

Werner  
Vogler

## Das Bekenntnis zu Jesus Christus in moderner Zeit

Der Beitrag jüdischer Jesusforscher<sup>1</sup>

*Als Professor Dr. Werner Vogler im Januar 2000 den hier folgenden Vortrag bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg hielt, war das für alle, die von seiner schweren Krankheit wußten, ein freudiges Zeichen seiner Erholung. Auch er selbst nahm die vorhandene Kraft für die Reise nach Bad Segeberg und die Teilnahme an der Konferenz als Ermutigung für einen guten Weg in die nächste Zeit. So plante er im Sommersemester eine Lehrveranstaltung zur Theologie des Johannesevangeliums an der Leipziger Theologischen Fakultät, in der sich bei ihm als dem Emeritus sogar mehr als 60 Studierende eingeschrieben hatten. Aber das Krebsleiden brach doch wieder aus, so daß er das Kolleg nicht beginnen konnte. Eine erneute Operation wurde terminiert. In der letzten Woche hat er sich trotz der Sorge um seine gesundheitliche Zukunft nicht abhalten lassen, noch an seinem aktuellen Buchprojekt „Pilatus“ zu arbeiten, das in einer Reihe „Biblische Gestalten“ hätte erscheinen sollen. Im Krankenhaus aber kam der Zusammenbruch ganz schnell: Am 22. Juni 2000 ist uns Bruder Vogler vorangegangen ins Schauen.*

*Damit ist ein Leben für die neutestamentliche Wissenschaft und für die kirchliche und universitäre Ausbildung zukünftiger Pfarrerinnen und Pfarrer zum Abschluß gekommen. Der am 27. März 1934 Geborene war seit 1969 Dozent für Neues Testament am Theologischen Seminar Leipzig, das er von 1980 bis 1982 als Rektor geleitet hat, und seit Oktober 1990 an der nun staatlich anerkannten Kirchlichen Hochschule Professor. Bei der Zusammenführung der Kirchlichen Hochschule mit der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig übernahm er eine der beiden C4-Professuren für*

---

1 Referat bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes in Bad Segeberg am 25. Januar 2000.

*Neues Testament, in der er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1999 engagiert gearbeitet hat.*

*So nüchtern und an den gesicherten Erkenntnissen orientiert, wie der folgende Beitrag zur Fundierung des christlich-jüdischen Dialogs von der Frage nach einem möglichen jüdischen Beitrag zu christologischen Fragen her, hat Professor Dr. Werner Vogler im gesamten Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft gearbeitet. Als ein hoch verantwortungsbewußter Forscher und Lehrer wird er allen seinen Schülern und Kollegen – nicht zuletzt mir selbst, als einem Kollegen für die Zeit von vier Jahren – in Erinnerung bleiben.*

*So wünschen wir ihm, woraus er gearbeitet und geglaubt hat:*

*„γαρ το ζην Χριστος“ (Phil 1,21).*

*Rainer Stahl*

Wie das Christentum, so stellt auch das Judentum eine vielschichtige Größe dar. Ungeachtet dessen zeichnet es sich dadurch aus, daß seine Beschäftigung mit dem aus ihm hervorgegangenen Jesus von Nazareth sich nur auf eine relativ kleine Gruppe von Theologen und Schriftstellern beschränkt. Dem entspricht: Enthalten auch die – namentlich seit den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts herausgegebenen – Geschichtsbücher für den Unterricht an israelischen Grund- und Mittelschulen einzelne Informationen über Jesus,<sup>2</sup> so ist doch die Kenntnis über ihn bei Absolventen dieser Schulen in der Regel nicht größer als der Wissensstand zahlreicher christlicher Schulabgänger über die Patriarchen des Volkes Israel.

Besteht aufgrund dessen bei Juden wie Christen noch immer ein großer Nachholebedarf, so ist nun für die jüdische Jesusforschung selbst charakteristisch: Obwohl hier die Auffassungen über den Nazarener – genauso wie innerhalb des Christentums – zum Teil erheblich differieren,<sup>3</sup> stimmen sie gegenwärtig doch in einem auffallend überein: Das ist das Verständnis, ja die Akzeptanz Jesu als eine der bedeutendsten Gestalten, die das jüdische Volk je hervorgebracht hat.

