deshalb mußte das Volk als Ganzes in Jesu sozialen Idealen eine sonderbare und sogar gefährliche Schwärmerei sehen...“ (523)

Für Graetz, Geiger und Baeck war seinerzeit gerade der Nachweis einer Integrationsfähigkeit des Judentums in die christliche Mehrheitskultur Europas der Anlass ihrer Jesusdarstellung gewesen, weshalb sie die Gemeinsamkeiten zwischen Jesus und dem Judentum deutlicher in den Vordergrund stellten. Für Klausner, in seiner sehr anderen zeitgeschichtlichen Situation, stand dagegen gerade die Notwendigkeit einer nationalen Selbständigkeit und realpolitischen Lebensfähigkeit im Zentrum des Interesses. Und es wundert daher nicht, dass er gerade an dieser Stelle die entscheidende Bruchlinie zwischen Jesus und dem Judentum sieht, und nicht erst, wie alle bisher genannten Autoren, in einem späteren christlichen Missverständnis Jesu.

#### 4. Neuere Zugänge (1950-2000)

Die völlige Abwendung von der historischen Jesusforschung, wie sie etwa Bultmann gefordert hatte, wurde bekanntlich schon von dessen Schülern wieder in Frage gestellt.<sup>40</sup> Zwar veränderten sich nach dem Ende des zweiten Weltkriegs Methoden und Zielsetzung der historischen Frage, aber ihre grundsätzliche Berechtigung wurde nun auch im deutschen protestantischen Bereich wieder eingeräumt. Auch jüdische Autoren beteiligten sich in dieser Phase in zunehmendem Maße an der historischen Jesusforschung.<sup>41</sup> Aus der langen Reihe dieser Autoren

sollen hier nur drei vorgestellt werden, deren Zugangswege in gewisser Weise exemplarisch sind: David Flusser, Géza Vermès und Jacob Neusner.

##### 4.1. David Flusser (1917-2000)

David Flusser wurde 1917 in Wien geboren, verbrachte seine Kindheit zunächst im böhmischen Příbram (Freiberg) und studierte in Prag Altphilologie. 1939 emigrierte er nach Jerusalem, promovierte an der Hebräischen Universität und übernahm dort später den Lehrstuhl für jüdische Literatur der Antike. Diesem Lehrstuhl war auch die Abteilung für vergleichende Religionswissenschaft zugeordnet, zu deren Aufgaben – an der noch jungen jüdischen Universität nicht unumstritten – auch die Erforschung des frühen Christentums gehörte.

Flusser näherte sich dem Neuen Testament vor allem mit einem altphilologischen Interesse. Sein Zugang zur Person Jesu führte dabei schon früh vor allem über den Weg historischer und exegetischer Beiträge zu Einzelfragen neutestamentlicher Forschung. Insbesondere die Entdeckung der Texte vom Toten Meer, in denen er enge Parallelen nicht nur zu Jesus, sondern vor allem auch zum vorpaulinischen Christentum fand, bot ihm dazu eine Plattform. Aber auch Erfahrungen aus der jüdisch-christlichen Begegnung in Jerusalem, insbesondere die enge Zusammenarbeit mit dem baptistischen Pastor Robert Lindsey, führten dazu, dass Flusser sich Zeit seines Lebens intensiv mit der Person Jesu und neutestamentlichen Texten auseinandersetzte.

Eine zusammenhängende Darstellung des Lebens Jesu lieferte Flusser zuerst in dem kleinen deutschsprachigen Büchlein „Jesus“.<sup>42</sup> Das Buch erschien in Deutschland in insgesamt 21 Auflagen, und gegen Ende seines Lebens gab Flusser noch einmal eine gründlich überarbeitete und erweiterte Fassung in englischer Sprache heraus. Seine Darstellung orientiert sich dabei sehr eng an den Quellen des rabbinischen Judentums. Das Bild, das dabei entsteht, ist im Grundsatz das eines „gesetzstreuem Juden [...] der nie gegen die damalige Gesetzespraxis verstößt – mit der einzigen Ausnahme, nämlich dem

<sup>40</sup> E. Käsemann: „Das Problem des historischen Jesus“, Zeitschrift für Theologie und Kirche 51 (1954), 125-153.

<sup>41</sup> Bermejo Rubio nennt hier die Namen von P. Winter, M.S. Enslin, A. Finkel, S.G.F. Brandon, H. Cohn, R.H. Hiers sowie die noch zu erwähnenden S. Ben-Chorin,

D. Flusser und G. Vermès und verweist auf die noch ausführliche Übersicht bei Allison, Resurrecting Jesus, 10 und 25-26.

<sup>42</sup> D. Flusser, Jesus: Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek: Rowohlt 1968 (Zitate im Folgenden aus der 21. Auflage von 1999).

Ährenraufen am Sabbat.“ (45) Selbstverständlich habe auch Jesus „eine ihm eigentümliche Problematik in seiner Beziehung zum Gesetz und seinen Geboten“ gehabt, aber diese gehe nicht über diejenigen Spannungen hinaus, die „jeden gläubigen Juden, wenn er sein Judentum ernstnimmt“, betreffen (44–45):

„Der – wenn man so will – revolutionäre Ansatz in der Verkündigung Jesu geht nicht von einer Kritik am jüdischen Gesetz selbst aus, sondern auf die Art des Umgangs mit diesem Gesetz.“ (68)

Diesen revolutionären Ansatz teile Jesus aber im Grunde mit einem gewissen Flügel der pharisäischen Strömung, der bereits durch Lehrer wie Antigonos von Socho und Hillel vertreten und auch schon im Buch Jesus Sirach zu erkennen sei:<sup>43</sup> Ein Strom nämlich, der sich gegen einen allzu strengen, richtenden und selbstgefälligen Umgang mit den Gesetzen (und den Gesetzesbrechern) richtet und stattdessen zu einem liebevollen und barmherzigen Grundansatz in Fragen der Gesetzespraxis mahnt. Nach Flussers Ansicht wurzelte Jesus

