

Einleitung

1 Thema und Aufbau

Audiat et altera pars¹ – es braucht eine zweite Perspektive – eine jüdische Sicht!

Der aus Luzern stammende katholische Theologe Hans Urs von Balthasar (1905–1988) stellt sich 1958 in einer kleinen Schrift mit dem bedeutungsvollen Titel »Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum« folgende Frage:

[Haben Christinnen und] Christen seit den Tagen Pauli je, in den zweitausend Jahren räumlich-zeitlicher Koexistenz mit dem Volk der Juden, sich von diesem her angeredet und in ihrem Christsein betroffen gefühlt [...]. Ob irgendwo auch nur von fern so etwas wie eine dialogische Situation zwischen beiden ›Völkern‹ bestand, die von den Christen her mehr voraussetzte als einen Willen, den blinden und verstockten Bruder aufzuklären und ihm auf den rechten Weg zu helfen: nämlich die Erwartung, vom lebendigen Juden etwas Lebendiges, nicht nur durch den Buchstaben der Schrift Vermitteltes, etwas von lebendigen Stimmen nicht zu Trennendes, etwas Heilsames, vielleicht höchst Notwendiges zu vernehmen.²

Die dialogische Situation zwischen Christen und Juden würde sich, wenn man von Balthasars Gedanken weiter ausführt, allein schon aus dem Judesein Jesu rechtfertigen lassen. Doch statt eines Dialoges hat in der Beziehung der beiden Religionen bzw. der beiden »Völker« über Jahrhunderte hinweg der einseitige Weg der Diffamierung des Judentums durch das Christentum überwogen. Das hat sich jedoch im Verlaufe des 20. Jahrhunderts einschneidend geändert. Im vorliegenden Band wird konkret das Christsein durch das Judesein Jesu angesprochen und seine jüdische Identität vom Anderen her christlich wahrgenommen. Dialogisch ist hier das Gegenteil von dem, was Balthasar mit dem »rechten Weg« benennt. Es geht darum, die Wahrnehmungen Jesu von jüdischer Seite aufzunehmen und womöglich in die eigene christliche Rede von Jesus Christus zu integrieren. Dialogisch ist nicht mit missionarisch zu verwechseln, auch wenn beide Formen der Rede bedürfen, aber eine je andere Zielrichtung verfolgen. Es geht hier um das Judesein Jesu

1 Der lateinische Wortlaut für »Gehört werde auch die andere Seite« ist ein römischer Rechtsgrundsatz. Ein richterliches Urteil erfolgt erst, nachdem alle Beteiligten eines Prozesses angehört (auditur) wurden.

2 BALTHASAR, Hans Urs von, *Einsame Zwiesprache: Martin Buber und das Christentum*, Einsiedeln/Freiburg ²1993, 15.

in der Wechselrede, die auf ein Hören des Anderen angewiesen ist.³ Zwar gibt es, politisch gesprochen, »ein Recht auf eigene Meinung, aber nicht auf eigene Fakten«⁴. Übertragen auf die Untersuchung dieser Arbeit werden christliche Perspektiven auf Jesus von Nazareth durch jüdische Jesusbilder erweitert. So wie jedes Urteil, jede Recherche, jeder Beitrag sonst auch ein Recht auf eine zweite Sicht hat, und es manchmal eine dritte oder weitere Einschätzung benötigt, um etwas oder jemanden klarer und differenzierter zu verstehen, so braucht es, um Jesus von Nazareth besser zu verstehen, eine jüdische Sicht auf ihn. Im christlichen Glauben ist dies nicht selbstverständlich, wenngleich auch historisch wie theologisch geboten.

Vorverbal beginnt der Dialog in der Verantwortung füreinander. Hierfür sei auf den jüdischen Traktat Mischna Sanhedrin 4,5 verwiesen. Jüdischer- und christlicherseits ist der erste geschaffene Mensch in der Bibel kein Israelit, sondern ein Mensch (vgl. Gen 1,27). Eine jüdische Tradition erklärt, warum nur ein einzelner Mensch und keine Menschengruppe von Gott geschaffen wurde und zwar »um des Friedens der Geschöpfe willen, damit nicht ein Mensch zu seinem Mitmenschen sage: ›Mein Vater ist Größer als dein Vater.«⁵ Biblisch steht hier das Antlitz des einzelnen Menschen als Gottes Abbild im Vordergrund. Damit erhält der Mensch eine Einzigartigkeit und Würde, die ihm niemand absprechen kann.⁶ Diese universal-theologische Deutung gebietet einen humanen Umgang mit allen Menschen. Ein zweiter Argumentationsgang aus derselben Quelle stützt diese Deutung: Gott schuf am Anfang nur einen einzelnen Menschen »um zu lehren, dass es jedem, der das Leben einer Person vernichtet, angelastet wird, als hätte er eine ganze Welt vernichtet, und dass es jedem, der das Leben einer Person erhält, es angerechnet wird als hätte er eine ganze Welt erhalten.«⁷

