



HANS HERMANN HENRIX · AACHEN

JESUS CHRISTUS UND DAS JUDENTUM

Das Verständnis Jesu Christi und der Christologie war und ist in der Regel mit beeinflusst vom jeweiligen christlichen Verständnis des Judentums, wie umgekehrt die jüdische Wahrnehmung Jesu von Nazareth ermöglicht oder behindert wurde und wird durch die jüdische Erfahrung oder Sicht des Christentums. Anders: Die Einsicht, dass Jesus, sein Wirken und seine Botschaft nicht verstanden werden können, wenn seine Verwurzelung im Judentum und in dessen religiösen Traditionen der Zeit des Zweiten Tempels unberücksichtigt bleibt, ist innerhalb der christlichen Theologie der zurückliegenden Jahrzehnte gewachsen und ausformuliert worden. Aber dieser Prozess der Gewinnung eines neuen exegetischen und theologischen Horizonts in den Kirchen ist nicht unabhängig von einem bereits zuvor einsetzenden Prozess neu akzentuierter jüdischer Wahrnehmung Jesu von Nazareth.

Viele Jahrhunderte war die Gestalt Jesu dem jüdischen Blick verstellt. Zu hoch und zu breit war die Sichtblende durch eine lange Tradition in kirchlicher Haltung, Lehre und Theologie. Zu ihr gehörte der Vorwurf des jüdischen Versagens, Jesus nicht als den Christus anerkannt zu haben, ebenso wie die These von der Hinfälligkeit des Bundes Gottes mit Israel oder die Entgegensetzung einer Religion der Liebe zu einer Religion des Gesetzes. Jesus von Nazareth war in der christlich-jüdischen Kontroversgeschichte kein Bindeglied, sondern Grund scharfer wechselseitiger Ablehnung zwischen Judentum und Christentum. Der *Adversus-Judaeos*-Spur in christlicher Theologie und Christologie stand auf jüdischer Seite die antichristliche Literatur der «*Toledot Jeschu*» gegenüber. Nach diesen in zahlreichen Varianten überlieferten «Erzählungen über Jesus» stammte Jesus aus einer nicht-ehelichen Verbindung; als unreiner Apostat raubte er in seiner Bosheit den Wunderwirkenden Namen Gottes im Tempel, trieb Zauberei, war respektlos gegenüber den jüdischen Gelehrten und wurde schließlich wegen seiner Lügen von Pilatus gehängt; seine Schüler verkündeten jedoch nach der

HANS HERMANN HENRIX, Dr. phil. h.c., Jahrgang 1941, Dipl.-Theol.; 1969 bis 2005 Dozent bzw. Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen, Mitglied der Unterkommission «Fragen des Judentums» der Deutschen Bischofskonferenz und Konsultor der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden.

Entfernung des Leichnams die Auferstehung ihres Meisters. Diese zum Teil groteske Evangelienparodie ist ein Reflex langer Erfahrung von Unterdrückung im Namen Jesu. Sie diene der jüdischen vulgären Erziehung über das Christentum und sollte gegen christlichen Einfluss wappnen. Auch wenn jüdische Gelehrte sich von ihr distanzieren, wurde sie auf christlicher Seite judenfeindlich instrumentalisiert.¹ Diese Tradition ist eine Negativfolie für die jüdische Annäherung an Jesus in der Gegenwart, die von christlicher Seite her durch die Differenzierung zwischen dem geschichtlichen Jesus und dem Christus des Glaubens in der Aufklärung erleichtert wurde.

Die «Heimholung» des jüdischen Jesus in sein Volk setzte bereits vor der Wasserscheide der Schoa ein, wie das überaus verdienstvolle und im Kontakt mit jüdischen Gelehrten wie Ismar Elbogen (1874–1943), Joseph Gidalja Klausner (1874–1958) oder Claude Joseph Goldsmid Montefiore (1858–1938) erarbeitete Werk des schwedischen Theologen Gösta Lindeskog «Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum» von 1938 deutlich macht.² Diese Heimholung geschah nicht nur im 19. Jahrhundert in kritischer Entgegnung auf Versuche in der liberalen christlichen Theologie, die Originalität Jesu mit antijüdisch geleiteten Konstruktionen herauszuarbeiten.³ Als Pioniertat der jüdischen Jesusforschung in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts gelten Joseph Klausners Werke «Jesus von Nazareth» (1930) und «Von Jesus zu Paulus» (1939).⁴ Für Klausner war Jesus von Nazareth «allein das Produkt Palästinas und des reinen, unvermischten, von keinerlei fremden Einflüssen berührten Judentums. Obwohl es in Galiläa viele Heiden gab, wurde Jesus von ihnen in keiner Weise beeindruckt. Seine Heimat war schon damals das Bollwerk des stärksten jüdischen Patriotismus... Seine Lehre lässt sich durch das biblische und pharisäische Judentum seiner Zeit vollkommen und ausnahmslos erklären» (Jesus von Nazareth, 505). Mit großem Respekt spricht Klausner von Jesus als «Lehrer hoher Sittlichkeit und ein(em) Gleichnisredner ersten Ranges. Er ist geradezu *der* Lehrer der Sittlichkeit, die für ihn im religiösen Bereich alles bedeutete» (573). Es hat Klausner heftigen innerjüdischen Protest eingetragen, als er Jesu Sittenlehre kennzeichnete als «eine erhabene, gewählter und originaler in der Form als jedes andere hebräische ethische System ... Und wenn einst der Tag kommen wird, wo diese Ethik die Hülle ihrer mystischen und mirakelhaften Umkleidung abstreift, dann wird Jesu Buch der Ethik einer der erlesensten Schätze der jüdischen Literatur aller Zeiten sein» (574). Seine Wertschätzung Jesu verknüpft der jüdische Historiker jedoch mit prägnanter Kritik; so sehr Jesus gefühlsmäßig «Nationaljude und sogar ein extremer Nationalist» gewesen sei, war «trotz alledem aber... etwas in ihm, aus dem sich *Un-Judentum* entwickelte. ...Für das jüdische Volk kann er natürlich weder ein Gott noch Gottes Sohn im Sinne des Trinitätsdogmas sein; beides ist für den Juden nicht nur blasphemisch, sondern auch unbegreifbar» (573).



