



JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG/OSNABRÜCK

JESUS – «DAS WORT GOTTES IN PERSON»¹

Zum Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner

Was hat er weggelassen? – Nichts.

Was hat er dann hinzugefügt? – Sich selbst.²

Die Wahrnehmung Jesu von Nazareth war für jüdische Denker lange beinträchtigt durch einen Antijudaismus, der die Lehre der Kirche ebenso bestimmte wie die Theologie. Der Vorwurf, die «verblendeten» Juden hätten Jesus nicht als den erwarteten Messias anerkannt und auf Golgotha «Gottesmord» begangen; die Ansicht, der Bund mit Israel sei aufgekündigt und auf die Kirche übertragen worden; die stereotype Gegenüberstellung der alttestamentlichen Gesetzes- mit der neutestamentlichen Liebesreligion – dies alles hat die jüdische Wahrnehmung Jesu überschattet. Vereinzelt im 19., vermehrt dann im 20. Jahrhundert begegnen jüdische Stimmen, die eine «Heimholung des jüdischen Jesus in sein Volk»³ vornehmen. Sie würdigen Jesus als Rabbi und prophetischen Lehrer, kritisieren aber zugleich den Christusglauben der Kirche: Jesus könne «weder ein Gott noch Gottes Sohn im Sinne des Trinitätsdogmas»⁴ sein.

Die historisch-kritische Jesusforschung hat nun ihrerseits zwischen der vorösterlichen Botschaft Jesu und dem nachösterlichen Christusglauben unterschieden. Ihre Absicht, hinter die kerygmatisch eingefärbten Evangelien auf einen authentischen Jesus zurückzufragen, hat eine Fülle unterschiedlicher Darstellungen hervorgebracht, die in vielen Fragen über den Status hypothetischer Rekonstruktionen kaum hinausgelangen. Das Ursprungspathos der historischen Forschung ist nicht selten von dem Verdacht geleitet, dass die christologischen Dogmen zu einer spekulativen Überformung der Jesus-Gestalt geführt haben. Übernimmt man diese Sicht, verändert sich die Ausgangslage für den jüdisch-christlichen Dialog erheblich. Denn auf der Grundlage einer *halbierten Christologie* lässt sich ein Konsens leichter herbeiführen; die Strategie, sich gleichsam auf der Mitte zu treffen, erscheint aussichtsreich: Einer Depotenzierung der Christologie durch Christen, welche das Judesein Jesu herausstellen, aber zugleich das kirchliche Christusbekenntnis als Speerspitze des Antijudaismus infrage stellen, entspricht dann die Heimholung Jesu ins Judentum durch jüdische Gelehrte,

welche Jesus als «Rabbi von Nazaret» (Pinchas Lapide⁵), als «jüdischen Wundertäter und Prediger» (David Flusser⁶), als «galileischen Chassid» (Geza Vermes⁷) oder als «Bruder» (Schalom Ben-Chorin⁸) anerkennen, eine christologische Deutung seiner Person aber ablehnen. Einem solchen Konsens haftet allerdings das Manko an, dass er am Selbstverständnis gläubiger Christen vorbeigeht.

«Die Christenheit glaubt nicht an einen galiläischen Wundertäter, auch verehren die Christen keinen Rabbi», heißt es bei Jacob Neusner (*Rabbi*, 31). Er hält ein Gespräch, das auf der Einebnung der Unterschiede basiert, für unzureichend (70f.). Es gehe dem religiösen Wahrheitsanspruch aus dem Weg und komme über den Austausch von unverbindlichen Freundlichkeiten kaum hinaus. Neusner will darum den Jesus, an den Christen glauben, ernst nehmen. Er behauptet nicht, dass der Jesus des Matthäus-Evangeliums der historische Jesus ist (vgl. 106–109), hält es allerdings für unnützlich, sich mit hypothetischen Konstruktionen aufzuhalten, die das Produkt von Gelehrten seien. Auch möchte er nicht den ungewöhnlichen Anspruch der Lehre Jesu, wie er bei Matthäus bezeugt wird, abmildern und eine für jüdische Ohren akzeptable Jesulogie vorlegen. Es geht ihm vielmehr darum zu zeigen, warum toraobservante Juden die Verkündigung Jesu ablehnen *müssen*. Der eigentliche Hinderungsgrund für Neusner, sich Jesus und dem Kreis seiner Jünger anzuschließen, ist der, dass Jesus über die Tora hinausgeht, wenn er *sich selbst* an deren Stelle setzt und beansprucht, was nur Gott beanspruchen darf.