Zurück zum Dialog: Jesu Judesein steht in unterschiedlicher Weise – historisch und theologisch – im Zentrum dieser Arbeit. Sie nimmt verschiedene jüdische Standpunkte in den Blick, um eine verengte christliche Sicht einzuholen, die die jüdische Identität des neutestamentlich überlieferten Jesus missachtete oder zurückwies. Die Arbeit geht darüber hinaus der Frage nach, welche Bedeutung die

3 Siehe den Kernsatz der humboldtschen dialogischen Sprachphilosophie: »Alles Sprechen ruht auf der Wechselrede, in der, auch unter Mehreren, der Redende die Angeredeten immer sich als Einheit gegenüberstellt.« HUMBOLDT, Wilhelm von, Ueber den Dualis: VI, 25, Bd. 3, in: HUMBOLDT, Wilhelm von, Werke in fünf Bänden, hg. v. Andreas Flintner/Klaus Giel, Darmstadt 42002, 136.

4 Abgeleitet vom Originalzitat: »Every man has the right to an opinion but no man has a right to be wrong in his facts. Nor, above all, to persist in errors as to facts.« BARUCH, Bernard, Lie Hints He May Enter Atomic Control Dispute, in: Toledo Blade 111 (9.10.1946), in: https://news.google.com/newspapers?id=AgokAAAAIBAJ&sjid=y_8DAAAAIBAJ&pg=5118,1400057&dq=wrong-in-his-facts&hl=en (Abruf: 12.6.2022), 2.

5 mSan 4,5.

6 Vgl. WENGST, Klaus, Christsein mit Tora und Evangelium: Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels, Stuttgart 2014, 24. Der Gedanke zu mSan 4,5 stammt hier von Wengst.

7 mSan 4,5.

jüdische Identität Jesu für die systematisch-theologische Reflexion über Christus austrägt. Deshalb trägt die Arbeit den Titel »Jesus Christus und sein Judesein.« Der Untertitel der Arbeit »Antijudaismus, jüdische Jesusforschung und eine dialogische Christologie« verweist auf die einzelnen Schwerpunkte, mit denen sie sich auseinandersetzt. Jesu Judesein wurde über die Jahrhunderte im Juden- und Christentum unterschiedlich beurteilt, wobei der christliche Antijudaismus auf beiden Seiten die Deutung Jesu überschattete. Im Zuge der sich entwickelnden historisch-kritischen Methode konnte in der Aufklärungszeit aber, trotz einer antijüdischen Grundhaltung, ein christliches Jesusbild entworfen werden, das von christlichen und jüdischen Forschern gleichermaßen hinsichtlich des Juden Jesu hinterfragt wurde. Problematisch ist jedoch mit Blick auf die historisch-kritische Forschung, die Jesus in seinem Judesein darstellte, dass dennoch im 19. und 20. Jahrhundert – wie die Hinführung dieser Arbeit zeigt – ein nicht-jüdisches, ja sogar ein abstruses arisches Jesusbild entstehen konnte, das nicht zuletzt von Theologen und Kirchen mitkonstruiert wurde. Möglich war dies nur durch eine antijüdische Grundhaltung, die die Christenheit selbst mitverursacht hatte. Die vor gut 200 Jahren einsetzende jüdische Erforschung der Gestalt Jesu mit historisch-kritischen Mitteln wurde von christlicher Seite marginalisiert – anders hingegen die Klassiker der jüdischen Jesusforschung des 20. Jahrhunderts (Joseph Klausner, Schalom Ben-Chorin und David Flusser), die sich durch einen religiösen und gesellschaftlichen Wandel einer breiten Öffentlichkeit erfreuen und in dieser Arbeit eingehend vorgestellt werden.

Die Erforschung eines historischen Jesus aus jüdischer Sicht brachte die Kirchen und ihre Theologien ab dem 19. Jahrhundert in Erklärungsnot, da sie ihre Deutungshoheit in der Christologie, der »ureigensten Domäne der christlichen Theologie, der Interpretation der Gestalt Jesu«⁸, zu verlieren fürchteten. Hier zeigt sich deutlich, dass der historische Jesus und seine theologische Deutung auf einer erkenntnistheoretischen Ebene zusammenhängen. Zwar kann die Theologie, wie im Besonderen die Christologie, nicht auf geschichtliche Umstände reduziert werden, aber umgekehrt darf sich die Theologie nicht von der Geschichte, speziell der Geschichte Israels, über ein philosophisches Sprungbrett lösen. Das allgemeine Zusammenspiel von Theologie und Geschichte wird vorzüglich im kirchengeschichtlichen Forschungsfeld bearbeitet. Doch auch für die systematische Theologie ist eine Verortung einzelner Christologien im raumzeitlichen Koordinatenfeld ihrer Entstehung zu beachten. Die Historikerin Paula Fredriksen bringt auf den Punkt, wohin eine Christologie ohne Betrachtung des Menschseins Jesu, sprich seiner historischen Existenz, neigt: »A Christ without human flesh heralded a Christianity without Judaism.«⁹ Markionis-