„... in dem allgemeinen, unsektiererischen Judentum [...], und diese Weltanschauung und Lebenspraxis war die der Pharisäer. Doch wäre es falsch, wenn man Jesus im weiten Sinne einfach als einen Pharisäer bezeichnen würde. Selbst wenn seine Kritik der Pharisäer nicht so feindlich ist wie die der Essener [...] sieht er doch die Pharisäer sozusagen von außen und identifiziert sich nicht mit ihnen.“ (58)

Flussers Bild von Jesus ist also nicht, wie das von Geiger, das eines rein hillelitischen „Reformpharisäers“, obwohl Jesus den Ansichten Hillels durchaus nahesteht. Es ist auch nicht, wie bei Graetz, das des barmherzigen Sammlers, der sich lediglich den Außenstehenden zuwendet, aber an den „Frommen“ nichts auszusetzen habe. Jesus nimmt zwar Gedanken aus den bestehenden Strömungen des Judentums auf, verbindet sie aber auf neue Weise: „Viele haben damals ähnlich gedacht. Allerdings, in der klaren Reinheit der Töne mußte man bei ihm irgendwie etwas Besonderes spüren.“ (78) Eine genuin eigene

Note in der Verkündigung sieht Flusser etwa in der konsequenten Fortführung des Liebesgebots gegenüber dem Feind (ebd.).

Die meisten nicht-pharisäischen Züge im Leben Jesu, insbesondere die radikalen Aspekte seiner Ethik, die Betonung von Armut und Gütergemeinschaft, aber auch die Endzeiterwartung und die „innige Frömmigkeit“, und zuletzt auch den Begriff der Gottessohnschaft, führt Flusser auf eine Nähe zur essenischen Bewegung zurück. Klausner hatte insbesondere diese Aspekte der Botschaft Jesu noch als „unjüdisch“ bezeichnet, weil diese Art der Frömmigkeit bis zur Entdeckung der Schriften von Qumran aus jüdischen Quellen weithin unbekannt war. Für Flusser dagegen stand Jesus zwischen der pharisäisch-protorabbinischen und der essenischen Frömmigkeit und knüpfte an Überzeugungen beider Strömungen an, ohne ihnen aber ganz anzugehören (74, 83 u.ö.).

Neu, und aus der sonstigen jüdischen Tradition unbekannt, sei bei Jesus die Vorstellung, dass das endzeitliche Königreich Gottes bereits angebrochen sei (96). Jesus habe diese Überzeugung mit einem messianischen Selbstbewusstsein verbunden, das in ihm erst im Laufe seines Lebens langsam herangereift war. Schließlich sei er aber davon überzeugt gewesen, dass er selbst nicht nur der messianische Erlöser, sondern auch der „menschenähnliche, auf dem Throne der Herrlichkeit Gottes sitzende, erhabene endzeitliche Richter“ sei (111).

Flussers Jesusdarstellung endete ursprünglich mit der Kreuzigung. In der späteren englischen Ausgabe fügte er noch einen Epilog hinzu, in dem er den Weg vom historischen Jesus zum christlichen Glauben skizziert:<sup>44</sup> Einerseits teile er die so häufig geäußerte Ansicht nicht, dass zwischen dem historischen Jesus und dem christlichen Kerygma kaum eine Verbindung bestehe: Vielmehr sei der spätere Glaube an Jesus fest im messianischen Selbstbewusstsein Jesu gegründet. Dennoch seien es vor allem zwei Faktoren gewesen, die zur endgültigen Lösung des Christentums aus dem Judentum geführt hätten: Zum ersten die starke Betonung des göttlichen Charakters Jesu und eines „metahistorischen Dramas“ aus Präexistenz, Inkarnation, Sühnetod, Auferstehung und Wiederkunft. Zum zweiten aber die Gründung der heidenchristlichen Gemeinden durch Paulus, verbunden mit seinem

<sup>43</sup> mAv 1,3; 2,5; Sir 27,30-28,7.

<sup>44</sup> D. Flusser, Jesus. In collaboration with R. Steven Notley. Third Edition, Corrected and Augmented. Jerusalem: Magnes Press 2001, 175-177.

„gesetzesfreien Evangelium“.<sup>45</sup> Flusser endet mit der Beobachtung, dass die ursprüngliche Botschaft Jesu vor allem in kleineren Glaubensgemeinschaften größere Beachtung und Betonung fände, und legt den Großkirchen nahe, sich stärker an der Jesus-Frömmigkeit solcher Gemeinschaften zu orientieren.<sup>46</sup> Im Vorwort der Neuauflage von 1997 beschreibt er zudem rückblickend auch sein eigenes Verhältnis zur Person Jesu:

„Ich weiß, dass einige Leser dieses Buch öffnen, um herauszufinden, wie die vorherrschende jüdische Sicht von Jesus aussieht. Aber ich habe dieses Buch nicht geschrieben, um Jesus „aus jüdischer Sicht“ zu beschreiben. Um ehrlich zu sein, ist es reiner Forscherdrang, der mich motiviert, so viel wie möglich über Jesus zu lernen. Aber weil ich dabei gleichzeitig ein praktizierender Jude bleibe und kein Christ, bin ich auch von allen Kirchen unabhängig. Ich gebe allerdings gerne zu, dass ich mich persönlich identifiziere mit der jüdischen Weltanschauung Jesu, sowohl in ethischer als auch in politischer Hinsicht. Und ich glaube fest, dass der Inhalt seiner Lehre und auch der Ansatz, den er dabei gewählt hat, immer schon das Potential hatten, unsere Welt zu verändern und den größten Teil des Bösen und des Leids in der Welt zu verhindern.“ (15)

#### 4.2. Géza Vermès (1924-2013)

Géza Vermès wurde 1924 im ungarischen Mako als Sohn liberaler Juden geboren. Im Alter von sieben Jahren konvertierte er zusammen mit seinen Eltern zum Katholizismus. Beide Eltern kamen jedoch später durch die nationalsozialistische Judenverfolgung ums Leben. Vermès wurde katholischer Priester, studierte zunächst in Budapest, dann in Leuven Theologie und promovierte 1953 über die unlängst entdeckten Texte aus Qumran. Im Jahr 1957 trat er aus der katholischen

<sup>45</sup> Vgl. dazu auch schon S. 44 der deutschen Ausgabe.