Klausners Wort vom «Un-Judentum» hat Franz Mußner, dem Theologie und Exegese grundlegende Arbeiten zur Interpretation des Neuen Testaments *coram Israel* verdanken, vielfach aufgenommen und erwogen. Klausner sieht «Un-Judentum» bei Jesus darin, dass sich in Jesu Ethik allzu extreme Forderungen finden; Jesus habe einen «eigenartigen Gottesbegriff», demgemäß «Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte ... alle gleich vor Gott» seien und Gott also «nicht die absolute Gerechtigkeit ist, sondern nur der Gute, vor dem niemand böse ist»; demgegenüber sei für das Judentum Gott «der Gott der sozialen Ordnung, der Gott der Nation, der Gott der Geschichte», weshalb Jesu Gottesbegriff «für das allgemeine, soziale, nationale und universale Bewusstsein ... Ruin und Chaos» bedeutet (Jesus von Nazareth, 527 und 528). Demgegenüber bestimmt Mußner Jesu «Unjudentum» als jenen «unerhörten Anspruch, den Jesus in Israel erhoben hat»; es war «letztlich» Jesu Anspruch, der in seinem Zuspruch der Sündenvergebung und besonders «in dem Würdeprädikat «Sohn Gottes» zum Ausdruck kommt», der zum tödlichen Konflikt geführt hat⁵ und der mit dem christologischen Selbstbewusstsein als einem «Zäsurbewusstsein» einherging.⁶

Einen analogen Diskussionsgang führt Papst Benedikt XVI. in seinem Buch «Jesus von Nazareth» mit dem Jesus-Verständnis des amerikanischen Rabbiners Jacob Neusner.⁷ Dieser war in seinem «inneren» Gespräch mit Jesus voller Respekt gegenüber dem christlichen Glauben auf eine letzte Unvereinbarkeit im Kern der Bergpredigt Jesu gestoßen, die ihn beim «ewigen Israel» bleiben lässt: es ist die Zentralität des Ich Jesu bzw. die «geheimnisvolle Gleichsetzung zwischen Jesus und Gott» in der Bergpredigt. Dass sich darin «Jesu Botschaft grundlegend vom Glauben des ewigen Israel unterscheidet», entfaltet der Papst an den Themen des Gebotes der Elternliebe und der Sabbatheiligung. Wo Rabbiner Neusner eine «Auflösung der Familie» und eine «Bedrohung des Sabbat» kritisiert, tritt Benedikt XVI. für die christliche Übertragung der Dekalog-Gebote «in den Raum der universalen Gottesfamilie» ein und mahnt zugleich zum ehrfürchtigen Hinschauen der Christenheit auf den «Gehorsam Israels» gegenüber den Geboten Gottes.

Wenn der katholische Exeget Mußner das Jesus-Verständnis des jüdischen Historikers Klausner bzw. der Papst das Treue-Bekenntnis des Rabbiners zu seinem Judentum in Kritik und Anknüpfung aufnimmt, so kommt darin etwas von dem hermeneutischen Klima zum Vorschein, in dem das Thema «Jesus Christus und das Judentum» heute diskutiert wird und der einzigartigen Beziehung zwischen dem Christentum und Judentum Rechnung getragen wird: Jüdische Deutung stellt eine Instanz für die Erkenntnisbildung christlicher Theologie dar. Christliche Exegese und Theologie heute konsultiert auch jüdische Stimmen zu Jesus.

Das Spektrum jüdischer Wortmeldungen ist breit.⁸ David Flusser hat «die wohl bedeutendsten Arbeiten über Jesus von Nazareth aus jüdischer Feder

in den letzten Jahrzehnten» beigesteuert.⁹ In seinem Bändchen «Jesus» geht es Flusser im Blick auf die Kontroverse um Möglichkeiten und Grenzen einer Darstellung des Lebens Jesu darum zu zeigen, dass «es möglich ist, eine Lebensgeschichte Jesu zu schreiben».¹⁰ Der Schlusssatz lautet: «Und Jesus verschied» bzw. «Schließlich schrie Jesus laut und starb»¹¹ und benennt darin einen entscheidenden Unterschied zwischen jüdischem und christlichem Jesusverständnis. Der Satz steht nämlich in bewusster Differenz zum neutestamentlichen Ruf «Er ist auferstanden» (Mk 16,6 par). In seinen weiteren Arbeiten¹² verbleibt Flusser nicht beim Interesse am geschichtlichen Juden Jesus, sondern lässt sich auch auf den Jesus des christlichen Bekenntnisses ein und fragt, ob denn das Judesein Jesu für dieses Bekenntnis keine Bedeutung hat: «Ist der historische Jesus, der weniger wichtige, ein Jude gewesen, und der kerygmatische Christus ein internationales himmlisches Wesen? ... Nach der Kirchenlehre gibt es in Jesus nicht eine, nur göttliche Natur, sondern zwei verschiedene Naturen, die göttliche und die menschliche, und die menschliche Natur ist zweifelsohne jüdisch. Obzwar das vielleicht gewagt klingt, man kann dieser Konsequenz nicht ausweichen: Auch die göttliche Sohnschaft, wie sie die Kirche lehrt, ist eigentlich jüdisch, denn es geht da nicht um den unpersönlichen Gott der Philosophen, und auch nicht um einen persönlichen Heidengott, nicht um Zeus oder Wotan, sondern um den persönlichen Gott Israels».¹³ Hier ist jüdischerseits die «Identität zwischen dem jüdischen Jesus und dem auferstandenen Herrn» angezielt und die Doppelaussage im christlichen Bekenntnis von Jesus Christus als Sohn des jüdischen Volkes und Sohn Gottes angesteuert. Dies geschieht nicht wie aus der Ferne mit einem strikten Abweis grüßend, sondern kann sich empathisch auf das christlich Geglaubte einlassen, ohne die Differenz zu vergessen.