8 HOMOLKA, Walter, Jesus der Jude: Die jüdische Leben-Jesu-Forschung von Abraham Geiger bis Ernst Ludwig Ehrlich, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 60/1 (2008), 63–72, hier: 65.

9 FREDRIKSEN, Paula, Augustine and the Jews: A Christian defense of Jews and Judaism, New York 2008, 57.

mus¹⁰ und Dokerismus¹¹ sind Beispiele kirchlich verurteilter Theologien, in denen ein von der Leiblichkeit getrennter Jesus Christus als antijüdische Antwort auf christologische Fragen diente.¹² Zum Menschsein Jesu gehört aber auch sein Jüdissein und darauf wird die jüdische Jesusforschung ab der Aufklärung insistieren. Im Zuge der Aufklärung wurde die Christologie erstmals herausgefordert, Jesus in der konkreten Geschichte zu verorten und ihn nicht nur als historische Person zu verstehen, sondern ihn auch in seiner jüdischen Identität zu berücksichtigen. Diese Herausforderung wäre eine Chance gewesen, doch sie wurde – damals zumindest – nicht genutzt.

Zur Geschichte von Kirchen und Theologien gehört, dass sich eine wirkliche christologische Reflexion über Jesus Christus und sein Jüdissein erst nach der Shoah einstellte. Ein bekannter provokanter und zugleich beunruhigender Satz dazu stammt von Elie Wiesel (1928–2016): »Der nachdenkliche Christ weiß, dass in Auschwitz nicht das jüdische Volk gestorben ist, sondern das Christentum.«¹³ Dieser fundamentalen Kritik mussten sich Kirchen und Theologien nach der Shoah stellen. Erst langsam wurde ihnen dabei bewusst, dass die von ihnen seit Jahrhunderten ausgehende Judenfeindschaft dem modernen Antisemitismus den Weg gebahnt hatte. Aus dieser Mitschuld ergibt sich, dass »eine radikale Selbstreflexion und Selbstinfragestellung vonnöten [bleibt], die eine ebenso radikale Umkehr bewirkt.«¹⁴

Die christliche Selbstreflexion setzte nach der Shoah maßgeblich auf dem Weg über den Dialog mit dem Judentum ein. Sie wurde von jüdischen Protagonisten angestoßen und kontinuierlich vorangetrieben. Dafür steht u. a. die *International Conference of Chris-*

10 Der dualistische Markionismus lehnte im 2. Jahrhundert in den Auseinandersetzungen um den christlichen Kanon – also den Umfang, Inhalt und die Bedeutung der Heiligen Schrift der Christen – alle Bücher der Juden ab, die vom materialistischen Schöpfergott (Demiurg) zeugten, und stellte diesem den »höheren« Erlösergott, der Geist und Seele schuf, entgegen. Diese »Entjudaisierung« der christlichen Bibel traf dabei nicht nur die Schriften, die wir heute unter dem Begriff »Altes Testament« zusammenfassen. Vielmehr wurden auch die Schriften, die wir heute zum Neuen Testament zählen, von Markion »entjudaisiert«. Sein Kanon umfasste abschließend eine von jüdischen Einflüssen bereinigtes Lukasevangelium (in dem z. B. die Erzählung von Jesus im Tempel fehlt) sowie (ebenfalls bereinigte) Briefe des Apostels Paulus, der in der Interpretation Markions gegen jüdische Einflüsse in der Lehre Jesu gekämpft hatte. Vgl. EBNER, Martin/SCHREIBER, Stefan (Hgg.), *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart 2019 (= Kohlhammer-Studienbücher Theologie 6), 27–30; 47f. – Im Ergebnis vergisst der Markionismus an entscheidender Stelle, dass Christus nur vom Judentum und der Tradition Israels her verstehbar wird. Vgl. NIRENBERG, David, *Anti-Judaismus = Anti-Judaism: The Western Tradition: Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, Aus dem Englischen von Martin Richter, München 2015 (engl. 2013), 109.

11 Der Dokerismus zeichnet sich durch eine negative Haltung gegenüber der Leiblichkeit Jesu aus. Er ist eine Theologie/Christologie, die Christus nur einen Scheinleib zugesteht sowie das Judentum als eine diesseitige, vom »Fleisch« und nicht vom »Geist« bestimmte Religion abwertet. Vgl. FREDRIKSEN, *Augustine and the Jews*, 57.