An diesem Punkt wird der jüdische Rabbiner für Joseph Ratzinger, der schon seit langem für einen wahrheitsverpflichteten Religionsdialog eintritt⁹, zu einem interessanten Gesprächspartner. Sein Buch *Jesus von Nazareth* hat die Absicht zu zeigen, dass die Botschaft Jesu durchgängig von einer verhüllten Christologie geprägt ist. Es ist die unmittelbare Gottbezogenheit Jesu, seine Gebetsgemeinschaft mit dem Vater, aus der heraus der unerhörte Anspruch seiner Verkündigung erwächst (vgl. *Jesus*, 32). Neusner hat ein waches Organ für diesen Anspruch, daher sieht er für Ratzinger mehr und genauer als christliche Exegeten, die das Anstößige an Jesus historisch relativieren. Offen bekennt der Papst: «Dieser ehrfürchtig und freimütig geführte Disput des gläubigen Juden mit Jesus, dem Sohn Abrahams, hat mir mehr als andere Auslegungen, die ich kenne, die Augen geöffnet für die Größe von Jesu Wort und für die Entscheidung, vor die uns das Evangelium stellt» (*Jesus*, 99). Im Folgenden möchte ich das Streitgespräch zwischen dem Papst und dem Rabbiner näher beleuchten, indem ich zunächst an das Kriterium des Disputs erinnere (1). Sodann gehe ich auf einige Aussagen der Bergpredigt ein, an denen der unerhörte Anspruch Jesu offen hervortritt (2). Zum Schluss steht eine kurze Würdigung dieses bislang einzigartigen Dialogs in der von Belastungen nicht freien Geschichte zwischen Judentum und Christentum (3).



1. Das Kriterium: die Treue zur Tora

Jacob Neusner will den Wahrheitsanspruch der Botschaft Jesu, wie ihn das Matthäus-Evangelium überliefert, nicht irenisch einklammern, sondern ernst nehmen. Dazu begibt er sich in einer fiktiven Zeitreise ins Galiläa des ersten Jahrhunderts, mischt sich unter die Hörer Jesu und vergleicht seine Lehre mit der Tora des Mose und der rabbinischen Überlieferung, wie sie in Mischna, Talmud und Midrasch vorliegt. Man mag diesen Versuch, den garstigen Graben zwischen Damals und Heute zu überwinden und Gleichzeitigkeit mit Jesus herzustellen, für methodisch gewagt halten, wird Neusner aber nicht absprechen können, die Verkündigung des matthäischen Jesus geradezu buchstäblich beim Wort genommen zu haben. Das Streitgespräch, das er mit Jesus führt, orientiert sich am Kriterium der Tora, das Jesus selbst ausdrücklich anerkannt hat: «Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen» (Mt 5,17).¹⁰ Die Tora und ihre Weisungen sind demnach die Richtschnur. Jesus beansprucht sie zu erfüllen; die Rückfrage Neusners ist, ob er dies tatsächlich getan hat. Neusners erste Reaktion ist ambivalent: einerseits zeigt er sich beeindruckt von der Vertiefung der Gebote, die Jesus gebracht hat; andererseits wirft er ihm Abweichungen vor, die ihn am Ende zwingen, beim «ewigen Israel» zu bleiben. Jesus habe von der Tora zwar nichts weggenommen, aber etwas hinzugefügt, was seine Lehre für den gläubigen Juden unannehmbar macht: *sich selbst*.

Auch Ratzinger betont den Anspruch, der in der Botschaft Jesu liegt. Das Erschrecken der damaligen Hörer führt er darauf zurück, dass hier «ein Mensch mit der Hoheit Gottes selbst zu sprechen wagt» (*Jesus*, 134). Damit dränge die Botschaft in die Entscheidung: Entweder vergreift sich Jesus an der göttlichen Autorität, dann muss man seine Lehre ablehnen – oder aber das Ungeheuerliche ist wahr und er steht wirklich auf der Höhe Gottes, dann ist die Antwort der Jünger, ihm nachzufolgen, konsequent und richtig (ebd.). Wenden wir uns daher der Bergpredigt zu, in der Jesus die Tora des Mose deutet und sein unerhörter Autoritätsanspruch ansichtig wird.

2. Die Bergpredigt – der unerhörte Anspruch Jesu

In seiner Auslegung der Bergpredigt bezeichnet Ratzinger Jesus wiederholt als «den neuen Mose» (30, 95, 110), nennt die Bergpredigt «die neue Tora» (97) und qualifiziert die Jüngergemeinde als «das erneuerte Israel» (95, 143). Wie Mose das Volk vom Sinai her belehrt hat (vgl. Ex 19,2.12; 24,1.18; 34,1f.4), so steige auch Jesus auf einen Berg, setze sich wie ein Lehrer auf die «cathedra» und trage dem Volk seine Weisung vor. Die Rede von Jesus

als dem neuen Mose ist bei Ratzinger nicht Ausdruck eines Antijudaismus, welcher das Erbe Israels für überholt erklärt.¹¹ Sie ist vielmehr verflochten mit dem typologischen Deute-Schema von Verheißung und Erfüllung, das sich bereits im Neuen Testament selbst findet, wenn dort eine *relecture* von Gesetz und Propheten auf Jesus hin vorgenommen wird (vgl. Lk 24,27; 1Kor 15,3-5).¹² Es ist der *eine* Gott und seine Geschichte mit den Menschen, die hinter der einen Bibel in der Zweiheit ihrer Testamente steht. Daher bestimmt die bibelhermeneutische Option, das Neue Testament im Horizont des Alten zu lesen, das Jesus-Buch Joseph Ratzingers und insbesondere seine Auslegung der Bergpredigt. Anders als die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts, welche die Bergpredigt als höhere Ethik der Christen gegen den vermeintlichen Legalismus des mosaischen Gesetzes ausgespielt hat, betont er, dass Jesus den Dekalog nicht aufgehoben, sondern erfüllt habe. Jesus von Nazareth ist die Tora, das «Wort Gottes in Person» (*Jesus*, 143).