Andere jüdische Jesus-Darstellungen konzentrieren sich auf den «Bruder Jesus», den «Rabbi von Nazaret» oder «Jesus den Juden».¹⁴ Dabei tritt der Jude Jesus konkreter als galiläischer Jude Jesus vor Augen. Für das Verständnis dieses Jesus, der sein heilendes Wirken aus einem unmittelbaren Kontakt zu Gott herleitete und damit ein wahrer Charismatiker sei, seien charismatische Persönlichkeiten wie Choni der Kreiszieher oder Chanina ben Dosa von Bedeutung, die zur Zeit des Zweiten Tempels in Galiläa wirkten.¹⁵ Die zahlreichen jüdischen Jesus-Interpretationen – u.a. von so großen Namen wie Leo Baeck (1873–1956) oder Martin Buber (1878–1965) – haben ihre Wirkung darin, dass in der christlichen Theologie das Gewicht des Jude-seins Jesu nicht mehr ernsthaft in Zweifel gezogen wird und dass etwa in der neutestamentlichen Exegese nicht mehr vorrangig nach den Differenzen, sondern verstärkt nach den Übereinstimmungen Jesu mit dem Judentum seiner Zeit gefragt wird, um des geschichtlichen Jesus konkreter ansichtig zu werden. Jüdische Jesus-Deutungen der Gegenwart wirken auf die Fortentwicklung der «Christologie von unten» ein, die bei der Botschaft, dem

Handeln und Geschick Jesu ansetzt. Aber wie das Zitat von David Flusser zur Bedeutung des Jüdischen für das Verständnis der göttlichen Sohnschaft bereits andeutete, gibt es auch jüdische Wortmeldungen, die ihre Relevanz für die «Christologie von oben» haben, insofern sie sich auf Aussagen der Christologie zu Jesus Christus als dem präexistenten und inkarnierten Wort oder Sohn Gottes einlassen.

Dass diese Wortmeldungen mehr den Dissens betonen als die exemplarisch vorgestellten jüdischen Jesus-Deutungen, kann nicht überraschen. Es verwundert eher, dass es überhaupt zu jüdischen Reaktionen auf die Christologie kommt. Denn: «Der christliche Glaube an Jesus Christus, demgemäß der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus nicht nur als der verheißene Messias, sondern darüber hinaus als der wesensgleiche Sohn Gottes bejaht und verkündigt wird, erscheint vielen Juden als etwas radikal Unjüdisches.» So kennzeichneten z. B. die deutschen Bischöfe in ihrer Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum von 1980 den grundlegenden Unterschied zwischen Judentum und Christentum.¹⁶ Sie nennen für Jesus Christus zwei Titel: Messias und Sohn Gottes. Um diese beiden christologischen Titel ist der christlich-jüdische Dissens tatsächlich zentriert, freilich mit unterschiedlichem Gewicht. Fundamentalere ist die Differenz im Verständnis Jesu Christi als des inkarnierten Wortes oder Sohnes Gottes. Denn so wesentlich wie für das Christentum ist die Messias Hoffnung für das Judentum nicht.¹⁷ Deshalb macht nicht der Messias-Titel das Zentrum des jüdisch-christlichen Dissenses aus, sondern der andere Titel Jesu Christi, der des Sohnes Gottes, und darin die Gottesfrage im engeren Sinn. Der Dissens ist um das Thema der Menschwerdung, der Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus Christus zentriert. Das ist auch jüdische Einschätzung, wie die Position des jüdisch-orthodoxen Philosophen Michael Wyschogrod belegt: «Die schwierigsten unerledigten Fragen zwischen Judentum und Christentum betreffen die Gottheit Jesu, die Inkarnation und die Trinität – drei Stichworte, die zwar nicht gleichbedeutend sind, aber doch sämtlich unterstellen, Jesus sei nicht bloß ein menschliches Wesen, sondern zugleich Gott gewesen. Gegenüber diesem Anspruch werden alle anderen christlichen Behauptungen, wie die, dass Jesus der Messias sei, bestenfalls zweitrangig.»¹⁸ Der bis zur Gottes- und Inkarnationsfrage vorangetriebene christlich-jüdische Dialog unserer Tage hat unterschiedliche jüdische Positionen zu Wort kommen lassen, ohne die Schärfe des Widerspruchs zu mildern. Es lassen sich mehrere Argumente und Denkfiguren des jüdischen Einwurfs gegen die Menschwerdung des Sohnes Gottes unterscheiden. Gewichtige Einwürfe bewegen sich auf der (religions-)philosophischen Ebene.