12 Siehe dazu das Unterkapitel »Antijüdische Lösungen für christologische Fragen«, in: NIRENBERG, *Anti-Judaismus*, 107–116.

13 WIESEL, Elie, zit. nach: BOSCHKI, Reinhold, Elie Wiesel: Ein Leben gegen das Vergessen, *Erinnerungen eines Weggefährten*, Ostfildern 2018, 131.

14 BOSCHKI, Reinhold, Elie Wiesel, 130.

tians and Jews, die im Jahre 1947 im Schweizer Seelisberg stattfand und die den Beginn einer Korrektur im gegenseitigen Verstehensprozess von Juden- und Christentum einleitete. Die Konferenz vereinte jüdische und christliche Ansätze im Kampf gegen den Antisemitismus, der sich auf verzerrte Bilder und eingebrannte Stereotypen jüdischer Menschen, jüdischer Religion und jüdischer Kultur stützte. Im Grußwort an die Konferenzteilnehmenden schrieb Jaques Maritain (1881–1973), französischer Botschafter am Heiligen Stuhl: »Solange die Welt, die sich christlicher Kultur rühmt, nicht vom Antisemitismus geheilt ist, schleppt sie eine Sünde nach [...]«¹⁵. In christlichen Kreisen gab es aber nur selten ein Bewusstsein, dass der Antisemitismus mit der christlichen Lehre nicht vereinbar war, zu sehr war diese vom Antijudaismus geprägt worden.

Dem französischen Historiker und Antisemitismusforscher Jules Isaac (1877–1963) im Besonderen gelang es, in Seelisberg eine verfremdende, weil einseitige Sicht des Judentums auf christlicher Seite aufzubrechen und gemeinsam mit den protestantischen und katholischen Konferenzteilnehmenden eine neue Sichtweise auf das Christentum und mit ihm auch auf das Judentum zu eröffnen. Diese vor allem historisch-korrektive Sichtweise auf die Theologie fand ihren Niederschlag in den dort verabschiedeten »Zehn Thesen von Seelisberg« (1947).¹⁶ Diese »Zehn Thesen« erinnern an eine in Theorie und Praxis christlicher Religiosität verankerte Bringschuld, die sich aus jener schlichten Wahrheit ergibt, dass Jesus – wie dies in der zweiten Seelisberg-These hervorgehoben wird – eben Jude war. Ob die christlich motivierte Judenfeindschaft als (christlicher) Antijudaismus oder als christlicher Antisemitismus bezeichnet wird, war für Jules Isaac nebensächlich.¹⁷ Es ging ihm darum, die Ursache zu finden, um so den christlichen Judenhass in seinem Ursprung zu bekämpfen.

15 INTERNATIONALER RAT VON CHRISTEN UND JUDEN (Hg.), *Der Antisemitismus: Ergebnisse einer internationalen Konferenz von Christen und Juden (Seelisberg, Schweiz, 1947)*, Genf 1947, 13.

16 Der Wortlaut der Thesen ist im Anhang nachzulesen.

17 Wo zwischen Antijudaismus und Antisemitismus unterschieden wird, wird der Begriff Antijudaismus stets auf die Religion bezogen oder religiös motiviert verstanden. Antijüdische Haltungen richten sich gegen die jüdische Religion und ihre Vertreterinnen und Vertreter. Der Begriff Antijudaismus wird vorzugsweise für eine jüdenfeindliche Einstellung im Christentum gebraucht und drückt eine Haltung aus, die älter ist als der Begriff selbst. Sprachgeschichtlich ist nämlich der Begriff »Antisemitismus« älter, der um 1860 in der Sprachwissenschaft aufkam. Ausgehend von dort fand er Eingang in die Biologie und Anthropologie. Dort wurde er verwendet, um Juden als Semiten zu kennzeichnen, die eine gemeinsame semitische Sprache haben und davon abgeleitet auch von gleicher »Rasse« seien. Der deutsche Schriftsteller Wilhelm Marr nutzte ihn 1879 in politisch-ideologischen Zusammenhängen. Der Begriff »Antijudaismus« ist also sprachgeschichtlich jünger als der des »Antisemitismus« und wird erst seit den 1930er Jahren verwendet. – In der Regel wird heute mit Antisemitismus jede Form der Judenfeindschaft bezeichnet. Wenn in dieser Arbeit explizit nur der rassistisch motivierte Antisemitismus der Nationalsozialisten gemeint ist, wird dies auch deutlich so formuliert, ohne dabei Verbindungslinien zum christlichen Antijudaismus als exkulpiert zu betrachten. Jules Isaac folgend wird keine eindeutige Begrifflichkeit von Antijudaismus/Antisemitismus für die christlich motivierte Judenfeindschaft angestrebt. Vgl. JUNG, Martin H., *Christen und Juden: Die Geschichte ihrer Beziehungen*, Darmstadt 2008, 194–196.