<sup>46</sup> Flusser erwähnt explizit die Gemeinschaft der Mennoniten, denen er die englische Neuauflage seines Buches widmete. Schon in seiner Studienzeit in Prag hatte ihn eine enge Beziehung zu einem Pastor der Böhmisches Brüder verbunden, mit dem zusammen er regelmäßig jüdisch-christliche Gesprächsabende im YMCA Prag veranstaltete (vgl. Vorwort zur engl. Ausgabe, S. 16). Auch in seiner Jerusalemer Zeit war seine Verbindung zum baptistischen Pastor Robert Lindsey besonders eng (vgl. dazu S. 21-22 der engl. Ausgabe).

Kirche aus, ohne jedoch offiziell zum Judentum zu konvertieren. Nach Forschungs- und Lehrtätigkeiten in Paris und Newcastle/Tyne übernahm er von 1965 bis 1991 eine Professur für Judaistik an der Universität Oxford. Im Zentrum seines Lebenswerks stand dabei auch weiterhin die Herausgabe und Erforschung der Schriftfunde vom Toten Meer.

Géza Vermès publizierte eine ganze Anzahl von Büchern zur historischen Jesusforschung. Das bekannteste und einflussreichste blieb jedoch das erste in dieser Reihe, das im Jahr 1973 erschien.<sup>47</sup> Darin entwirft Vermès ein Bild von Jesus, das sich deutlich von den meisten bis dahin erschienenen jüdischen Jesusbiographien unterscheidet. Das mag zunächst einmal auch an seinem methodischen Zugang liegen: Hatte die frühe Jesusforschung sich zumeist an einer Gesamtschau der drei synoptischen Evangelien orientiert, und insbesondere Flusser dabei das Lukas- und das Matthäusevangelium gegenüber dem Markusevangelium präferiert, gründet Vermès sich explizit auf die in der gängigen Quellentheorie ursprünglichste Quellenschicht: „Das von Markus abgedeckte Grundevangelium“ (5). Damit rückten die Reden und Lehren Jesu, die sich vor allem in der „Q“-Tradition finden, automatisch in den Hintergrund, und die Taten Jesu in den Vordergrund.

Eine zweite methodische Vorentscheidung liegt darin, ausschließlich zeitgenössische jüdische Quellen, und nur wenige „frühe rabbinische Schriften“, zur Beleuchtung der historischen Situation Jesu heranzuziehen. Autoren wie Klausner und Flusser hatten dagegen dem rabbinischen Schrifttum deutlich mehr Relevanz eingeräumt, da es zwar zumeist aus sehr viel späterer Zeit stammt, aber doch nicht selten alte Überlieferungen bewahrt.

Beide methodischen Grundentscheidungen prägen die Darstellung von Vermès: Im Zentrum seines Interesses stehen für ihn nicht die Worte und Lehren Jesu, sondern vor allem seine Taten, insbesondere die Heilungen, Exorzismen und die Spiritualität Jesu. Und Vergleichs-

<sup>47</sup> G. Vermès, *Jesus the Jew: a Historian's Reading of the Gospels*. London: Collins 1973. Eine deutsche Ausgabe erschien unter dem Titel: *Jesus der Jude: Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1993. Als Anhang war darin auch ein zweites Buch von Vermès in deutscher Übersetzung beigefügt: *Jesus and the World of Judaism*, London: SCM Press 1983. Zitate im Folgenden beziehen sich auf die deutsche Ausgabe beider Bücher.

punkt sind nicht die großen rabbinischen Lehrer oder Überlieferungen, sondern die sogenannten „Männer der Tat“: Charismatische Persönlichkeiten im Galiläa der Zeitenwende, die weniger durch ihre Lehren, als vielmehr durch ihren intensiven Glauben, ihr frommes Leben und vor allem ihre Heilungen und Exorzismen Bekanntheit erlangten, insbesondere Chanina ben Dosa und Choni, der Kreiszieher. Vermès beschreibt sie als Vorläufer des jüdischen Chassidismus. Zwischen diesen frühen „Chassiden“ und der pharisäischen Bewegung habe jedoch eine deutliche Kluft bestanden, eine Kluft, die sich auch in den Konflikten zwischen Jesus und den Pharisäern widerspiegelt:

„Alle Fäden [...] laufen in dem einen Punkt zusammen, der Jesus einen Platz in der ehrwürdigen Gesellschaft der Frommen, der alten Chassidim, zuweist. [...] Jesus ist nicht den Pharisäern, Essenern, Zeloten oder Gnostikern zuzurechnen, sondern gibt sich als einer der heiligen Wundertäter Galiläas zu erkennen.“ (132)

Ungeachtet dessen legt Vermès aber, wie alle bisher erwähnten Autoren, Wert darauf, Jesus als gesetzestreuen Juden zu beschreiben: Kein Text der Evangelien erwähne einen Konflikt Jesu mit dem Gesetz, allenfalls mit „einigen nichtbiblischen Bräuchen“, die von einzelnen zeitgenössischen Lehrern vertreten wurden (14).

Den Hauptteil der Darstellung Vermès' bildet ein systematischer Durchgang durch die unterschiedlichen Hoheitstitel Jesu (Prophet, Herr, Messias, Menschensohn, Sohn Gottes), die mit großer exegetischer Sorgfalt und historischer Genauigkeit beleuchtet werden. Das Ergebnis der Untersuchung ist, dass Jesus sich selbst zwar als „Prophet“ (in der Tradition des Elia) und als „Herr“ (im Sinne einer menschlichen Respektperson) verstand, aber weder als „Messias“ (im damals üblichen Sinne), noch als „Menschensohn“ (in der Tradition von Daniel 7) oder als „Sohn Gottes“ (in einem metaphysischen Sinn). Schon zur Zeit Jesu seien diese Begriffe sehr unterschiedlich gefüllt worden, und in der christlichen Tradition sei dann ihr ursprünglicher Bedeutungsgehalt mehr und mehr missverstanden worden.