Schon in den Seligpreisungen, welche die Bergpredigt eröffnen, sieht Ratzinger nicht nur die Nachfolgepraxis zum Ausdruck gebracht, sondern auch «eine verhüllte innere Biographie Jesu», ja «ein Porträt seiner Gestalt» (104) eingelassen. Diese christologische Deutung der Makarismen schließt von dem Jüngerverhalten, das Jesus seligpreist, auf ihn selbst zurück, weil er selbst dieses Verhalten teilt. Die Originalität dieser Deutung, die sich der *lectio divina* verdanken dürfte, sticht hervor, wenn man sie mit den Grundtypen der bisherigen Auslegungsgeschichte vergleicht. Diese haben die Seligpreisungen entweder als Gnadenzuspruch, als ethische Weisung oder als Lebensordnung interpretiert.¹³ Auch bei Augustinus ist sie, wenn ich recht sehe, nicht zu finden¹⁴, noch bei Romano Guardini¹⁵ oder Karl Barth¹⁶ – allenfalls andeutungsweise in der jüngeren Exegese.¹⁷

Auch Jacob Neusner kann von den Seligpreisungen diejenigen würdigen, welche die Armen, die Trauernden, die Barmherzigen und Friedensstifter im Blick haben, sie stehen für ihn im Einklang mit der Tora. Nur in der letzten Seligpreisung, in welcher die Christologie offen zutage tritt, registriert er einen irritierenden «Misston» (*Rabbi*, 37, 73): «Selig seid ihr, wenn ihr *um meinetwillen* verfolgt und auf alle mögliche Weise verleumdet werdet» (Mt 5,11).¹⁸ Hier tritt der anstößige Anspruch ausdrücklich hervor, der sich wie ein Leitmotiv durch die Auseinandersetzung zieht. Die Auslegung der Antithesen, der Streit um den Sabbat sowie das Gebot der Elternliebe mögen dies weiter illustrieren.

Die Antithesen. In den (literarisch stilisierten) Antithesen der Bergpredigt verdichtet sich der Autoritätsanspruch Jesu: «Ihr habt gehört, dass von den Alten gesagt worden ist ... ich aber sage euch.» Mischt sich Jesus nur ein in den innerjüdischen Streit um die rechte Deutung der Tora¹⁹ – oder geht er



mit seiner Lehre über die Tora hinaus? Neusner kann in den Antithesen – trotz der ungewöhnlichen literarischen Form – eine gewisse Vertiefung des Dekalogs anerkennen. In der rabbinischen Tradition finde sich das Verfahren, einen Zaun um die Tora zu ziehen – etwa dadurch, dass nicht nur vor der Sünde, sondern schon vor dem Weg zur Sünde gewarnt werde. Vor diesem Hintergrund würdigt Neusner Jesu Lehre: «Wenn ich die Aussöhnung suche, ziehe ich einen Zaun gegen den Wunsch zu töten, durch die Keuschheit in Gedanken ziehe ich einen Zaun gegen den Ehebruch in der Ausführung. Wenn ich überhaupt nicht schwöre, schwöre ich auch keinen Meineid. Diese Botschaft ist es wert, gehört zu werden» (*Rabbi* 40, auch 55). Jesu Lehre ist indes nicht so neu, wie die Stilfigur der Antithesen nahelegt. Es gibt – wie Neusner zeigen kann – Analogien in der Weisheitsliteratur, den prophetischen Schriften und der Mischna.²⁰ Schwieriger wird es beim Gebot des Gewaltverzichts und der Feindesliebe. Hier bringt Neusner Fragezeichen an, weil in der Tora nirgends erwähnt werde, dass man dem Bösen nicht widerstehen solle. «Passivität angesichts des Bösen nützt dem Bösen» (*Rabbi*, 43). Neben diesem inhaltlichen Vorbehalt stört Neusner, dass Jesus nicht das ganze Israel anzusprechen scheint, sondern nur den Kreis seiner Jünger (45, 162). Anders als Mose, der das ganze Volk im Blick hatte, lehrt Jesus, «wie ich als Einzelmensch tun kann, was Gott von mir erwartet» (46). Über den scheinbaren Individualismus der Verkündigung Jesu hinaus²¹ irritiert Neusner wiederum, dass Jesus – anders als Mose und die Propheten – *in eigenem Namen* spreche. Es ist weniger die Botschaft als der Bote selbst, der ihm «Kopferbrechen» bereitet (47).