Emmanuel Levinas (1906–1995) fragt von den spezifischen Voraussetzungen seiner Philosophie, aber auch seines Transzendenz- und Offenbarungsverständnisses her nach dem philosophischen Wert der «Idee» der

Menschwerdung (des Sohnes) Gottes. Er nimmt diese Frage auf, weil er darum gebeten worden war, und ist sich bewusst, dass es «Vermessenheit» wäre, gleichsam ungebeten «über eine Vorstellung (zu) sprechen, die zum Innenleben von Hunderten von Millionen Gläubigen gehört, über das Mysterium der Mysterien ihrer Theologie». Levinas entnimmt der Idee der Menschwerdung Gottes zwei Grundgedanken: es sind der Gedanke «einer Erniedrigung, die sich das höchste Wesen auferlegt, eines Abstiegs des Schöpfers auf die Ebene der Geschöpfe» und der Gedanke «einer Sühne für die Anderen, das heißt eines Einspringens für Andere, einer Substitution».¹⁹ Die Erniedrigung Gottes zu denken heißt, «die Beziehung zur Transzendenz in anderen Begriffen als denen der Naivität oder des Pantheismus zu denken». Transzendenz zu denken, ja «die einzige Möglichkeit einer Transzendenz» besteht im Denken «einer Wahrheit, deren Erscheinen nicht herrlich, nicht strahlend wäre... die durch ihre Erniedrigung sichtbar wird»; sie besteht im Denken «einer Wahrheit, die verfolgt wird». Die verfolgte Wahrheit fügt sich nicht in die alles umgreifende Ordnung des Seins, sondern stört diese. Es «ist der Demütige absolut störend; er ist nicht von dieser Welt». Dass hier nicht religiös-fromme Sprache spricht, sondern philosophische Rede begegnet, wird deutlich, wenn Levinas weiterfragt, ob der sich erniedrigende Gott denn «in seiner Unvergleichlichkeit in der Weltzeit Gegenwärtiges werden kann». Solche Gegenwart Gottes in der Zeit der Welt aber wäre «zuviel» für die Armut Gottes und «zu wenig» für seine Glorie, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist. Levinas verneint, dass Gott in seiner Dauer eine «Gegenwart» in Zeit und Welt werden kann. Wenn die Transzendenz nicht von der Immanenz besiegt werden soll, ist die Demut und Nähe Gottes nur als Abwesenheit denkbar, welche die Transzendenz wahrt. Nähe Gottes ist dann Nähe «im Antlitz meines Nächsten», die Levinas auch «Spur» nennt. Er hält daran fest, dass Gott selbst «nicht-assimilierbare Andersheit, absolute Unterscheidung zu allem, was sich zeigt», bleibt. Deshalb spricht er von «Gottes ursprüngliche[r] Vorgängigkeit oder ursprüngliche[r] Letztgültigkeit in bezug auf die Welt, die Ihn nicht aufnehmen und beherbergen kann». Gott bzw. das Unendliche kann sich «nicht ... inkarnieren, ... nicht in ein Ende, ein Ziel einschließen»; er wird nicht «historische Gegenwart». Die dennoch geschehende Beziehung zu Ihm passiert im Gerufenwerden durch «das Antlitz des Anderen» – philosophische Formulierung des biblischen Wortes von Jeremia 22,16: «Er schuf Recht dem Armen und Elenden. Das heißt mich wirklich erkennen – Spruch des Herrn». Das Ich ist zur Substitution für den Anderen gerufen.²⁰ «Die Vorstellung, dass ich Geisel bin, dass ich für den Anderen sühne», stürzt alle Beziehungen um, «die auf dem Aufrechnen von Fehlern und Leiden, Freiheit und Verantwortung aufbauen».²¹ Der Levinas'sche Einwurf gegen die Inkarnation Gottes steht im Dienst des Ethischen und ist gewiss einer der



gewichtigen Entgegnungen aus dem gegenwärtigen Judentum zum christlichen Glauben an Jesus Christus.

Anders akzentuiert Jean-François Lyotard (1924–1998) seine Kritik. Er sieht in der Inkarnation eine Verobjektivierung der Transzendenz Gottes und eine Zerstörung des Bildverbots; wo «im menschgewordenen Gott» das Wort klar und unterscheidbar geworden sei, werde das Gottsein Gottes verharmlost; die «Stimme» müsse nicht mehr in einem fortwährenden Forschen erhorcht werden, sondern habe dem Sehen eines Bildes Platz gemacht. In der christlichen Tradition gebe es «das Problem der Stimme» nicht. Die Evangelien und Apostelbriefe seien «schriftliche Berichte von Worten, die durch jemandes Stimme laut wurden, der sich den fleischgewordenen Gott nannte, einen menschgewordenen Gott». Für den Christen sei Eindeutigkeit gegeben. «Dagegen gibt es in der jüdischen Vernunft einen immensen Zweifel darüber, wer gesprochen hat.»²² Für das Judentum sei nämlich die Tora nicht die unmittelbar gegebene Stimme Gottes; vielmehr sei die Tora «ihr (der Stimme) in Verwahrung gegebener Buchstabe... Das Andere gebietet bleibend als Buchstabe, entziffert, vokalisiert, kantiliert und rythmisiert, übersetzt und ausgelegt zu werden: was ebenso vielen Wagnissen gleichkommt». Das Judentum sei «ein Kampf um den abwesenden Buchstaben. Die Fleischwerdung ist wohl die *revelatio* des Buchstabens, jedoch dadurch gerade auch die *revocatio* des Befremdetwerdens. Das Vokalisieren und Kantilieren des Hebräischen verkörpert die Stimme nicht. Es unterliegt nach wie vor dem Verbot der bildlichen Darstellung als Verbot der Verkörperung».²³ Es bestehe zwischen Jüdischem und Christlichem kein verbindender Bindestrich, sondern tiefe Zwietracht. Lyotards Einspruch zum Verständnis Jesu Christi orientiert sich vor allem an paulinischen Aussagen.²⁴