Vermès trennt also wesentlich deutlicher als Klausner und Flusser zwischen dem irdischen Jesus und dem späteren christlichen Glauben an ihn. Jesus selbst ist für Vermès „gerechter Mensch“, „Zaddik“,

„Helfer und Heiler“, „Lehrer und Führer“ (207). Das orthodoxe Christentum jedoch habe,

„unfähig oder unwillig, die historische Bedeutung der von den Evangelisten aufgezeichneten Worte zu erkennen und anzuerkennen, den Weg eines Lehrgebäudes [gewählt], auf der Basis einer willkürlichen Interpretation der Evangelienworte.“ (206)

#### 4.3. Jacob Neusner (\*1932)

Einen deutlicher konfrontativen Weg der jüdischen Auseinandersetzung mit Jesus beschreitet der amerikanische Judaist Jacob Neusner in seinem Buch „Ein Rabbi spricht mit Jesus“.<sup>48</sup> Neue Bekanntheit bekam das Buch in den letzten Jahren durch die Tatsache, dass Papst Benedikt XVI. sich Neusner als literarischen jüdischen Gesprächspartner für seine Jesusdarstellung auswählte.

Neusner wurde 1932 im amerikanischen Hartford (Connecticut) geboren. Er absolvierte eine formale Ausbildung zum Rabbiner am Jewish Theological Seminary und studierte zudem in Harvard, Oxford und Yale. Sein außergewöhnlich umfangreiches literarisches Werk konzentriert sich schwerpunktmäßig auf die Herausgabe, Übersetzung und Erforschung des rabbinischen Schrifttums. Ausgehend von Grundsätzen der traditionellen Formkritik beurteilt er dabei die historische Zuverlässigkeit rabbinischer Traditionen äußerst skeptisch und plädiert für eine rein textimmanente Lesart rabbinischer Quellen.

Diese historische Skepsis prägt auch Neusners Jesusdarstellung: Anders als die meisten seiner Vorgänger versucht er deshalb nicht, aus den synoptischen Evangelien ein historisch zuverlässiges Jesusbild zu erschließen, sondern setzt sich ausdrücklich nur mit der kanonischen Darstellung Jesu durch den Evangelisten Matthäus auseinander.<sup>49</sup>

Anhand verschiedener zentraler Kritikpunkte versucht Neusner deutlich zu machen, warum er als Jude Jesus nicht nur in manchen

<sup>48</sup> J. Neusner: Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog. Freiburg: Herder 2007 (Original: A Rabbi Talks with Jesus. Doubleday 1993). Seitenangaben im Folgenden verweisen auf die deutsche Ausgabe.

<sup>49</sup> Ebd., 11 und 163-168. Allerdings warnt Neusner auch davor, allzu deutlich zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „Christus des Glaubens“ zu unterscheiden (71-72).

Einzelfragen oder Randbereichen, sondern im Blick auf das Zentrum seiner Person und Lehre uneins ist. Diese Art der Kritik ist neu,<sup>50</sup> aber sie atmet eine erfrischende Aufrichtigkeit:

„Es ist unaufrichtig, Jesus einen Rang innerhalb des Judentums zu geben, der den Christen zu Recht gering und unangemessen erscheint. [...] Mit solchen Zugeständnissen weicht man dem Problem nur aus und verschleiert die eigentliche Ablehnung: Jesus kann alles gewesen sein, nur nicht das, was die Christen behaupten – nämlich Christus, Messias, inkarnierter Gott. [...] Mehrere Generationen jüdischer Apologeten haben den „Wundertäter aus Galiläa“ lauthals gepriesen und ihn in die Tradition des Elija und der chassidischen Rabbis des 18. Jahrhunderts und später eingeordnet. Andere Generationen verehrten Jesus als einen großen Rabbi. Solche Ausflüchte gegenüber dem christlichen Anspruch auf Wahrheit funktionieren nicht mehr. Die Christenheit glaubt nicht an einen galiläischen Wundertäter, auch verehren die Christen keinen Rabbi. Ich für meinen Teil will nicht ausweichen, will keine Zugeständnisse machen.“ (31)

Die Kritikpunkte, die Neusner an Jesus benennt, sind die Folgenden: Die Lehre Christi wende sich an einige wenige Nachfolger, die biblische Thora (sic!) aber immer an das ganze Volk Israel (53). Jesus löse die familiären und alltäglichen Bindungen zugunsten seiner persönlichen Bindung an seiner Person auf. Für die Thora aber seien gerade diese Bindungen „Grundbaustein der sozialen Ordnung“ (57). Im Zentrum der Sabbatkontroversen stehe nicht die vordergründige Frage, ob Jesus Gebote verletze oder nicht. Sondern es gehe auch hier darum, dass Jesus echte Sabbatruhe nur durch die persönliche Bindung an sich selbst verheisse: Die Torah jedoch rufe dazu auf, dass ganz Israel diese Ruhe aus eigener Kraft schaffe, um damit Gott selbst auf Erden nachzuahmen (87). Jesu Zusammenfassung der Thora im Doppelgebot der Liebe vernachlässige ein drittes, zentrales Gebot der

<sup>50</sup> Andere jüdische Autoren, die bereits vor Neusner eine Skepsis gegenüber der „Heimholung“ Jesu geäußert hatten und stattdessen eine jüdische Abgrenzung gegenüber Jesus betonten, sind u.a. S. Sandmel, *We Jews and Jesus*, New York 1965; E. L. Ehrlich, *Eine jüdische Auffassung von Jesus*, in: *Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum* (Hg. von W.P. Eckert und H.H. Henrix), Aachen 1976, 35-49.