Der Streit um den Sabbat. Nach der Darstellung des Matthäus-Evangeliums nehmen die Pharisäer und Schriftgelehrten Anstoß daran, dass Jesus und seine Jünger das Sabbatgebot gebrochen haben. Seine Jünger reißen am Sabbat Ähren ab (vgl. Mt 12,1-8), er selbst heilt Kranke (vgl. Mt 12,9-12). Eine christliche Auslegungstradition sah daher in Jesus den Befreier von legalistischen Zwängen des damaligen Judentums.²² Doch wurde hier nicht selten die liberale Weltanschauung in die Jesusfigur zurückprojiziert. Neusner jedenfalls hält diese Interpretation für oberflächlich, es gehe nicht primär um den Verstoß gegen das Sabbatgebot, sondern um die Haltung Jesu gegenüber der Tora. Um den Konflikt besser zu verstehen, erinnert Neusner an den Sinn des Sabbatgebots: Den Sabbat heiligen bedeute, die Ruhe Gottes am siebten Schöpfungstag gemeinschaftlich mitzuvollziehen (vgl. Gen 2,1-4). Die Ruhe am Sabbat sei «eine Art Nachahmung Gottes» (*Rabbi*, 78). Die Rhythmisierung der Zeit folgt dem Rhythmus des Schöpfungswerkes, der «eine Gabe Gottes an die Menschheit» darstellt (*Rabbi*, 83). Der Ort, an dem diese Gabe gefeiert wird, ist das Haus, in dem sich die Familie versammelt. Der Sabbat bestimmt so die Sozialordnung Israels. Wenn nun Jesus

und seine Jünger Ähren raufen, dann verstoßen sie gegen die Heiligung des Sabbats. Die Rechtfertigung Jesu, auch David und seine Begleiter hätten von den Schaubrotten gegessen, die für die Priester bestimmt waren, und auch die Priester würden am Sabbat ungestraft im Tempel ihre Riten verrichten, überzeugt Neusner nicht. Damals sei bekannt gewesen, dass im Tempel ausdrücklich verlangt wurde, was im profanen Bereich verboten war. So stellt er als Pointe des Konflikts heraus: «Wenn Jesus uns bedeutet, dass es etwas Größeres als den Tempel gebe, dann kann er damit nur auf eines hinauswollen: Jesus und seine Jünger können am Sabbat tun, was sie tun, weil sie an die Stelle der Priester im Tempel getreten sind: Der heilige Ort hat sich verlagert, er besteht jetzt aus dem Kreis des Meisters und seiner Jünger» (*Rabbi*, 86f.). Jesus beansprucht, der «Herr über den Sabbat» zu sein (vgl. Mt 12,8). Nur dieser Anspruch kann seinen Umgang mit dem Dekalog erklären.

«Jesus versteht sich selbst als die Tora – als das Wort Gottes in Person» (*Jesus*, 143f.), merkt Ratzinger an und stimmt Neusner zu, dass die Einhaltung des Sabbatgebots nicht nur eine Frage der persönlichen Frömmigkeit ist. Dessen Vorwurf, durch Jesus werde die soziale Ordnung Israels angetastet, lässt er indes nicht stehen. Er weist darauf hin, dass durch die Antwort auf Jesu Lehre eine neue Jüngergemeinschaft konstituiert wird, die über die Abstammungsgemeinschaft Israels hinausgeht und letztlich universal ausgerichtet ist. Die Auferstehung Jesu «am ersten Tag der Woche» brachte es mit sich, dass nun die Christen ihrerseits den Schöpfungsbeginn als Herrentag feierten, auf den damit wesentliche Elemente des Sabbats übergegangen sind (vgl. *Jesus*, 144). Das Christentum ist daher nicht auf eine individualistische Moral zu reduzieren, es verbindet Ethos und Kult, wenn es in der sonntäglichen Liturgie dem Gedächtnisauftrag Jesu nachkommt und in Wort und Sakrament seine Gegenwart feiert.

Das Gebot der Elternliebe. Auch hier wird die Frage nach der sozialen Ordnung Israels tangiert. «Ehre deinen Vater und deine Mutter», heißt es in der Tora (Ex 20,12). Jesus scheint diesem Gebot zu widersprechen, wenn er lehrt, er sei gekommen, den Sohn von seinem Vater zu entzweien und die Tochter von ihrer Mutter (vgl. *Rabbi*, 59). Man könnte, um diesen Widerspruch aufzulösen, darauf hinweisen, dass die Nachfolge Jesu die Elternliebe und die verwandtschaftlichen Beziehungen relativiere. Eine solche Antwort würde aber wiederum die Sozialstruktur des «ewigen Israel» gefährden, wie Neusner einwendet – und er fügt die Rückfrage an: «Muss ich, um Jesus zu folgen, gegen eines der Zehn Gebote verstoßen?» (*Rabbi*, 59). Entscheidend ist, dass die Elternliebe nach jüdischer Auffassung die diesseitige Entsprechung zur Gottesliebe ist. Wer die Elternliebe zurücksetzt – und Jesus tut dies, wenn er sagt: «Wer Vater und Mutter nicht mehr liebt als mich, ist



meiner nicht wert» (Mt 10,37) –, scheint das Gottesverhältnis anzutasten. Neusner räumt indes ein, dass es auch im Judentum Männer gibt, die Haus und Familie verlassen, um die Tora zu studieren. Der Meister und seine Schüler bilden dann eine neue Familie. Allerdings ist diese Familie *auf die Tora hin* ausgerichtet, die der Maßstab des Zusammenlebens bleibt, während die Jüngergemeinschaft Jesu *auf seine Person hin* zentriert ist. Daher stellt Neusner in einem fiktiven Gespräch mit einem Jünger Jesu die alles entscheidende Frage: «Ist dein Meister denn Gott?» (*Rabbi*, 70, 92). Dass Jesus es wagt, die Definitionshoheit über die Tora zu beanspruchen und diese auf sich selbst zu beziehen, ist die eigentliche Provokation.