Welchen Namen oder welche Bezeichnung man ihm auch geben mag – es macht kaum einen Unterschied –, er ist aus dem scharfen Gegensatz, der zwischen Kirche und Synagoge frühzeitig entstanden war, hervorgegangen, nachdem beide für sich beansprucht hatten, das wahre Israel Gottes zu sein. Im Grunde und seinem Wesen nach ist der christliche Antisemitismus also nicht volkstümlich, sondern theologischen, kirchlichen Ursprungs.¹⁸

Jules Isaac prägte den Begriff »Lehre der Verachtung« und meinte damit ein theologisches »System der Erniedrigung«, das vor allem ab dem 4. Jahrhundert von den Kirchenvätern ausgebaut wurde und durch die enge Verbindung von Staat und Kirche Verbreitung fand. Dazu gehört auch die verleumderische Theorie der Juden als »Gottesmördervolk«, die laut Isaac als Hauptquelle für den christlichen Antisemitismus gilt.¹⁹ Sie läuft zusammengefasst auf den Satz zu: »Die Lehre der Verachtung ist ein Werk der Theologie.«²⁰

Mit seiner überwiegend historischen Sichtweise kämpfte Isaac korrigierend für einen Wandel der »Lehre der Verachtung« hin zu einer »Lehre des Respekts«, für die er in Seelisberg die Zustimmung der christlichen Teilnehmenden erhielt, die nicht zuletzt in den »Zehn Thesen von Seelisberg« (1947) zum Ausdruck kommt. Dass aber erst im 20. Jahrhundert und nach der Shoah Kirchen und Theologien für den Blick auf jüdische Jesusbilder wirklich offen waren, ist mehr als bedauerlich. Es war ignorant und zeugt vom christlichen Superioritätsdenken, denn auf jüdischer Seite gab es bereits in der Zeit davor eine Vielzahl an Ansätzen und Arbeiten, in denen Jesus als Jude verstanden wurde. Seit der jüdischen Aufklärung im 18. Jahrhundert haben jüdische Gelehrte wie Moses Mendelssohn Jesus als Juden in den Blick genommen. Im zweiten, judaistischen Teil dieser Arbeit wird daher »Jesus in den Augen der Juden«²¹ behandelt. Die jüdische Jesusforschung, die Jesus von Nazareth als Teil der eigenen jüdischen Religionsgeschichte für sich entdeckte, wird dabei als solche in ihrer Forschungsleistung gewürdigt. Wie schwierig die Annäherung an Jesus als Juden innerjüdisch war, bleibt dabei nicht unerwähnt.

Der dritte und letzte Teil der Arbeit nimmt in den Blick, welche Konsequenzen die radikale Infragestellung der Theologie nach der Shoah für eine angemessene,

18 ISAAC, Jules, *Genesis des Antisemitismus = Genèse de l'antisémitisme, essai historique: Vor und nach Christus*, Aus dem Französischen von Margarete Venjakob, Wien/Frankfurt/Zürich 1969 (franz. 1956), 214.

19 In Bezug auf eine wie auch immer formulierten Christologie zielte diese in ihrer Sinnspitze auf die Heilsbedeutung Jesu Christi für die Menschen und nicht auf die Hervorbringung eines Antijudaismus. Aber und hier liegt wohl Isaacs springender Punkt, Christologien implizieren Konsequenzen für Jüdinnen und Juden, die historisch und geographisch in einem unvermeidlichen Kontakt mit Christinnen und Christen stehen. Daher sind Christologien keinesfalls unwesentlich für Jüdinnen und Juden; sie haben Folgen für sie. Vgl. LAUER, Simon, *Christologie ohne Antijudaismus?: Ist aus jüdischer Sicht ein Neuansatz denkbar?*, in: FRANKEMÖLLE, Hubert (Hg.), *Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend: »Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung«*, Frankfurt/Paderborn 2001, 217–233, hier: 217.