Diese Akzeptanz betrifft allerdings nur den irdischen Jesus. Sie gilt unter keinen Umständen dem Christus der Kirche. Im Gegensatz zu den Jesusbüchern christlicher Autoren stellt die Christologie für jüdische Jesusinter-

2 Siehe dazu P. Lapede, Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum, GTB 1408, Gütersloh<sup>3</sup>1988, S. 50f.

3 Siehe hierzu W. Vogler, Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht, Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 11, Weimar 1988.

preten vielmehr den Trennfaktor schlechthin dar. Der von dem Verfasser zahlreicher Publikationen zum jüdisch-christlichen Gespräch, Schalom Ben-Chorin, formulierte Satz: „Der Glaube Jesu einigt uns, aber der Glaube an Jesus trennt uns,“<sup>4</sup> drückt allgemeine jüdische Überzeugung aus. Folgt daraus, daß das Judentum zu dem Thema „Das Bekenntnis zu Jesus Christus in moderner Zeit“ aus Überzeugung keinen Beitrag liefert, so soll im folgenden zunächst gefragt werden, worin das Nein des Judentums zu dem Christus der Kirche begründet ist.

## I.

Ihr Nein zur Christologie begründen die jüdischen Theologen auf mehrfache Weise. Hierbei kann man prinzipielle und spezielle Argumente unterscheiden. Am meisten (und auch für andere Nichtchristen am einsichtigsten) wird dieses Nein durch den Hinweis auf die mit dem Kommen des Messias erwartete, mit dem Wirken Jesu jedoch nicht eingetretene endzeitliche Erlösung der Welt begründet. Da dieses Ereignis – und mit ihm: die Beseitigung von jedweder Unterdrückung und Ungerechtigkeit – noch immer aussteht, kann Jesus, wie es der jüdische Historiker Joseph Klausner formuliert hat, unter keinen Umständen der Messias sein: „Das Gottesreich, die ‚Tage des Messias‘, sind mit ihm noch nicht gekommen“<sup>5</sup>. Zu groß, zu bedrückend sind demgegenüber die Zeichen der noch unerlösten Welt.

Von gleichem Gewicht – jedoch nur von der jüdischen Glaubenstradition her verständlich – ist das folgende Argument. Es richtet sich speziell gegen das bereits von Paulus betonte Verständnis Jesu als Heilmittler. Ihm gegenüber wird darauf hingewiesen, daß Juden keinen Mittler brauchen, um zu Gott zu gelangen (wie das etwa auch Joh 14,6 ausgesagt wird), da sie sich durch den Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, bereits bei ihm wissen. Schalom Ben-Chorin hat das auf eine für alle Juden gültige Weise zum Ausdruck gebracht: Jesus ist „nicht der gottmenschliche Mittler, denn wir bedürfen seiner nicht. Nicht der Erfüller des Gesetzes, denn wir müssen es selbst erfüllen. Nicht der einzige Gerechte des stellvertretenden Sühneleidens, denn ihrer sind viele“<sup>6</sup>.

4 Das Judentum im Ringen um die Gegenwart, EZS 22/23, Hamburg-Bergstedt 1965, S. 41.

5 Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Berlin <sup>3</sup>1952, S. 573.

6 Jesus im Judentum, Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung 4, Wuppertal 1970, S. 72.

Von diesem Einwand her ist es dann nur ein Schritt zu dem nächsten Argument, das Juden aufgrund ihres Gottesverständnisses gegen die Christologie vorbringen. Weil Gott für sie ein „einiger“, d. h. ungeteilter und darum nicht aufzugliedernder Gott ist (Dtn 6,4), stellt für sie auch der Gedanke der Menschwerdung Gottes, wie er namentlich in der Logoschristologie des Johannesevangeliums zum Ausdruck kommt, nicht nur ein Abweichen vom Monotheismus, sondern zudem eine Beschädigung der Souveränität Gottes dar. Erst recht aber gilt das von der Trinitätslehre mit ihrer – wie sie es sehen – Aufspaltung der Einheit Gottes in drei verschiedene Personen. Von da aus hat wiederum Joseph Klausner eine allgemeine jüdische Überzeugung ausgesprochen, wenn er bemerkt: Jesus kann für Juden „weder ein Gott noch Gottes Sohn im Sinne des Trinitätsdogmas sein: beides ist für den Juden nicht nur blasphemisch, sondern auch unbegreifbar“<sup>7</sup>.