Den Vorwurf, Jesus habe die Rechts- und Sozialordnung Israels angefasst, beantwortet Ratzinger durch den Hinweis, dass die Berufung Israels nicht darin bestehe, für sich selbst zu sein, sondern darin, Gott zu den Völkern zu bringen (vgl. *Jesus*, 148). Gerade diese Verheißung, Licht der Völker zu sein, habe Jesus durch die neue Familie seiner Jüngergemeinschaft eingelöst. Das christologische und das soziale Argument sind darum für Ratzinger unlösbar verbunden. Die Abstammungsgemeinschaft des ewigen Israels wird auf die universale Willensgemeinschaft mit Jesus hin geöffnet. Während nun Israel als ethnische Größe durch die Tora auch eine konkrete Rechts- und Sozialordnung erhielt, führt die Universalisierung der Jüngergemeinschaft zu einer gewissen Relativierung dieser Rechts- und Sozialvorschriften. Die politische Ordnung wird nicht mehr als sakrales Recht verstanden, das alle Zeiten Gültigkeit hätte, vielmehr muss es je neu zeitgerecht und situationsbezogen ausgebildet werden.²³ Die Kirche aber ist Gemeinschaft aus Juden und Heiden, und ohne das Votum des Paulus, die Heidenvölker von der Beschneidung, den Reinigungs- und Speisevorschriften zu entbinden, hätte sich die frühe Kirche nicht so ausdehnen und verbreiten können, wie sie es getan hat. Allerdings führt die «Freigabe des Buchstabens der Tora» nicht in die Unverbindlichkeit des «Geistes», sondern ist an das Hören auf das Wort des Sohnes gebunden. Ratzinger weist es daher zurück, die Botschaft Jesu auf ein individualistisches Ethos zu verkürzen.

3. Einzigartig: der Papst mit einem Rabbiner im Disput auf gleicher Augenhöhe

Neusner und Ratzinger sind sich einig in der Wahrnehmung des unerhörten Anspruchs Jesu, unterscheiden sich aber in der Konsequenz, die sie daraus ziehen: Während der eine Jesus in Treue zur Tora zurückweist, sieht der andere in ihm das «Wort Gottes in Person». Diese Differenz wird nicht verschleiert, sondern in wechselseitigem Respekt ausgehalten. «Nicht wenige Apologeten des Judentums (einschließlich christlicher Apologeten des Juden-

tums) unterscheiden zwischen dem Jesus, der lebte und lehrte – ihn achten und verehren sie –, und dem Christus, der (ihrer Meinung nach) ein Produkt der Kirche ist. Sie werden sagen, der Apostel Paulus habe das Christentum erfunden» (*Rabbi*, 10, 70f.). Eine solche Sichtweise lehnt auch Ratzinger entschieden ab: «Wenn Christus nur ein missverstandener jüdischer Rabbi oder ein von den Römern aus politischen Gründen hingerichteter Rebell war, was mag dann seine Botschaft noch bedeuten? Durch ihn, den von der Kirche als Sohn Gottes geglaubten Jesus Christus, ist der Gott Israels zum Gott der Völker geworden, hat sich die Verheißung erfüllt, der Gottesknecht werde das Licht dieses Gottes zu den Völkern tragen. Wenn das Licht Christi erlischt, dann erlischt auch das Licht des Gottes, den wir in seinem Antlitz erkannt haben, des einen Gottes, an den wir mit «Abraham und seinen Nachkommen» glauben, zu denen wir uns als Christen eben durch diesen Glauben zählen zu dürfen überzeugt sind. Falsche Simplifizierungen schaden dem Gespräch mit den Religionen, schaden dem Gespräch mit dem Judentum.»²⁴ Was den Rabbiner und den Papst demnach verbindet, ist die Absage an eine pragmatische Suspendierung der Wahrheitsfrage im Gespräch zwischen Juden- und Christentum. Ihr Disput mag durch die Fokussierung auf die Differenz den jüdischen Hintergrund des Lebens und Wirkens Jesu vernachlässigen.²⁵ Dennoch ist das Gespräch in der 2000-jährigen Geschichte, die von christlichem Antijudaismus, aber auch von jüdischem Antichristianismus durchzogen gewesen ist, ein singulärer Vorgang: «Kein Papst hat je mit einem eigenen Buch auf jüdische Deutungen der Evangelien geantwortet», schreibt Neusner, und fügt hinzu: «Von der Zeit des heiligen Petrus bis heute hat kein Rabbi jemals auf die Herausforderung durch das Christentum so geantwortet, dass dadurch die päpstliche Beschäftigung mit dem Judentum vorangetrieben worden wäre [...] Nur ein in Deutschland geborener Papst konnte so mutig die Herausforderung eines theologischen Dialogs mit dem Judentum nach dem Holocaust annehmen.»²⁶