Andere jüdische Einwände argumentieren weniger philosophisch und eher aposteriorisch: Die Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesus Christus kann das Judentum nicht annehmen, weil es diese Geschichte nicht hört, weil das Wort Gottes, so wie es vom Judentum gehört wird, ihm das nicht sagt, und weil der jüdische Glaube das nicht bezeugt.²⁵ Ja, Jesus hätte sich selbst nicht als inkarnierten Gott verstehen können; denn dies verneine die Jüdischkeit Jesu und weise seine jüdische Identität zurück.²⁶ Die Menschwerdung sei also von Selbstverständnis und Tradition her kein jüdisches Diskussionsthema. Es hat Martin Buber schon in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts von der Inkarnationslosigkeit Gottes als einem unterscheidend Jüdischen gesprochen: «Die Inkarnationslosigkeit des dem «Fleisch» sich offenbarenden und ihm in der gegenseitigen Beziehung gegenwärtigen Gottes» sei «das letztlich Sondernde zwischen Judentum und Christentum. Wir «einen» Gott, indem wir lebend und sterbend seine Einheit bekennen; wir einen uns ihm nicht. Der Gott, den wir glauben, dem wir angelobt sind, vereint sich nicht mit menschlicher Substanz auf Erden.»²⁷ Ein allgemeiner

Einwurf macht schließlich geltend, dass die Früchte des christlichen Glaubens der Menschwerdung in jüdischen Augen geschichtlich schlecht waren.²⁸ Dies kann dahingehend spezifiziert werden, dass der Glaube an die Inkarnation Gottes in Jesus Christus «die Basis für die Vorwürfe des Gottesmordes war, der über die Jahrhunderte hin gegen Juden erhoben wurde. So ist die Inkarnation nicht nur theologisch dem Judentum entgegengesetzt, sondern hat auch zur Feindseligkeit gegen die Juden geführt – eine konkrete und moralische Konsequenz, die sich verheerend auf die Beziehungen von Juden und Christen ausgewirkt hat.»²⁹

In der jüdischen Kritik unserer Tage am christlichen Glauben an Jesus Christus als den inkarnierten Sohn Gottes begegnet eine Tradition, die auf eine mittelalterliche Diskussionslage im Judentum zurückgeht. Sie bildet den oft unausgesprochenen Hintergrund für heutige jüdische Wortmeldungen zur Gottesfrage. Im Frühmittelalter bezeichnen jüdische Autoren ihren Eindruck, die christliche Verehrung Jesu Christi als wesensgleicher Sohn Gottes trage in Gott selbst ein nichtgöttliches Element ein, mit dem hebräischen Begriff *schittuf*. Halachisch bzw. religionsgesetzlich ist der Begriff *schittuf* so etwas wie ein christentumsfreundlicher Begriff. Das Christentum sei jüdisch gesehen keine Götzenanbetung oder Idolatrie (*awoda sara*), mit deren Anhänger man keinen Kontakt haben oder Handel treiben dürfe, sondern eben ein *Schittuf*: Es trage in Gott ein Mischelement der Zugesellschaft, der Assoziation, der Vergesellschaftung ein und verdunkle die klare Offenbarung vom einen-einzigen Gott.³⁰ Der *Schittuf*-Begriff ist Reflex des jüdischen Unbehagens an der Menschwerdung des Sohnes Gottes, das sich in unseren Tagen etwa durch Emmanuel Levinas so eindrücklich zu Wort meldet. Dabei gibt es von biblischen Anfängen über das Mittelalter bis heute ein intimes jüdisches Wissen um die Selbsterniedrigung Gottes. Viele Zeugnisse sprechen von göttlicher Demut, ja Kenose bzw. Selbsterniedrigung: Gott hat es für gut befunden, bis zu den Erniedrigungen der Menschen herabzusteigen und im Elend der Menschen zu wohnen. Gottes Berührtsein durch das Geschick seines Volkes geht nach mittelalterlicher Auffassung so weit, dass im Exil Israels Gott selbst das Exil erleidet.³¹

In Bezug auf diese jüdisch-christliche Verwandtschaft im Bekennen der Nähe Gottes hat Michael Wyschogrod sich nicht gescheut, zur Kennzeichnung des Judentums eine Formulierung zu wählen, die wie eine Gegenthese zu Bubers Formel von der «Inkarnationslosigkeit» erscheint: Der Gott Israels ist «ein Gott, der in die Welt des Menschen eintritt und der, indem er das tut, die Parameter der menschlichen Existenz, einschließlich der Räumlichkeit, nicht scheut. Es stimmt, das Judentum vergisst nie das Dialektische, den transzendenten Gott... Doch diese Transzendenz bleibt in dialektischer Spannung mit dem Gott, der bei Israel in seiner Unreinheit wohnt (Lev 16,16), der der vertraute Gefährte des Juden ist, ob im Salomonischen

Tempel oder in den Tausenden von kleinen Gebetsräumen... Das Judentum ist daher inkarnatorisch – wenn wir unter diesem Begriff die Vorstellung verstehen, dass Gott in die Welt des Menschen eintritt, dass er an bestimmten Orten erscheint und dort wohnt, so dass sie dadurch heilig werden.» Für Wyschogrod bestehen «im Wesen der jüdischen Gottesvorstellung» keine Gründe, die von vornherein Gottes «Erscheinen in Menschengestalt» ausschließen; würde man dies jüdischerseits behaupten und von «einer logischen Unmöglichkeit» sprechen, dann würde man «ein philosophisches Schema an die Stelle der Souveränität Gottes» setzen. Das aber könne keine «biblisch orientierte, verantwortliche jüdische Theologie» akzeptieren.³² Die Idee der Menschwerdung im allgemeinen ist nach dieser Position nicht von vornherein antithetisch zum Judentum.