Tora, ohne das die anderen nicht denkbar wären: „Seid heilig, denn ich bin heilig“ (Lev 19,1–2). Das Doppelgebot ziele also nicht, wie bei Jesus, auf eine individuelle Liebeshaltung des Einzelnen, sondern auf die gemeinschaftliche Identität eines Volkes (100). Jesus betone im Blick auf die pharisäischen Reinheitsgebote und die Verzehnung die innere Haltung gegenüber der äußeren Verrichtung. In der Thora sei jedoch gerade die Heiligkeit im Äußeren, in Raum, Zeit und Handlungen, zentral (145). Kurzum: Jesus steht nicht nur in Einzelheiten, sondern in seinem ganzen Grundansatz der Thora entgegen. Neusner fasst zusammen:

„Die Botschaft der Thora wendet sich stets an das ewige Israel, die Botschaft Jesu Christi dagegen stets an die Menschen in seiner Nachfolge. Die Thora zielt immer auf die Gemeinschaft und befasst sich mit der Bildung einer sozialen Ordnung. Der Jesus Christus aus dem Evangelium nach Matthäus redet dagegen von allem außer der sozialen Ordnung im Hier und Jetzt. Er spricht von sich und dem Kreis seiner Jünger und für die Zukunft vom himmlischen Königreich. Das gewöhnliche Alltagsleben, das zwischen dem einzelnen Menschen und dem zukünftigen Reich liegt, bleibt auf der Strecke. Und doch ist es gerade dieses gewöhnliche Alltagsleben, das Israel nach der Thora heiligen soll.“ (108)<sup>51</sup>

Und so formuliert er abschließend als Konsequenz: Juden und Christen haben nicht unterschiedliche Ansichten über dieselbe Sache, sondern sie sprechen unterschiedlich von unterschiedlichen Sachen: Diese vom Himmel, jene von der Erde. Diese von der Zukunft, jene vom Hier und Jetzt. Diese vom Einzelnen, jene vom Volk. Diese von Rettung, jene von Heiligung. Neusners fiktives Gespräch mit Jesus endet daher mit der Trennung der Wege: „So ging er seinen Weg und ich meinen.“ (162)

<sup>51</sup> Neusners Argumentation erinnert an die Kritik, die schon J. Klausner an Jesus geübt hatte: das Fehlen einer gesellschaftspolitischen und weltgestaltenden Dimension und damit eine Tendenz zu Spiritualisierung und apokalyptischer Weltflucht.

#### 4.4. Schalom Ben Chorin (1913-1999) und Pinchas Lapide (1922-1997)

Der begrenzte Umfang dieser Übersicht erlaubt es nicht, ausführlicher auf zwei weitere Autoren einzugehen, die insbesondere in Deutschland zu großer Bekanntheit gelangten, weil sie sich intensiv mit der Person Jesu beschäftigten und so einen wertvollen Beitrag zur jüdisch-christlichen Verständigung leisteten. Ich habe mich an dieser Stelle auf die drei Namen Flusser, Vermès und Neusner vor allem deshalb begrenzt, weil sie für drei unterschiedliche paradigmatische Zugänge stehen. Wollte man Ben Chorin und Lapide diesen Zugängen zuordnen, dann folgen sie beide im Grundsatz den Linien Flussers: Jesus ist in ihren Augen ein gesetzestreuer jüdischer Lehrer, der dem hillelitischen Pharisäismus und dem späteren rabbinischen Judentum nahe steht. Lapide geht dabei deutlich über Flusser hinaus, indem er Jesus selbst „natürlich“ als Pharisäer bezeichnet, zu dessen Botschaft schon das spätere paulinische Evangelium in „krassem Gegensatz“ stehe.<sup>52</sup> Und auch für Schalom Ben Chorin zählt Jesus zum Kreis der Pharisäer, allerdings ordnet er ihn keiner der großen Lehrrichtungen zu, sondern einer „inneren Opposition innerhalb dieser größten Gruppe“.<sup>53</sup> Im Blick auf die Bruchlinie zwischen Jesus und dem frühen Christentum geht Ben Chorin dagegen einen ganz anderen Weg als die meisten seiner Vorgänger: Für ihn ist nicht nur Jesus, sondern auch Paulus ein durch und durch gesetzestreuer Jude.<sup>54</sup> Damit nimmt er einen Ansatz vorweg, der in der neuesten jüdischen Jesus- und Paulusforschung vermehrt vertreten wird und die traditionell vertretene Dichotomie zwischen Jesus und Paulus in Frage stellt.

<sup>52</sup> P. Lapide, *Der Rabbi von Nazareth: Wandlungen des jüdischen Jesusbildes*. Trier: Spee Verlag 1974, 63 und 77. Grundlegend außerdem: P. Lapide/U. Luz, *Der Jude Jesus: Thesen eines Juden, Antworten eines Christen*. Zürich: Benzinger 1979.

<sup>53</sup> S. Ben Chorin, *Bruder Jesus: Der Nazarener in jüdischer Sicht*. München: Paul List Verlag 1967, 22. Außerdem ders., *Jesus im Judentum*. Wuppertal: Theologischer Verlag R. Brockhaus 1970.

<sup>54</sup> S. Ben Chorin, *Paulus: Der Völkerapostel in jüdischer Sicht*. München: Paul List Verlag 1970.

## 5. Ausblicke

Ein Blick auf aktuelle jüdische Beiträge zur Jesusfrage zeigt eine Tendenz zur Normalisierung, Differenzierung und Pragmatisierung: Längst vorbei ist die Zeit, in der jüdische Darstellungen von Jesus für Protest oder Empörung sorgten, sei es wie bei Geiger und Graetz von christlicher Seite, oder, wie bei Klausner, von jüdischer Seite. Auch ist inzwischen hinlänglich deutlich, dass es „die“ jüdische Sicht auf Jesus nicht geben kann und je geben wird. Im Gegenteil, der Blick auf die wichtigsten vertretenen Modelle zeigt, dass die Wege eher auseinanderlaufen. Diese Differenzierung macht aber zugleich deutlich, dass die exegetische und historische Diskussion über Einzelfragen der Evangelienauslegung letztlich noch aussteht. Insbesondere die Bezugsetzung von Halacha und Ethik, von Individuum und Volk, von Gegenwart und Zukunft, von Weltverneinung und Weltgestaltung in der Lehre Jesu wird hier in Zukunft noch genauer zu untersuchen sein. Jüdische Deutungen in diesen Fragen gehen hier ebenso weit auseinander wie christliche, und es lässt sich auch hier verständlicherweise nicht vermeiden, dass das erkenntnisleitende Interesse allzu oft die Ergebnisse der Einzelexegese schon vorwegnimmt.