Nach 1945 hat in der Tat das II. Vatikanische Konzil in seiner Erklärung *Nostra aetate* die Weichen für das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum neu gestellt.²⁷ Papst Johannes Paul II. hat die Impulse des Konzils entschieden aufgegriffen, als er 1986 als erster Papst der Geschichte eine Synagoge besucht und die unvergessene Wendung von den Juden als «den älteren Brüdern des Glaubens»²⁸ geprägt hat. Im Jubiläumsjahr 2000 hat er den kirchlichen Antijudaismus in einer Vergebungsbitte ausdrücklich ins Wort gebracht und bei seinem Israel-Besuch schweigend an der Klagemauer gebetet. Sein Nachfolger Benedikt XVI., der bei seinem Auschwitz-Besuch auf die Gebetssprache der Psalmen zurückgegriffen und die Klage Hiobs erneuert hat²⁹, setzt dieses Erbe fort, wenn er nun mit einem Rabbiner *par cum pari* ein Gespräch über Jesus führt.



Der Disput zeigt überdies, dass ein praktizierender Jude Gründe hat, den Weg zu Jesus Christus nicht mitzugehen. Die Kenntnis dieser Gründe vermag dem Christen zu helfen, seine eigene Glaubensentscheidung bewusster zu vollziehen. Die göttliche Vollmacht, die Jesus in Anspruch nimmt, provoziert das jüdische Nein. Aber der Christ kann in diesem Nein das Ja des Juden zur Tora mithören und so dessen ablehnende Haltung respektieren. Umgekehrt kann der torafromme Jude das Ja des Christen zu Jesus Christus nachvollziehen und vielleicht auch anerkennen, dass der Universalismus des Christentums (vgl. Mt 28,19) allen Völkern gebracht hat, was Israel am Sinai gegeben wurde. Der Disput zwischen Ratzinger und Neusner zeigt, dass durch Aufrichtigkeit, Wahrheitsliebe und Treue gegenüber der eigenen Berufung auch da Verständigung möglich ist, wo ein Dissens bleibt. Ausdrücklich anerkennt Ratzinger, dass sich der Rabbi ohne Hass von Jesus trennt und «in der Strenge der Wahrheit immer auch die versöhnende Kraft der Wahrheit gegenwärtig hält» (*Jesus*, 136). Umgekehrt hat Neusner die päpstliche Würdigung seines Buches *A Rabbi talks with Jesus* als den Beginn eines «neuen Zeitalters des jüdisch-christlichen Streitgesprächs»³⁰ bezeichnet.

Was Juden und Christen trennt, obwohl sie gemeinsam im Verheißungshorizont des *einen* Gottes stehen, das möchte ich abschließend an einer Episode verdeutlichen, die Edith Stein überliefert hat.³¹ Als sie am Laubhüttenfest, dem 12. Oktober 1933, ein letztes Mal mit ihrer 84-jährigen Mutter die Synagoge besucht hatte, entspann sich auf dem Nachhauseweg folgendes Gespräch: «[Die Mutter:] «War die Predigt nicht schön?» «Ja.» «Man kann also auch jüdisch fromm sein?» «Gewiss – wenn man nichts anderes kennengelernt hat.» Nun kam es verzweifelt zurück. «Warum hast du es kennengelernt? Ich will nichts gegen ihn sagen. Er mag ein sehr guter Mensch gewesen sein. Aber warum hat er sich zu Gott gemacht?»³² Es ist der göttliche Anspruch Jesu, an dem sich die Wege zwischen Juden und Christen scheiden. Aber gemeinsam erwarten beide von Gott, dem einen Herrn der Geschichte, die Vollendung der Welt. Offen ist, ob die getrennten Wege Israels und der Kirche in der kommenden Welt zusammenlaufen und jüdische Messiaserwartung und christliche Parusiehoffnung konvergieren. Ausgeschlossen ist es nicht ...

ANMERKUNGEN

¹ BENEDIKT XVI. – J. RATZINGER, *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg 2007, 143 (in Folgenden zitiert unter der Sigle «Jesus» mit Seitenangabe).

² J. NEUSNER, *Ein Rabbi spricht mit Jesus*, Freiburg 2007 (Original: *A Rabbi talks with Jesus. An intermillennial interfaith exchange*, 1993), 114 (im Folgenden zitiert unter der Sigle «Rabbi» mit Seitenangabe).

³ H. H. HENRIX, *Jesus Christus und das Judentum*, in: *IKaZ* 36 (2007) 159–171; 172 (Lit.).

⁴ J. KLAUSNER, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*. Aus dem Hebräischen von W. Fischel, Berlin ²1934, 573.