Im Unterschied zu diesen generellen Argumenten gegen das christliche Verständnis Jesu als Messias gibt es dann noch spezielle, theologisch jedoch gleichermaßen wichtige jüdische Einwände gegen die Christologie. Von ihnen ist vor allem zu nennen, daß es für Juden aufgrund ihres Gottesverständnisses schlechterdings undenkbar ist, daß derselbe Gott, dem Menschenopfer nach 3. Mose 18,21–30 und 20,1–5 „ein Greuel“ sind, sogar den blutigen Tod seines Sohnes gefordert haben soll. So bemerkt etwa der jüdische Gelehrte Pinchas Lapide: „Daß Gott eines Menschenopfers bedarf, um seine eigene Schöpfung mit sich selbst zu versöhnen, daß er, der Weltenherr, ohne Blutopfer keinen Menschen zu rechtfertigen vermag, das ist für Juden ebenso unbegreiflich wie bibelwidrig“<sup>8</sup>. Und weiter stellt er dann die Frage: „Was für ein Gott ist das, der ja sagen kann zu den sadistischen Todesqualen seines Kindes, ja, der sogar diese bestialische Peinigung erwirkt, nur um die rein heidnische Tortur der Kreuzigung anzunehmen, als stellvertretende Entsühnung, wie Paulus behauptet“ und das sogar sich „zum lieblichen Wohlgeruch“<sup>9</sup>, das heißt zu höchster Verherrlichung, wie der Verfasser des Epheserbriefes (in 5,2) behauptet.

Natürlich richtet sich die jüdische Abweisung dann auch gegen die christliche Behauptung von Gottes Ja zu diesem Akt der Versöhnung, die Auferweckung Jesu. Zwar hat der soeben erwähnte Pinchas Lapide das Phäno-

7 Das Judentum ... (wie Anm. 4), S. 573.

8 Warum kommt er nicht? Jüdische Evangelienauslegung, GTB 1421, Gütersloh <sup>2</sup>1994, S. 59.

9 Ebd. Ganz ähnlich H.-J. Schoeps, Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten, Königstein/Ts. 1984, S. 38.

men „Auferstehung“ in seinem gleichnamigen Buch als ein unverwechselbares „jüdisches Glaubenserlebnis“ erklärt,<sup>10</sup> doch im Gegensatz zu dem die neutestamentliche Christologie begründenden Glauben an die Auferweckung Jesu kennt das Judentum keine Antizipation der Auferweckung durch Gott an einem einzelnen (und schon gar nicht als Antwort auf dessen Opfertod). Dagegen weiß das Judentum, wo mit der Auferstehung der Toten gerechnet wird, nur um die allgemeine eschatologische Auferstehung aller Toten. Diese aber findet erst zum Zeitpunkt der messianischen Vollendung statt. Wie für alle Menschen, so gilt das nach jüdischem Verständnis auch für Jesus.