Es zeichnet sich allerdings eine Tendenz ab, dass jüdische Forscher sich heute selbstverständlicher und unspektakulärer an der Diskussion über exegetische Einzelfragen beteiligen als noch vor einigen Jahrzehnten. Es ist stiller geworden um die großen jüdischen Entwürfe eines Jesusbilds, stattdessen gehören wertvolle Einzelbeiträge zu wichtigen Detailfragen heute zur Tagesordnung. In der wissenschaftlichen Diskussion und Kooperation wird es zunehmend unwichtiger, ob ein Autor eine „jüdische“ oder eine „christliche“ Sicht auf das zu bearbeitende Problem repräsentiert, im Zentrum steht vielmehr das gemeinsame Interesse an der historischen oder exegetischen Frage.<sup>55</sup>

Eher pragmatisch orientiert ist auch der Ansatz der amerikanischen Autorin Amy-Jill Levine, die als orthodoxe Jüdin einen Lehrstuhl für

<sup>55</sup> Ich nenne hier nur exemplarisch, aus dem unmittelbaren Umfeld meines persönlichen Interesses, die Beiträge von Yair Furstenberg (Jerusalem) und Noam Vered (Tel Aviv) zu Fragen der Reinheit, Serge Ruzer (Jerusalem) zur Beziehung von Ethik und Halacha, Mark Nanos (Lawrence/Kansas) zur Frage der Kontinuität zwischen Jesus und Paulus. Viele andere aktuelle Beispiele wären zu nennen.

Neues Testament an der Vanderbilt University innehat: Ihr Buch „The Misunderstood Jew“ verzichtet auf eine eigene, konsistente Darstellung der Person und Botschaft Jesu und konzentriert sich stattdessen darauf, verbreitete christliche Missverständnisse über Jesus zu benennen und exegetisch zu hinterfragen.<sup>56</sup> Levine begründet dies mit der Beobachtung, dass die christlich-jüdischen Beziehungen sich zwar in entsprechenden Fachkreisen, und auch in kirchlichen Erklärungen und Dokumenten, seit Jahrzehnten normalisiert hätten, dass aber die christliche Lehre und Verkündigung bisher nur wenige Impulse aus dieser fruchtbaren Begegnung tatsächlich verinnerlicht habe.

Der gleichen Motivation entspringt auch eine kürzlich erschienene, von Levine herausgegebene breit angelegte kommentierte Ausgabe des Neuen Testaments aus der Hand jüdischer Autoren, die den christlichen Leser nicht nur mit umfangreichen Randnotizen zu einzelnen Bibeltexten, sondern auch mit einer Fülle von thematischen Essays und Grundsatzartikeln zum jüdischen Kontext des Neuen Testaments versorgt.<sup>57</sup>

## 6. Lernfelder

Nach Durchsicht einiger exemplarischer Beispiele jüdischer Jesusforschung zeichnen sich Selbstverständlichkeiten und auch offene Fragen für die zukünftige Forschung ab. Zu den Selbstverständlichkeiten gehört zunächst einmal die Einsicht, dass Jesus ein Jude war und nach eigenem Verständnis auch ein solcher blieb. Auch dann, wenn man, wie Neusner, der Meinung ist, dass Jesus sich in der Fremdwahrnehmung deutlich von dem unterschied, was im damaligen Kontext „jüdisch“ genannt werden konnte. Die noch im 19. Jahrhundert verbreitete Grundannahme, dass Jesus das Judentum programmatisch überwinden wollte, wird heute kaum noch zu halten sein. Selbstverständlich ist auch die Einsicht, dass in vielen Detailfragen

<sup>56</sup> A. J. Levine, *The Misunderstood Jew: the Church and the scandal of the Jewish Jesus*. New York: Harper Collins, 2006.

<sup>57</sup> A. J. Levine / M. Z. Brettler, *The Jewish annotated New Testament: New Revised Standard Version Bible translation*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2011.

selbst unter jüdischen Forschern noch Uneinigkeit besteht, und dass es ein einheitliches „jüdisches Jesusbild“ ebenso wenig geben kann wie ein christliches. Selbstverständlich ist schließlich auch die Einsicht, dass viele Erkenntnisse über den jüdischen Kontext des Neuen Testaments zwar in der Fachwelt inzwischen Allgemeingut sind, aber auf der Ebene kirchlicher (und insbesondere freikirchlicher) Verkündigung noch nicht wirklich verinnerlicht sind.

Welche Aufgaben oder Herausforderungen stellen sich aber für die christliche Theologie angesichts der hier geschilderten jüdischen Jesusdarstellungen? Ich möchte abschließend drei Bereiche benennen:

### 6.1. Die Zentralität der christologischen Frage

Bei aller Verschiedenheit der hier geschilderten Jesusbilder muss auffallen, dass alle jüdischen Autoren sich darin einig waren, Jesus in seiner Lehre und Botschaft als gesetzestreuen Juden darzustellen. Varianzen existieren zwar im Blick auf die Liberalität oder Orthodoxie seiner Gesetzestreue (vgl. Geiger vs. Flusser) und im Blick auf die Übereinstimmung seiner Gesetzesauslegung mit dem jüdischen „Mainstream“ (vgl. Graetz vs. Neusner). Insgesamt aber kann keiner der Autoren, abgesehen von Neusner, einen echten, theologisch gegründeten, Grundkonflikt Jesu mit dem jüdischen Gesetz erkennen. Blickt man jedoch in aktuelle Lehrbücher zur neutestamentlichen Theologie, dann wird gerade hier, in der Stellung Jesu zum Gesetz, immer noch ein solcher paradigmatischer Grundkonflikt angenommen, der Jesus theologisch vom Judentum trenne: Jesus habe, entweder durch Spiritualisierung oder durch Radikalisierung, nicht nur Einzelfragen der halachischen Praxis oder der ethischen Intention kritisiert, sondern das jüdische Gesetzssystem als solches grundsätzlich in Frage gestellt.