⁵ Vgl. P. LAPIDE, *Der Rabbi von Nazaret. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes*, Trier 1974.

⁶ D. FLUSSER, *Jesus – in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1968, 8.

⁷ G. VERMES, *Jesus, der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen-Vlyun 1993, V. Durch seine Studie will Vermes zeigen, dass Jesus, «dessen Bild durch christliche und jüdisch-mythen gleichermaßen verzerrt ist, in Wirklichkeit (sic!) weder der Christus des Glaubens noch der abtrünnige Buhmann der populären jüdischen Tradition war» (2).

⁸ Vgl. S. BEN-CHORIN, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* (1967), Neuauflage: Gütersloh 2005.

⁹ Vgl. J. RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2005. Vgl. dazu H. BÜRKLE, *Den Originalton in den Religionen wahrnehmen. Benedikt XVI. theologische Orientierungen im Religionsdiskurs*, in: *IKaZ Communio* 35 (2006) 573–594.

¹⁰ Der Text wird bei Neusner wiederholt zitiert. Vgl. *Rabbi*, 19f., 34, 152, 154, 163. Neusner konzentriert sich auf die Darstellung nach Matthäus, weil dieses Evangelium sich in besonderer Weise an Juden wendet. Er hält es als Ansatzpunkt für ein Gespräch zwischen Juden und Christen für am besten geeignet, will indes nicht «behaupten, dass das, was Jesus laut Matthäus sagte und tat, historische Wahrheit ist» (*Rabbi*, 166). Auch beansprucht er nicht, ein wissenschaftliches Buch vorgelegt zu haben (vgl. 11, 32). Anders J. RATZINGER, der gegenüber den hypothetisch bleibenden Rekonstruktionen der historisch-kritischen Exegese zeigen will, «dass der Jesus der Evangelien der einzig wirkliche historische Jesus ist» (*Jesus*, 20). Auf die methodologische Problematik des Jesus-Buches kann ich hier nicht weiter eingehen. Vgl. dazu Th. SÖDING (Hg), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg 2007.

¹¹ Ausdrücklich setzt sich J. RATZINGER von der Substitutionstheorie ab (vgl. *Jesus*, 95), betont die bleibende Erwählung Israels (ebd., 406) und stellt bei der Auslegung des Bildwortes vom neuen Wein in den alten Schläuchen heraus, dass die von Mt und Mk abweichende lukanische Fassung («Der alte Wein ist gut») ausdrücklich Verständnis für diejenigen zeige, «die beim «alten Wein» bleiben wollten» (ebd., 218f).

¹² Diese typologische, an den Kirchenvätern geschulte Lesart ist wegen ihres Überbietungsgefälles kritisiert worden. Vgl. aus exegetischer Sicht: A. STANDHARTINGER, *Der Papst und der Rabbi. Anmerkungen zum christlich-jüdischen Dialog im Jesusbuch des Papstes*, in: Th. SÖDING (Hg), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg 2007, 147–156, hier 150ff. Aus systematisch-theologischer Sicht: E. JÜNGEL, *Der hypothetische Jesus*, in: J.– H. TÜCK (Hg.), *An näherungen an «Jesus von Nazareth»*. *Das Buch des Papstes in der Diskussion*, Ostfildern 2007.

¹³ Vgl. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK I/1), Düsseldorf – Zürich ⁵2002, 273–275.

¹⁴ Vgl. AUGUSTINUS, *De sermone Domini in monte* (CCL 35). Michael FIGURA verdanke ich den Hinweis auf Hilarius von POITIERS, der bei seiner Auslegung der Seligpreisungen vom *exemplum Domini* spricht (In Mt.4,2 = SC 254, 120).

¹⁵ Vgl. R. GUARDINI, *Der Herr*, Paderborn ¹⁵1985, 75–84.

¹⁶ Vgl. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. II/2, Zollikon–Zürich 1948, 766–782, der zwar eine christologische Deutung der Bergpredigt vorlegt, aber nirgends die These vertritt, dass die Seligpreisungen ein Porträt Jesu enthalten.

¹⁷ Dass die Makarismen mit dem Spiegel der Nachfolge zugleich ein verhülltes Porträt Jesu enthalten, hat Thomas SÖDING immerhin angedeutet: «[...] die Praxis Jesu selbst wird in den Seligpreisungen sichtbar, seine Armut, sein Mitleid, seine Gewaltlosigkeit, sein Gerechtigkeitssinn,



seine Barmherzigkeit und Herzensreinheit, seine Friedensarbeit und sein unschuldig Leiden; deshalb wird in einzigartiger Breite und Tiefe deutlich, was Nachfolge ist, wie sie gelebt wird und dass sie – durch alle Gesetzeskritik hindurch – eine Praxis umfasst, die torakonform ist, weil sie dem Willen Gottes entspricht.» DERS., «*Selig, ihr Armen*». *Die Makarismen im Zentrum der Verkündigung Jesu*, in: O. H. PESCH – J.-M. VAN CANGH (Hg.), *Béatitude eschatologique et bonheur humain* (Publications de L'Académie Internationale des Sciences Religieuses), Paris 2005, 37-75; 51f.