20 ISAAC, *Genesis des Antisemitismus*, 241.

21 »Jesus in den Augen der Juden« ist der Titel der M.A.-Arbeit der Romanfigur Schmuel Asch bei: OZ, Amos, Judas = יהודה על פי יהודה, wörtlich: »Das Evangelium nach Judas«: Roman – Aus dem Hebräischen von Mirjam Pressler, Berlin 2016 (hebr. 2014), 14.

antisemitismussensible Christologie haben sollte. Denn »[i]mmer noch finden sich Vorstellungen der heilsgeschichtlichen Ablösung oder Ersetzung des Judentums durch das Christentum, der Überhöhungschristologie, wonach alles, was Jesus getan und gelehrt hatte, sich vom Judentum absetze.«²² Ausgangspunkt bildet die Frage, warum Jesu jüdische Identität für die Christologie kaum eine Rolle gespielt hat. Zu den wenigen Ausnahmen zählen etwa Friedrich-Wilhelm Marquardt²³, Josef Wohlmuth²⁴, Erwin Dirscherl²⁵ oder zuletzt Helmut Hoping²⁶ und Barbara U. Meyer²⁷.

Ausgehend von der altkirchlichen Lehrformel, die von Jesus explizit als »wahrem Gott und wahrem Menschen« spricht, lotet dieser dritte Teil das Potenzial der Einbeziehung jüdischer Jesusforschung für die Christologie aus.

Den Abschluss bildet eine Skizze einer »dialogischen Christologie«, die einen Weg aufzeigt, wie dies geleistet werden kann

2 Forschungsfrage und These

Die Forschungsfrage dieser Dissertation, die an der Schnittstelle jüdisch-christlicher Beziehungen ansetzt, lautet: Inwieweit wurde die jüdische Jesusforschung – ausgehend von der zweiten Seelisberger These – im Rahmen der Christologie berücksich-

22 BOSCHKI, Elie Wiesel, 130.

23 Siehe: MARQUARDT, Friedrich-Wilhelm, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Christologie, Bde. 2, Gütersloh 1990/1991.

24 Beispielsweise: WOHLMUTH, Josef, An der Schwelle zum Heiligtum: Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken, Paderborn/Boston 2007; DERS. (Hg.), Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie, Paderborn 1998; WOHLMUTH, Josef, Im Geheimnis einander nahe: Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn 1996; DERS., Die Tora spricht die Sprache der Menschen: Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum, Paderborn u. a. 2002.

25 Siehe: DIRSCHERL, Erwin, Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit: Reflexionen zur Grundorientierung der Kirche, Paderborn 2014 (= Studien zu Judentum und Christentum 26); DERS., Grundriss theologischer Anthropologie: Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen, Regensburg 2006.

26 Siehe: HOPING, Helmut, Jesus aus Galiläa – Messias und Gottes Sohn, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2019. Der katholische Theologe Hoping forderte bereits 2004 im Kontext der Israel-Theologie eine Christologie, die erstens »die volle Anerkennung des Judeseins Jesu und dessen theologische Bedeutsamkeit« würdigt, zweitens eine Christologie die nicht »unabhängig von den messianischen Hoffnungen des Volkes Israel« entwickelt wird und drittens eine »uneingeschränkte Bejahung der bleibenden Erwählung und Sendung des Volkes Israels« fordert. DERS., Einführung in die Christologie, Darmstadt 2004, 147. Daran kritisiert der evangelische Theologe Christian Danz, dass Hoping ein inklusivistisches Modell vertritt, in dem ungeachtet seiner »eschatologischen Rhetorik« das Judentum depotenziert wird. Auf das Thema Inklusivismus geht diese Arbeit in Teil III ein. Zur Kritik an Hoping: DANZ, Christian, Grundprobleme der Christologie, Stuttgart 2013, 236f.

27 Siehe: MEYER, Barbara, Jesus the Jew in Christian Memory: Theological and Philosophical Explorations, Cambridge University Press 2020.

tigt, und wie kann das Judesein Jesu zur Entfaltung einer neuen Christologie beitragen, die frei von antijüdischen Vorurteilen und antisemitischen Denkmustern ist?

Eine antisemitismusfreie Christologie fußt auf einer theologischen Grundaussage: Der Glaube an den auferstandenen Christus ist weder von seiner irdischen Existenz in der Inkarnation des Wortes Gottes in dem Juden Jesus von Nazareth zu trennen noch einseitig im Gott- oder Menschsein Jesu aufzulösen. Für zweiteres stehen unbestritten die beiden Brennpunkte des Konzils von Chalkedon (451 n. Chr.), die das in der Formel »wahrer Gott und wahrer Mensch«²⁸ zum Ausdruck bringt. Zum »wahren Menschsein« gehört untrennbar die jüdische Identität Jesu, die es gilt christologisch integrativ zu würdigen, um Christinnen und Christen einen theologischen Antisemitismus unmöglich zu machen sowie potenziell antisemitische Leerstellen in der Christologie zu schließen. Das Judesein Jesu vom historischen Standpunkt aus und im Dialog mit dem Judentum theologisch aufzunehmen sowie es bleibend für den auferstandenen Christus geltend zu machen, bezeichne ich als dialogische Christologie²⁹. Sie dient dazu, das Wesen Christi klarer zu erfassen und zugleich ursprungstreu zu den Konzilsentscheidungen zu stehen. Auch dem jüdisch-christlichen Gespräch und der eigenen christlichen Identität wäre aus katholischer Sicht nicht gedient, wenn sie ihre klassischen christologischen Standpunkte zu Jesus Christus aufgibt, die einst auf den ökumenischen Konzilien formuliert wurden.