Mit diesem Hinweis erübrigt sich fast die Erwähnung des an letzter Stelle zu nennenden maßgeblichen jüdischen Einwands gegen die Christologie: Wer durch Gott von den Toten (noch) nicht auferweckt wurde, mithin zu diesem auch nicht erhöht worden ist, der kann auch am Ende der Zeit nicht als eschatologischer Weltenrichter von dort her zurückkehren. Ist das die – logische – jüdische Antwort auf die Frage: „Warum kommt er nicht?“, so ist freilich um so bemerkenswerter, daß der hier erneut zu nennende Pinchas Lapide diese Frage in seinem gleichnamigen Buch<sup>11</sup> ebenso im Blick auf die jüdische Messiaserwartung stellt und diese dabei mit der christlichen Endzeiterwartung insofern zusammenbindet, als er im Blick auf beide in eine neue Richtung weist: „Die Vollerlösung liegt weder in der Vergangenheit, noch in der Zukunft, sondern im ewigen Heute der Bewährung. Denn ob der Messias kommt, hängt letztlich von uns allen ab. Die Anwartschaft auf das Endheil will gewonnen und erarbeitet werden: durch Treue zum Gotteswort, im Glauben und im bibelbewußten Tun“<sup>12</sup>.

Gewiß wird – und das mit guten Gründen – nicht jeder Christ, wie auch nicht jeder Jude, dieser Interpretation der biblischen Eschatologie zustimmen. Doch wie gegen sie zahlreiche Argumente ins Feld geführt werden können, so gilt das erst recht im Blick auf die jüdischerseits vorgebrachten Einwände gegen die Christologie der Kirche. Sie im folgenden zu benennen wäre freilich müßig. Sie brächten uns unserem Thema keinen Schritt näher, sondern verdeutlichten nur den bereits benannten Tatbestand: die Gegensätzlichkeit von Juden und Christen in der Beurteilung des Mannes aus Nazareth.

Lediglich auf eine andere – weil häufig gestellte – Frage soll hier kurz eingegangen werden: Wie ist es angesichts dieses Tatbestandes möglich

10 So der Untertitel dieser Schrift (Stuttgart/München<sup>2</sup>1978).

11 Das Judentum ... (wie Anm. 4).

12 Das Judentum ... (wie Anm. 4), S.116.

gewesen, daß die Christen der Kirche des Anfangs ausnahmslos Juden waren? Mithin die Christologie der Kirche auf dem Boden des Judentums erwachsen ist?<sup>13</sup> Darum auch die späteren Hoheitsbezeichnungen Jesu mehrheitlich im Judentum vorgegeben waren? Noch mehr: Wie war es möglich, daß sich ein Mann wie Paulus den nichtjüdischen Gedanken der Inkarnation Gottes zu eigen gemacht hat (Phil 2,6f)? Und: Wie ist es erklärlich, daß sich unter Juden bis heute Christen finden, die also Jesus als den Christus im Sinne des kirchlichen Credo bekennen? Man denke nur an die in Israel lebenden – wie sie sich selbst nennen – messianischen Juden. Die Antwort hierauf kann nur lauten: Es handelt sich bei diesen (aus dem Judentum gekommenen bzw. in ihm verhafteten) Christen durchweg um Glaubende, um Menschen also, die von dem Christus wie auch immer österlich erfaßt sind. Dem entspricht, daß auch die christologischen Aussagen – zunächst des Neuen Testaments, später der Kirche – durchweg Glaubensaussagen sind. So gesehen aber ist es für zum Christusglauben gekommene Juden ebenso wenig ein Problem, sich diese zu eigen zu machen, wie jeder außerhalb der Kirche, d. h. außerhalb des Glaubens Stehende – er sei Jude oder Nichtjude – ein Nein zur Christologie sprechen wird, ja muß.

Ist damit zugleich noch einmal evident geworden, warum in der Frage der Christologie zwischen Juden und Christen – genauso wie zwischen anderen Nichtchristen und Christen – ein unüberbrückbarer Graben besteht, so stellt sich nun dennoch die Frage, ob es nicht trotzdem eine Brücke über diesen Graben – und damit einen jüdischen Beitrag zu dem Thema „Das Bekenntnis zu Jesus Christus in moderner Zeit“ geben kann. Eine solche Brücke kommt in den Blick, wenn man der von Hans Küng vorgenommenen Unterscheidung zwischen einer Christologie von oben und einer solchen von unten folgt.<sup>14</sup> Danach ist die Christologie von oben jene Christologie, gegen die sich das jüdische Nein wendet: die neutestamentliche wie spätere kirchliche Christologie in all ihren Facetten. Anders dagegen die Christologie von unten. Sie setzt bei dem Menschen Jesus von Nazareth ein und bezieht sich allein auf bestimmte Erfahrungen mit diesem. Fragt man nun nach dem jüdischen Beitrag zu dieser Form von Christologie, so macht man interessante Beobachtungen.