In diesem Punkt unterscheidet sich die Wahrnehmung christlicher Theologen offenbar immer noch sehr von der ihrer jüdischen Kollegen. Zu fragen wäre: Grundet sich diese unterschiedliche Wahrnehmung auf exegetische Differenzen, auf historische Evidenz oder auf a priori zugrundeliegende theologische Vorentscheidungen?

Jüdische Autoren vermögen offensichtlich die Bruchlinie zwischen Judentum und Christentum nicht am gleichen Punkt zu sehen wie ihre christlichen Kollegen. Fast einheitlich benennen sie stattdessen andere

Punkte als das entscheidend Trennende: Den Glauben an Inkarnation, Messianität, Auferstehung und Wiederkunft Jesu. Vielleicht sollte diese überraschende Einstimmigkeit inmitten der Vielfalt christliche Theologen zum Nachdenken bewegen: Im Gefolge Martin Luthers, dann aber vor allem im Zuge der Aufklärung, hat sich das christliche Jesusbild mehr und mehr von der Einzigartigkeit der *Person* Jesu hin zur Einzigartigkeit seiner *Botschaft* verschoben, deren Mitte man in einem veränderten Gottesbild, in einer neuen Qualität der Gottesbeziehung, in einer menschenfreundlicheren Rechtfertigungslehre, einer radikaleren Ethik oder einem veränderten Sündenbegriff zu erkennen meinte. Was dagegen immer mehr in den Hintergrund trat, waren die klassischen Topoi altkirchlicher Christologie. Diese waren für Martin Luther noch fraglos vorausgesetzt, in der modernen christlichen Jesusforschung sind sie jedoch völlig in den Hintergrund getreten.

Die Auseinandersetzung mit der jüdischen Jesusforschung, will man sie nicht pauschal als irrig abtun, hat jedoch eines gezeigt: Christliche Theologie kann ihr Proprium nicht länger allein in einer angenommenen Originalität der Lehre Jesu (unabhängig von seiner Person) suchen. Stattdessen muss sie sich den christologischen Kernfragen und ihrer neutestamentlichen Berechtigung wieder neu zuwenden: Der Weg dahin führt unter anderem über die Frage nach dem messianischen Selbstbewusstsein Jesu,<sup>58</sup> die Frage nach der historischen Relevanz des johanneischen Schrifttums,<sup>59</sup> die Frage nach der

alttestamentlichen und frühjüdischen Verwurzelung der neutestamentlichen „hohen“ Christologie<sup>60</sup> sowie die Frage nach der „impliziten“ Christologie der Synoptiker.<sup>61</sup>

Weder die in der jüdischen Jesusforschung fast ubiquitäre Trennung zwischen dem „jüdischen Jesus“ und der „nichtjüdischen Christologie“ der frühen Kirche, noch die christliche Berufung auf eine Unabhängigkeit des kerygmatischen Christus vom historischen Jesus können auf Dauer befriedigen. Die alte Kirche jedenfalls verstand ihre „hohe Christologie“ nicht als „unjüdisch“, sondern im Gegenteil als konsequente Fortsetzung des biblischen, und damit jüdischen Gottesglaubens und seiner inhärenten messianischen Erwartung. Nach altkirchlicher Überzeugung ist selbst das trinitarische Dogma keine Abkehr vom jüdischen Monotheismus, sondern gerade dessen ausdrückliche Bestätigung – in Abwehr einer griechisch-römischen Missdeutung des Christusglaubens im Sinne einer Apotheose des Menschen Jesus. Wäre das trinitarische Dogma in der Tat, wie jüdische Gesprächspartner es für selbstverständlich nehmen, eine Abkehr vom Monotheismus, dann wäre es nicht nur un-jüdisch, sondern auch unchristlich. Es wird also eine künftige Aufgabe neutestamentlicher Theologie sein, nicht nur den „historischen Jesus“, sondern auch den „kerygmatischen Christus“ historisch plausibel als legitime Ausdrucksmöglichkeit jüdischen Glaubens zu verstehen und zu erklären.

## 6.2. Jesus und Paulus

Die Frage nach der Vereinbarkeit von „jüdischem Jesus“ und „kerygmatischem Christus“ wird sich auch um ein verändertes Verständnis von Paulus in seinem jüdischen Kontext bemühen müssen. Fast unhinterfragt bleibt in den jüdischen Jesusdarstellungen die Annahme, dass Paulus nicht nur mit seinem Glauben an Auferstehung und Wiederkunft Jesu, sondern auch mit seiner Botschaft vom

---

verschiedene Aspekte eines „New Quest for John“ zusammen (318-319): Die Aufnahme targumischer Traditionen, die inhaltliche und begriffliche Nähe zu den Qumran-Texten, linguistische Hinweise auf einen hebräischen oder aramäischen Sprachhintergrund, Vertrautheit mit dem hebräischen Text des AT und damit verbundenen Auslegungstraditionen, Kenntnis jüdischer Festpraxis und der Topographie Jerusalems.

<sup>60</sup> Vgl. dazu den Beitrag von U. Rechberger im vorliegenden Band.

<sup>61</sup> Vgl. dazu den Beitrag von A. D. Baum im vorliegenden Band.

---

<sup>58</sup> Dieses wird von einigen jüdischen Autoren (Geiger, Klausner, Flusser, Vermès) fraglos eingeräumt, aber entweder als Irrtum Jesu oder als spezifisch jesuanische Umdeutung des jüdischen Messiasbegriffs erklärt.