Es handelt sich im christologischen Teil einerseits um Ansätze zur Bekämpfung des Judenhasses aus einer spezifischen inneren Logik des christlichen Denkens in Auseinandersetzung mit jüdischen Ansätzen; andererseits um ein Ringen eines besseren Verständnisses von Jesus Christus als Juden. Jesu Judesein wird als positiver Bezugspunkt in die christologische Rede integriert, sodass vom Judesein *Christi* gesprochen wird. Damit wird, neben einer Präzisierung der eigenen christlichen Identität durch eine im doppelten Sinne humane Christologie, im Menschsein auch Jesu Judesein betont, um so in einem zweiten Schritt eine Abwertung jüdischer Menschen und des religiösen Judentums vom inneren Kern christlicher Überzeugung her unmöglich werden zu lassen. Die jüdische Identität Jesu kann nach seinem Tod, so die These, nicht unberücksichtigt oder einseitig metaphysisch aufgehoben werden, sondern hat ihren Platz in der Zweinaturenlehre des Konzils von Chalcedon (451). Dieses kirchliche Dogma enthält eine zu beachtende theologische Hermeneutik, weil es eine legitime Besinnung auf den historischen bzw. den jüdischen Jesus ermöglicht, ohne ihn zugleich, wie oft geschehen, ganz vom dogmatischen Christus zu trennen, der natürlich von diesem methodisch zu unterscheiden ist. Das Judesein Jesu in die christologische Rede zu integrieren, ist also der Versuch einer Reinterpretation und einer verstärkten Rückbindung dieser Lehre an den Juden Jesus, der als Christus in den Kirchen bekannt wird.

28 Siehe: DH 301f.

29 In dieser Christologie sei ein duratives Element betont, vom lateinischen *durare*, »dauern«. Es meint hier, dass sich das Judesein Jesu zeitlich nicht nur auf den historischen Jesus beschränkt, sondern dieses, seine im Leben und Tod gewonnene jüdische Identitätserfahrung, bleibend vom auferstandenen Jesus Christus ausgesagt werden kann.

3 Methodik

Diese Arbeit verbindet vornehmlich historische, judaistische und theologische Perspektiven auf Jesus von Nazareth und ergänzt sie an einzelnen Stellen durch künstlerische, literatur- und religionswissenschaftliche sowie kulturwissenschaftliche Herangehensweisen, die sich zentral für das Judesein Jesu, seine jüdische Identität interessieren. Hier zeigt sich, dass der Jude Jesus im Judentum und im Christentum nur mehr interdisziplinär und in einer methodischen Vielfalt behandelt werden kann.

Die gewählten Hauptzugangsweisen orientieren sich an historischen, judaistischen und theologischen Studien. Für die Literatur, die sich mit den antijüdischen Jesusbildern beschäftigten, sei auf die Anmerkungen in der Hinführung verwiesen. Dort werden sehr diverse Beispiele herangezogen, die für den Wandel von antijüdischen zu jüdischen Jesusbildern sensibilisieren sollen. Eingegangen sei hier auf den Forschungsstand (Teil I) zur Konferenz von Seelisberg (1947), die nach der Shoah eine internationale Neuausrichtung der jüdisch-christlichen Beziehungen forcierte.

Im Zusammenhang mit dem Judesein Jesu, das in Seelisberg hervorgehoben wurde, ist die Forschung des bereits genannten französischen Historikers Jules Isaac (1877–1963) besonders zu berücksichtigen.³⁰

Den besten Weg, sein Anliegen, die jüdische Herkunft Jesu im theologischen Diskurs sichtbar zu machen, besteht darin, jüdische Jesusforschung einzubeziehen. Sie ist eine Bereicherung für die Theologie, auch wenn sie nur eine mögliche Annäherung an ein menschliches Jesusbild bietet, das die Kirchen dazu ermahnt, dieses in ihrem göttlichen Christusbild nicht zu vergessen. Die Jesusbilder der jüdischen Jesusforschung fordern zur Rückfrage nach dem eigenen christlichen Jesusbild heraus. Teil II dieser Arbeit bietet einen Überblick über die Arbeiten jüdischer Autorinnen und Autoren des 20./21. Jahrhunderts und fokussiert dabei auf die durch ihre Rezeption maßgeblich gewordenen Studien von Joseph Klausner, Schalom Ben-Chorin und David Flusser.