13 Vgl. D. Flusser, Der jüdische Ursprung der Christologie, in: ders., Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, München 1984, S. 54–65.

14 H. Küng/P. Lapide, Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog, Stuttgart/München 1976, S. 21.

## II.

Die erste und zugleich grundlegende Feststellung ist: Sofern die in unserem Jahrhundert stattgefundene jüdische Beschäftigung mit Jesus einen literarischen Niederschlag gefunden hat, zeigt diese, daß sie an keinem ihrer Autoren spurlos vorübergegangen ist. Vielmehr hat sie bei ihnen Spuren hinterlassen und das – im Gegensatz zu jüdischen Äußerungen über Jesus in der Vergangenheit, besonders dem Mittelalter – durchweg positiver Art. Geht man diesen Spuren aber einmal nach, so macht man eine zweite Beobachtung. Man kann hierbei eine deutliche Differenzierung entdecken. Näherhin stößt man auf zwei Gruppen von Urteilen über Jesus, von denen die erste umfassender ist als die zweite.

Die erste Gruppe zeichnet sich dadurch aus, daß sie grundsätzlicher Art ist. Zudem enthält sie Einschätzungen Jesu, die von den verschiedensten Autoren, wenn auch unterschiedlich akzentuiert, immer wieder genannt werden. Sie lassen sich in der Feststellung zusammenfassen, daß Jesus als ein bedeutender Vertreter des Judentums – oder wie der große geistige Führer des deutschen Judentums, Leo Baeck, geurteilt hat: eine zutiefst jüdische Persönlichkeit – angesehen wird; und das nicht nur für seine Zeit, sondern überhaupt. Nach Ansicht von Claude Goldsmid Montefiore, dem Mitbegründer der *Jewish Quarterly Review* und der *Jewish Religious Union*, ist Jesus sogar „der bedeutendste Jude, der je gelebt hat“<sup>15</sup>. Als einer, der wie kein anderer das Judentum verkörperte – ein Urjude sozusagen –, stellt Jesus danach gleichsam den Urtyp des Juden dar, dessen Bedeutung, wie der amerikanische Bibelwissenschaftler Samuel Sandmel geurteilt hat, darin besteht, daß er beispielhaft war „in der Verbindung von Eigenschaften, welche ihn zu einer Persönlichkeit von einer bemerkenswerten Individualität machten“<sup>16</sup>. Indes, so schränkt er im Gegensatz zu Claude Montefiore ein, nicht mehr als andere Persönlichkeiten, denn das Judentum hat, so Sandmel weiter, viele große Männer hervorgebracht.

Frägt man nun, worin diese – allgemein anerkannte – Bedeutsamkeit Jesu näherhin gesehen wird, so findet sich dafür eine Reihe zum Teil einander sich zuordnender, zum Teil auch unvermittelt nebeneinander stehender Begründungen. Joseph Klausner, der erste maßgebliche jüdische Jesusforscher im 20. Jahrhundert, sieht die Bedeutsamkeit Jesu vor allem darin, daß dieser „ein Lehrer von hoher Sittlichkeit“ und als solcher „ein Gleichnisaus-

15 Rezension von M. J. Savage, *Jesus and Modern Life*, Boston 1893, in: *The Jewish Quarterly Review* 6 (1893/94), S. 382.

16 *A Jewish Understanding of the New Testament*, Cincinnati 1956, S. 283f.

leger ersten Ranges“ war.<sup>17</sup> Ganz ähnlich urteilt der englische Autor Claude Montefiore, der Jesus jedoch deshalb als „einen der großen Lehrer der Welt“ bezeichnet, weil er in ihm einen der großen Propheten Israels sieht,<sup>18</sup> eine Auffassung, die nach ihm noch manche jüdische Jesusforscher – allen voran der Zentralsekretär der christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz, Ernst Ludwig Ehrlich – mit ihm teilen. In einer gewissen Nähe dazu befindet sich auch das Urteil des Reformrabbiners Robert Raphael Geis, der die Bedeutung Jesu darin sieht, daß dieser davon geleitet war, das einst von den Propheten Israels Verkündete in die Tat umzusetzen. Hieraus folgt, daß sich nach Robert Geis Jesu Bedeutung darin erweist, daß er eine Art endzeitlicher Revolutionär war.