Der jüdische Einwurf gegen den christlichen Inkarnationsglauben wird damit freilich nicht hinfällig. Vielmehr wird er pointierter. Nicht eine philosophische Idee wird hier als Ablehnungsgrund ins Feld geführt, sondern es wird kritisiert, dass das, was dem jüdischen Volk als ganzem zukommt, im Christentum einem einzelnen aus diesem Volk zugesprochen wird. Das ist in der Lesart von Michael Wyschogrod der Differenzpunkt zwischen Judentum und Christentum: «Das Christentum hat diese Tendenz (Gottes, inkarnatorisch in die Welt des Menschen einzutreten) konkretisiert, sie so zugespitzt auf eine spezifische Inkarnation, dass die jüdische Tendenz zur Räumlichkeit dabei eine körperliche Form annimmt. Während im Judentum die Dialektik von Transzendenz und Immanenz immer recht scharf aufrecht erhalten wird, erfährt im Christentum der Aspekt der Immanenz vielleicht einen stärkeren Ausdruck – auch wenn man daran denken muss, dass die Trinitätstheologie den inkarnierten Sohn durch einen transzendenten Vater ergänzt.»³³ Im Unterschied zu Levinas anerkennt Wyschogrod damit die Wahrung der Transzendenz im christlichen Gottesverständnis ausdrücklich; er bestimmt jedoch die christlich-jüdische Differenz in der Konzentration auf den einen Juden: Das Christentum «konzentrierte seine Aufmerksamkeit mehr und mehr auf Jesus»; damit fehlte ihm «eine zentrale theologische Einsicht... Einfach ausgedrückt spreche ich von dem Axiom, dass Gott das jüdische Volk als ganzes erwählt hat und dass auch, obwohl er aus seinem Volk Propheten, Könige, Retter und Priester berufen hat... sie alle ihre Bedeutung nur insofern hatten, als sie aus Israel kamen und nach Israel zurückkehrten als Glieder der Nation, die Gott erwählt hatte und der er geschworen hatte, sie nicht zu verwerfen. Wenn wir die Hebräische Bibel ernst nehmen, kann es keinen einzelnen geben, so bedeutend und prominent er auch sein mag, dessen Gottesbeziehung einseitig ist, so dass dabei das Volk Israel nicht der entscheidende Zweck wäre, dem diese Beziehung dient.» Wenn das, was jüdisch vom ganzen Volk als inkarnatorische Bestimmung im Sinne der Indienstnahme als Ort der Einwohnung Gottes

geglaubt wird, christlich dem einen Sohn des jüdischen Volks zugesprochen wird, ist das jüdisch nicht akzeptiert und nicht akzeptierbar. Die jüdische Rede von einer inkarnatorischen Dimension könnte auf den ersten Blick die Differenz zwischen Judentum und Christentum in ihrer Bedeutung erheblich verringern. «Nichtsdestotrotz bleibt die Differenz bedeutend, vielleicht ist sie sogar noch bedeutender als zuvor».

Bemerkenswert ist freilich der in den letzten Jahren verstärkte jüdische Hinweis, dass die jüdisch geglaubte Nähe Gottes durchaus eine im weiteren Sinn inkarnatorisch geprägte Gegenwart annehmen kann, sei es in bildhafter Körperlichkeit, sei es als Engel oder Tora, sei es im Gebet.³⁴ Und die jüdische Diskussion und Kritik der Menschwerdung des Sohnes Gottes findet wie im Gegenzug in der katholischen Christologie und Theologie im engeren Sinn sowie in Äußerungen des Lehramtes sachlich ein aufmerksames und wachsendes Echo.³⁵ In diesem Echo kann nochmals das Profil des christlichen Inkarnationsglaubens deutlicher hervortreten und drängt sich die Frage auf, ob es nicht selbst im tiefsten Dissens beim Gottesverständnis ein Element der Nähe und Verbundenheit, ja des Gemeinsamen gibt. Wir stehen hier offenbar vor einer Dialektik von Differenz und Nähe, die einen geradezu poetischen Ausdruck bei Martin Buber fand: «Kein Mensch außerhalb von Israel weiß um das Geheimnis Israels. Und kein Mensch außerhalb der Christenheit weiß um das Geheimnis der Christenheit. Aber nichtwissend können sie einander im Geheimnis anerkennen.»³⁶

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. nur Joseph Klausner, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*. Autorisierte Übersetzung aus dem Hebräischen von Dr. Walter Fischel, Berlin 1930 bzw. 1934², 58–66; Joseph Dan, Artikel «Toledot Yeshu», in: *Encyclopaedia Judaica* 15 (Jerusalem 1974), 1208f.; Günter Schlichting, *Ein jüdisches Leben Jesu: Die verschollene Toledot-Jeschu-Fassung*, Tübingen 1982; Clemens Thoma, *Jésus dans la polémique juive de l'antiquité tardive et du Moyen Age*, in: Daniel Marguerat/Enrico Norelli/Jean-Michel Poffet (Hg.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genf 2003, 477–487; James K. Aitken, Artikel «Toledot Yeshu», in: Edward Kessler/Neil Wenborn (Hg.), *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2005, 424f.

² Gösta Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Uppsala 1938 und mit einem Nachwort zum Nachdruck: Darmstadt 1973.