Im dritten Teil dieser Studie wird nach der christologischen Relevanz der jüdischen Identität Jesu gefragt. Aufgrund einer »jüdisch perspektivierten Christologie«³¹ sei die Wiedergabe dieses Forschungsstandes auf die evangelische und katholische Theologie eingeschränkt, in der das Judesein Jesu in die christologische

30 Siehe: ISAAC, Jules, *Jesus und Israel*, Aus dem Französischen von Gerda Stockhammer, Wien 1968; DERS., *Genesis des Antisemitismus*.

31 Die Formulierung stammt vom katholischen Dogmatiker Karl-Heinz Menke, der in einem Aufsatz das christologische Denken des protestantischen Systematikers Friedrich-Wilhelm Marquardt mit dem von Jean-Marie Lustiger verglich. Letzterer wurde unter dem Namen Aaron geboren, konvertierte vom Judentum zum Christentum und wurde zuerst Priester, dann Erzbischof und später Kardinal von Paris. MENKE, Karl-Heinz, *Jesus Christus: Wiederholung oder Bestimmung der Heilsgeschichte Israels? Zwei Grundgestalten jüdisch perspektivierter Christologien*, in: HOPING, Helmut/TÜCK, Jan-Heiner (Hgg.), *Streitfall Christologie: Vergewisserungen nach der Shoah*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2005 (= QD 214), 125–158, hier: 125.

Fragestellung aufgenommen wurde oder dazu hermeneutische Voraussetzungen beisteuerte.

Zuletzt ein paar grundsätzliche Anmerkungen, die das methodische Zueinander von judaistischer und christlich-theologischer Forschung in dieser Arbeit erläutern. Die Arbeit ist nicht auf eine konfessionelle Theologie beschränkt, stammt aber von einem katholischen Theologen, der sich dem Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) verpflichtet sieht, das eine Öffnung zur Ökumene vollzog. Erstmals in der Geschichte stellte sich dieses Konzil gegen antisemitische Tendenzen in Kirche und Gesellschaft. Die interkonfessionellen und -religiösen Stimmen, die hier in der Frage nach dem Judesein Jesu von Nazareth sichtbar werden, lehnen sich gegen einen »religiösen Isolationismus«, der das Gegenteil von Ambiguität bedeutet. Eine schwindende Ambiguitätstoleranz ermöglicht religiösen Fanatismus oder religiöse Gleichgültigkeit.³² Eine einzig christliche Sicht auf die Gestalt Jesu, die innerhalb der Grenzen der Kirchengeschichte und der Theologie abgesteckt wäre, würde schwerlich den Blick auf den Juden Jesus so öffnen können, wie er mithilfe jüdischer Gesprächspartnerinnen und -partnern möglich ist, um nicht einen Teil der eigenen christlichen Identität zu verkennen. Der jüdische Blick hilft der christlichen Theologie religiöse Toleranz durch die Betrachtung Jesu als Juden einzuüben und mit den Worten Abraham Joshua Heschels (1907–1972) daran zu erinnern: »No Religion Is An Island«³³.

Eine Anmerkung zum judaistischen Teil dieser Arbeit: sie hat ihren Eigenwert, der praktisch auch dadurch kenntlich wird, dass der gesamte judaistische Teil (II) für sich alleine gelesen werden kann, ohne daraus christlich-christologisch Schlüsse zu ziehen. Mit der Berücksichtigung einer judaistischen Perspektive (Teil III) kann jedoch die Theologie deutlich antisemitismussensibler betrieben werden, da die eigenen Fehler oft nicht gesehen werden, weil gewisse Denkstrukturen fest eingeübt wurden. Diese Betonung des Eigenwerts der Judaistik bzw. der jüdischen Jesusforschung ist wichtig und unterstreicht zudem aus christlich-theologischer Sicht die interdisziplinäre Offenheit dieser Arbeit.

3.1 Theologische Antisemitismusforschung

Theologische Antisemitismusforschung operiert mit Begriffen, die eine nicht-christliche oder nicht-religiöse Leserschaft befremden mögen. So ist mit Rainer Kampling eine innerkirchliche (zumindest katholische) Disqualifizierung von Antisemitismus anhand der Begriffe »Sünde« und »Häresie« abgesteckt. Damit hebt er die Relevanz des Themas »Judesein Jesu« auf eine ganz theologische Ebene und evoziert damit eine glaubensentscheidende Frage: »Nun sag', wie hast du's mit dem

32 Vgl. BAUER, Thomas, Die Vereindeutigung der Welt: Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt, Ditzingen 2018.

33 HESCHEL, Abraham Joshua, No Religion Is An Island, in: KASIMOW, Harold/Sherwin Byron L. (Hgg.), No Religion Is an Island: Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue, New York 1991, 3–22.