<sup>59</sup> Diese wird fast durchgängig von den hier besprochenen jüdischen Autoren, wie auch sonst in der historischen Jesusforschung, aus methodischen Gründen unberücksichtigt gelassen. Demgegenüber steht aber die, gerade aus der Erforschung der Qumran-Texte gewonnene Erkenntnis, dass gerade das johanneische Schrifttum dem Judentum des ersten Jahrhunderts weit näher stand als man noch in der Mitte des vorigen Jahrhunderts angenommen hatte. James Charlesworth nennt das Johannesevangelium sogar das „jüdischste aller Evangelien“ (J. Charlesworth, *John and the Dead Sea Scrolls*, New York: Crossroads 1990, xv); außerdem M. L. Coloe, T. Thatcher: *John, Qumran, and the Dead Sea Scrolls: Sixty Years of Discovery and Debate*, Atlanta: SBL 2011; R. Riesner, „John 1:14 and ‘the Disciple whom Jesus loved’“, in: L. Daniel Chrupcala (ed.), *Rediscovering John: Essays on the Fourth Gospel in Honour of Frédéric Manns* (SBF.An 80; Jerusalem: Edizioni Terra Santa 2013, 303-336. Riesner trägt aus einer Reihe neuerer Arbeiten zu Johannes

„gesetzesfreien Evangelium“ den Rahmen des Judentums verlassen habe. Fast unweigerlich scheint die „Heimholung Jesu“ ins Judentum also mit einer Entfremdung Jesu von seinen christlichen Nachfolgern, insbesondere aber Paulus, einher zu gehen. Diesen Weg hatte bekanntlich schon Wellhausen beschritten, und die meisten jüdischen Jesusdarstellungen folgen ihm darin.

Eine christliche Theologie muss sich jedoch die Frage stellen, ob dies wirklich die einzig mögliche Deutung der neutestamentlichen Texte ist. Neuere Ansätze in der Paulusforschung, vor allem solche von jüdischen Exegeten wie Mark Nanos, Pamela Eisenbaum, John Gager und anderen, weisen hier in eine andere Richtung: In den Linien des bereits früher von Schalom Ben Chorin beschrittenen Weges wird Paulus hier, ebenso wie Jesus, als selbstverständlich gesetzestreu Jude verstanden, dessen Botschaft von der „Freiheit vom Gesetz“ ausschließlich den Heiden galt: Während diese im „alten Zeitalter“ nur über den Weg der Konversion und Beschneidung Mitglieder des Gottesvolkes und Teilhaber am Bund Gottes werden konnten, ist für sie jetzt, in der messianischen Zeit, der Weg zum Gott Israels auch ohne Übertritt zum Judentum möglich. Diese Überzeugung sei durchaus nicht unjüdisch, sondern solide in biblischen und frühjüdischen Endzeiterwartungen verwurzelt. Neu sei lediglich die Botschaft, dass die erwartete messianische Zeit jetzt, in der Auferstehung Jesu, tatsächlich angebrochen sei. Die Bruchlinie verlaufe demnach also nicht zwischen einem jüdischen Jesus und einem nichtjüdischen Paulus, sondern zwischen solchen Juden, die an den Anbruch der messianischen Zeit glaubten (wie Paulus und die ersten Christen), und solchen, die dies nicht taten. Auch hier würde diese Neubewertung des Paulus wieder zu einer Konzentration auf die christologische Kernfrage führen: Nicht die Frage der Gültigkeit des Gesetzes steht dann zwischen Christen und Juden, sondern erneut die Frage nach der Messianität Jesu.

### 6.3. Messianische Demut

Der wichtigste Grund für die Ablehnung der Messianität Jesu wird in den vorgestellten Jesusdarstellungen ebenfalls fast einheitlich benannt: es ist die offensichtliche Unerlöstheit der Welt, die mit dem jüdischen Messiasbegriff unvereinbar ist.

Die christliche Antwort auf diesen Einwand ist in der Vergangenheit oft zu vorschnell und vordergründig gegeben worden: Das Judentum habe auf eine sichtbare Erlösung der Welt gehofft, aber Jesus habe diese Erwartung korrigiert und stattdessen eine unsichtbare Erlösung des Einzelnen von seinen Sünden gebracht. Ein ehrlicher Blick ins Alte und ins Neue Testament zeigt jedoch, dass diese Antwort nicht ausreicht. In der Tat hat die Ankündigung der messianischen Erlösung im Alten Testament nicht nur individuelle, sondern auch soziale und sogar kosmische Dimensionen. Diese Perspektive ändert sich auch nicht im Neuen Testament. Das Neue Testament hat die Hoffnung auf eine baldige endgültige und sichtbare Erlösung der Welt nicht aufgegeben, sondern hält daran gegen allen Anschein fest. Das Kommen des Messias ist auch in der christlichen Tradition kein rein vergangenes Ereignis. Die endgültige Erlösung bleibt im Neuen Testament, ebenso wie im Judentum, eine noch unerfüllte Zukunftshoffnung. Verbunden ist sie mit der Erwartung der Wiederkunft Jesu. Ohne Zweifel war diese Erwartung in den ersten Jahrzehnten und Jahrhunderten der Kirchengeschichte brennender als heute. Dennoch hört das Christentum auf, christlich zu sein, wenn es diese Erwartung aufgibt und stattdessen nur noch auf das bereits erfolgte Kommen des Messias und die vermeintlich bereits geschehene Erlösung verweist.

Als Christen sollten wir daher weder überheblich noch belehrend auf diese Anfrage unserer jüdischen Gesprächspartner reagieren, sondern ihre tiefe Berechtigung ehrlich einräumen. In der Tat ist die Unerlöstheit der Welt ein brennendes Problem für unseren Glauben an die Messianität Jesu. Dieses Brennen verspürten die ersten Jünger Jesu ebenso wie Paulus. Wenn wir es heute nicht mehr verspüren, sondern uns mit der Welt zufriedengeben, wie sie ist, dann ist uns etwas verloren gegangen, was für den Glauben an Jesus konstitutiv ist. Und dann sollten wir uns demütig von unseren jüdischen Gesprächspartnern daran erinnern lassen, dass die endgültige Vollendung der messianischen Wirklichkeit, auch nach neutestamentlichem Zeugnis, in der Tat noch aussteht. Nicht „Jesus ist kommen!“ ist der vorletzte Satz unserer Bibel. Sondern: „Amen. Ja, komm, Herr Jesus!“