³ Hier wäre etwa an die bei Lindeskog ausgiebig berücksichtigten Arbeiten von Abraham Geiger (1810–1874) zu erinnern; vgl. Susannah Heschel, *Der jüdische Jesus und das Christentum*. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie, Berlin 2001.

⁴ Joseph Klausner, *Jesus von Nazareth*, a.a.O. und ders., *Von Jesus zu Paulus*. Übersetzt aus dem Hebräischen unter Mitwirkung des Verfassers von Friedrich Thieberger, Jerusalem 1950, Nachdruck Königstein 1980.

⁵ Franz Mußner, *Traktat über die Juden*, München 1979, 338 und 341.

⁶ Ders., *Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche*, Freiburg 1987, 137–139, 143.



⁷ Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*. Erster Teil von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung, Freiburg 2007; siehe das Gespräch mit Jacob Neusner, *Ein Rabbi spricht mit Jesus*. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997 bes.: 131-160, Zitate: 135, 137 und 155.

⁸ Vgl. nur die Überblicke: Willehad P. Eckert, *Jesus und das heutige Judentum*, in: ders./Hans Hermann Henrix (Hg.), *Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum*, Aachen 1980², 15-34; Clemens Thoma, *Jüdische Zugänge zu Jesus Christus*, in: Josef Blank/Gotthold Hasenhüttl (Hg.), *Glaube an Jesus Christus*, Düsseldorf 1980, 145-174; Gabriele Grunden, *Fremde Freiheit: Jüdische Stimmen als Herausforderung an den Logos christlicher Theologie*, Münster 1996; Rainer Kampling, *Jesus von Nazaret in jüdischer Sicht: Theologie und Glaube* 91 (2001) 390-408; Verena Lenzen, *Jüdische Jesusbilder*, in: Nikodemus C. Schnabel (Hg.), *Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinerinnen auf dem Zionsberg*, Münster 2006, 464-476.

⁹ Peter von der Osten-Sacken, *Jesus der Jude. Tendenzen, Gewinn und Grenzen einer neuen Wahrnehmung des Nazareners: Kirche und Israel* 14 (1999) 132-147, 144.

¹⁰ David Flusser, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (rm 140), Reinbek 1968 bzw. *Jesus* (rm 50632), Reinbek 1999²¹, 7.

¹¹ Ebenda (1968, rm 140), 133 bzw. (1999, rm 50632), 140.

¹² Siehe nur: David Flusser, *Entdeckungen im Neuen Testament*. Band 1: *Jesusworte und ihre Überlieferung* und Band 2: *Jesus – Qumran – Urchristentum*, Neukirchen 1987 und 1999; ders., *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, 1. Teil: *Das Wesen der Gleichnisse*, 1981.

¹³ Ders., *Das Christentum – eine jüdische Religion*, München 1990, 162.

¹⁴ Schalom Ben-Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1967; Pinchas E. Lapide, *Der Rabbi von Nazaret. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes*, Trier 1974; Geza Vermes, *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen 1993.

¹⁵ So vor allem Geza Vermes, a.a.O., 29-68; zum Echo dazu aus christlicher Exegese: Clemens Thoma, *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg 1994, 307-316 und Hubert Frankemölle, *Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentums*, Mainz 2003, 38f.

¹⁶ Die Deutschen Bischöfe, *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum vom 28. April 1980*, in: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band I: *Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn/Gütersloh 2001³ (im Folgenden zitiert: *KuJ I*), 260-280, 275.

¹⁷ Dazu siehe nur: Hans Hermann Henrix, *Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie*, Berlin/Aachen 2005, 141-157 (= «Ich glaube an Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn». Der kirchliche Christusglaube und die nicht vergebliche jüdische Messias Hoffnung). Zum überraschenden Phänomen von mehreren Zehntausenden messianischen, Jesus-gläubigen Juden in der heutigen Generation des jüdischen Volkes siehe: ders., *Schweigen im Angesicht Israels? Zum Ort des Jüdischen in der ökumenischen Theologie*, in: Gregor M. Hoff/Gerhard Langer (Hg.), *Die theologischen Politiken des Verschweigens. Der Ort des Jüdischen in der Theologie*, Salzburg (in Vorbereitung) und die dort angegebene Literatur.

¹⁸ Michael Wyschogrod, *Inkarnation aus jüdischer Sicht: EvTh* 55 (1995) 13-28, 15. Ähnlich Eugene B. Borowitz, *Contemporary Christologies: A Jewish Response*, New York/Ramsey 1980, 31f. u.ö., aber auch: Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*. Band 1, München 1990, passim.

¹⁹ Emmanuel Levinas, *Menschwerdung Gottes?*, in: ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. Aus dem Französischen von Frank Miething, Wien 1995, 73-82, 73f.

²⁰ Ebenda, 76-79.

²¹ Ebenda, 81f.

²² Jean-François Lyotard, *Vor dem Gesetz, nach dem Gesetz*, in: Elisabeth Weber (Hg.), *Jüdisches Denken in Frankreich*, Frankfurt 1994, 157-179, 163.

²³ Jean-François Lyotard, *Von einem Bindestrich*, in: ders./Eberhard Gruber, *Ein Bindestrich. Zwischen «Jüdischem» und «Christlichem»*, Düsseldorf 1995, 27-51, 48f.

²⁴ Zur Diskussion der Gedanken von Lyotard in der christlichen Theologie vgl. nur: Saskia Wendel, *Absenz des Absoluten. Die Relevanz des Bildverbots bei Jean-François Lyotard*, in: *Jahrbuch Politische Theologie* 2 (1997) 142-155; Paul Petzel, *Kommentar – Signifikante Denkform im*

Judentum: Orientierung 65 (2001) 33-36 und 38-42 und Josef Wohlmuth, Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum, Paderborn u.a. 2002, 47-64.