¹⁸ Auch Ratzinger schreibt: «Jesus schreibt seinem Ich eine Maßstäblichkeit zu, die kein Lehrer Israels und auch kein Lehrer der Kirche für sich in Anspruch nehmen darf» (*Jesus*, 120). Die Frage, ob dieses Wort von Jesus selbst stammt oder sich der Redaktion des Evangelisten verdankt, bleibt indes ausgespart. Vgl. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, 273: «Wahrscheinlich ist, dass der Spruch in der Gemeinde (Verfolgungssituation, explizite Christologie) gebildet wurde.»

¹⁹ So etwa J.-M. LUSTIGER, *Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund*, Augsburg 2003, 27 und 31.

²⁰ Vgl. auch G. B. GINZEL, *Die Bergpredigt. Jüdisches und christliches Glaubensdokument*, Heidelberg 1985.

²¹ Neben dem individualistischen macht Neusner in der Verkündigung Jesu vom Reich der Himmel einen weltflüchtig-futurischen Grundzug aus (vgl. *Rabbi* 154f., 157f., 161), der quersteht zu Ratzingers präsentischer Deutung, derzufolge das Reiches Gottes mit der Person Jesu bereits gekommen sei. Möglicherweise folgt der Rabbiner hier G. SCHOLEM, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, in: DERS., *Einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt/M. 1970, 121-170, der dem jüdischen Begriff von Erlösung Geschichts- und Gemeinschaftsbezogenheit attestiert, während er das christliche Erlösungskonzept durch eine Tendenz zur Spiritualisierung und Individualisierung gekennzeichnet sieht. – Zur Kritik an Neusners Sicht des Christentums vgl. auch A. BUCKENMAIER, *Jesus – die Tora in Person. Anmerkungen zu Jacob Neusners «Ein Rabbi spricht mit Jesus» im Jesus-Buch Benedikts XVI.*, in: J.-H. TÜCK (Hg.), *Annäherungen an «Jesus von Nazareth»*, Ostfildern 2007 (im Druck).

²² Vgl. etwa A. von HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Güterloh 1999.

²³ J. RATZINGER spricht von einem «weltgeschichtlichen Vorgang, der als solcher in keinem anderen Kulturraum stattgefunden hat: Die konkreten politischen und sozialen Ordnungungen werden aus der unmittelbaren Sakralität, aus der gottesrechtlichen Gesetzgebung entlassen und der Freiheit des Menschen übertragen» (*Jesus*, 151). – Es handelt sich bei dieser Passage um eine der wenigen, in welcher neuzeitliche Entwicklungen ausdrücklich positiv gewürdigt werden.

²⁴ Vgl. J. RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Hagen 1998, 14f.

²⁵ Dies ist die – durchaus berechnete – Kritik von M. THEOBALD, *Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth. Erwägungen zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, in: ThQ 187 (2007) 157-180, hier 170-173. Sein Hinweis, dass Röm 9-11 bei J. Ratzinger nicht entsprechend berücksichtigt werde (ebd. 172), scheint mir allerdings an der Tatsache vorbeizugehen, dass es sich um ein Jesus-Buch, nicht aber um eine Studie zur paulinischen Theologie handelt.

²⁶ J. NEUSNER, *Einzigartig in 2000 Jahren. Die neue Wende im jüdisch-christlichen Dialog*, in: Th. SÖDING (Hg.), *Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuchs*, Freiburg 2007, 71-90, hier 72 und 90.

²⁷ Vgl. R. SIEBENROCK, Kommentar zu *Nostra Aetate*, in: P. HÜNERMANN – B. J. HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg 2005, bes. 618-626 und 661-663.

²⁸ JOHANNES PAUL II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom am 13. April 1986*, in: R. RENDTORFF – H. H. HENRIX, *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985*, Paderborn – München 1988, 106-111; 109.

²⁹ Vgl. dazu meinen Versuch «*Warum hast du geschwiegen?*» *Der deutsche Papst in Auschwitz*, in: IKaZ Communio 35 (2006) 615-622.

³⁰ J. NEUSNER, *Die Wiederaufnahme des religiösen Streitgesprächs auf der Suche nach theologischer Wahrheit*, in: IKaZ Communio 36 (2007) 293-299, hier 298.

³¹ Über sie findet sich im Jesus-Buch immerhin die Notiz: «Edith Stein hat einmal gesagt, wer redlich und leidenschaftlich nach der Wahrheit suche, der sei auf dem Weg zu Christus» (*Jesus*, 122).



³² E. STEIN, *Wie ich in den Kölner Karmel kam*. Mit Erläuterungen und Ergänzungen von Maria Amata Neyer, Würzburg 1994, 46. – Bei dem vorliegenden Beitrag, der Georg HÜSSLER, Freiburg, gewidmet ist, handelt es sich um die deutlich erweiterte Fassung eines gleichnamigen Aufsatzes, der in dem von Helmut HOPING und Michael SCHULZ herausgegebenen Sammelband erschienen ist: *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes*, Freiburg – Basel – Wien 2007, 49-60.