²⁵ Michael Wyschogrod, Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?: Evangelische Theologie 34 (1974) 222-236, 226; ders., Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens, Stuttgart 2001, 105; ders., Abraham's Promise. Judaism and Jewish-Christian Relations, Grand Rapids/Cambridge 2004, passim; ähnlich Peter Ochs, The God of Jews and Christians, in: Tikva Frymer-Kensky/David Novak/Peter Ochs/David Fox Sandmel/Michael A. Signer (Hg.), Christianity in Jewish Terms. Boulder/Oxford 2000, 49-69, 59.

²⁶ So Alon Goshen-Gottstein, Judaisms and Incarnational Theologies: Mapping out the Parameters of Dialogue: Journal of Ecumenical Studies 39 (2002) 219-247, 244; der Beitrag wurde gekürzt veröffentlicht in Deutsch: Das Judentum und die Inkarnationstheologie: Freiburger Rundbrief NF 12 (2005) 242-253.

²⁷ Martin Buber, Die Brennpunkte der jüdischen Seele (1930), in: ders., Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, Darmstadt 1993, 196-206, 205.

²⁸ Siehe dazu Clemens Thoma, Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, Darmstadt 1989², 111 oder Zwi Werblowsky, Juden und Christen am Ende des 20. Jahrhunderts (Manuskript vom 5. November 1999, 2-5).

²⁹ Alon Goshen-Gottstein, a.a.O., 245.

³⁰ Zum Verständnis des *schittuf*-Begriffs siehe David Novak, Jewish-Christian Dialogue. A Jewish Justification, New York/Oxford 1989, 46-49; Clemens Thoma, Artikel «Schittuf», in: Jakob J. Petuchowski/Clemens Thoma, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg 1989, 359-362; Michael Signer, Trinity, Unity, Idolatry? Medieval and Modern Perspectives on *Shittuf*, in: Silvia Käppeli (Hg.), Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges. Festschrift zum 70. Geburtstag von Clemens Thoma, Bern 2002, 275-284; Edward Kessler, Artikel «Shittuf», in: ders./Neil Wenborn (Hg.), a.a.O., 404.

³¹ Zu den entsprechenden Aussagen der jüdischen Traditionsliteratur vgl. Peter Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung bei den Rabbinen, München 1968; Johann Maier, Anthropomorphismen in der jüdischen Gotteserfahrung, in: Walter Strolz (Hg.), Kosmische Dimensionen religiöser Erfahrung, Freiburg-Basel-Wien 1978, 39-99; Jakob J. Petuchowski, Theology and Poetry. Studies in the Medieval Piyyut, London 1978, 84-97. Zur philosophischen Auslegung: Emmanuel Levinas, Judaïsme et Kenose, in: Archivio di Filosofia 53 (1985) No. 2-3, 13-28.

³² Michael Wyschogrod, Inkarnation, a.a.O., 22; vgl. auch ders., Gott und Volk Israel, a.a.O., 21, 42, 62, 79, 91, 105, 125, 185-188.

³³ Michael Wyschogrod, Inkarnation, a.a.O., 22f.; nachfolgende Zitate: 24f. bzw. 23.

³⁴ Elliot R. Wolfson, Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God, in: Tikva Frymer-Kensky u.a., a.a.O., 239-254 und weitere Belege für den jüdischen Gedanken des Inkarnatorischen: A. Goshen-Gottstein, a.a.O., 219-247.

³⁵ Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche vom 24. Juni 1985, in: Kuj I, 92-103, bes. 98; Herbert Vorgrimler, Zum Gespräch über Jesus, in: Marcel Marcus/Ekkehard W. Stegemann/Erich Zenger (Hg.), Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. Für Ernst Ludwig Ehrlich, Freiburg 1991, 148-160; Josef Wohlmuth, Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn 1996; Johannes Paul II., Ansprache an die Vollversammlung der Päpstlichen Bibelkommission am 11. April 1997 sowie Ansprache an die Teilnehmer des vatikanischen Kolloquiums über die Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich am 31. Okt. 1997, in: Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Band II. Dokumente von 1986 bis 2000, Gütersloh/Paderborn 2001, 102-105 und 107-109; Josef Wohlmuth (Hg.), Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie, Paderborn 1998; Thomas Freyer, Emmanuel Levinas' Vorstellung vom Gott-Menschen – eine Herausforderung für die Christologie?: Theologische Quartalschrift 179 (1999) 52-72; Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel – 24. Mai 2001



(Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152), Bonn o.J. (2002); Josef Wohlmuth, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum*, Paderborn 2002; Hans Hermann Henrix, *Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen*, Regensburg 2004, bes. 156-174; Helmut Hoping, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 2004, bes. 33-89 und 147-162; ders./Jan-Heiner Tück (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah (QD 214)*, Freiburg 2005; Erwin Dirscherl u.a. (Hg.), *Einander zugewandt. Die Rezeption des christlich-jüdischen Dialogs in der Dogmatik*, Paderborn 2005, bes. 97-159; Hans Hermann Henrix, *Jesus Christus im jüdisch-christlichen Dialog: Stimmen der Zeit 131 (2006) 43-56*; Jean-Bertrand Madragule Badi, *Inkarnation in der Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs. Mit einem Vorwort von Michael Wyschogrod*, Paderborn 2006; Josef Wohlmuth, *An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken*, Paderborn 2007.

³⁶ Martin Buber, *Kirche, Staat, Volk, Judentum* (1933), in: ders., a.a.O., 544-556, 549.