In dem Auftreten als Revolutionär sehen auch andere jüdische Jesusforscher die Bedeutung des Nazareners. Im Unterschied zu Robert Geis gilt das jedoch nicht in theologischer, sondern in politischer Hinsicht. Damit aber wird die Bedeutung Jesu dann überhaupt anders begründet als bei den bisher genannten Autoren. An erster Stelle ist hier der Wiener Gelehrte Robert Eisler zu nennen, der in einem zweibändigen Werk<sup>19</sup> das Bild Jesu als das eines leidenschaftlichen Revolutionärs und damit antirömischen Freiheitskämpfers zeichnet. Dieses Verständnis Jesu, das lange Zeit ein Einzelurteil blieb, hat später der amerikanische Autor Joel Carmichael aufgenommen, durch Züge eines Sozialrevolutionärs angereichert und popularisiert. Das aber hat er in einer Weise getan, daß sein Buch „Leben und Tod des Jesus von Nazareth“<sup>20</sup> ein Bestseller – nicht nur in Amerika und Israel, sondern auch in Deutschland – wurde. In gewisser Weise muß an dieser Stelle auch der schon mehrfach erwähnte Pinchas Lapidé genannt werden, für den die Bedeutung Jesu unter anderem darin besteht, daß dieser ein messianischer Zionist von Rang war. Allerdings ergänzt Pinchas Lapidé diese Einschätzung Jesu durch die eines frommen Juden. Damit will der jüdische Autor sagen, daß Jesus – wiewohl Zionist – zugleich ein toratreuer Jude, ja Rabbi, war und auch geblieben ist, insofern er zu keinem Zeitpunkt gegen die rabbinische, erst recht aber nicht gegen die mosaische Gesetzgebung in irgendeiner Weise verstoßen hat.

Zu einem ganz anderen Urteil über die Gestalt und das Wirken Jesu ist demgegenüber der Erlanger Religionshistoriker Hans-Joachim Schoeps ge-

17 Das Judentum ... (wie Anm. 4), S. 573.

18 Rabbinic Literature and Gospel Teachings, London 1930, S. 46f.

19 *Jesous basileus ou basileusas* (Jesus, ein König, der nicht König geworden ist), Heidelberg 1929/30.

20 New York 1962, München 1965.

langt. Im Gegensatz zu Pinchas Lapide (und zahlreichen weiteren jüdischen Theologen) sieht er die Bedeutung Jesu gerade darin, daß dieser ein Revolutionär im Blick auf die Tora gewesen ist, insofern er – wie Schoeps namentlich in seinem Aufsatz über „Jesus und das Gesetz“<sup>21</sup> dargelegt hat – deutlich zwischen dem Willen Gottes und der (diesen ausdrückenden) Tora des Mose unterschieden und dabei ebenso – ja erst recht – gegen das Traditionsprinzip der Pharisäer opponiert habe. Liegt damit die Bedeutung Jesu für Schoeps aber letztlich darin, daß dieser ein ganz und gar auf Gott ausgerichteter, von ihm her bestimmter Jude war, ein Mensch darum auch, der wie kein anderer um den Willen Gottes gewußt hat, so entspricht dem ebenso das Verständnis anderer jüdischer Jesusinterpreten. Allerdings wird da die Bedeutung Jesu zum Teil insofern anders bestimmt, als er aufgrund seiner Nähe zu Gott ein Charismatiker von Format war (so etwa das Urteil des Jerusalemer Theologen David Flusser) oder ein Wundertäter (wie vor allem Geza Vermes, einer der angesehensten Fachgelehrten für zwischen-testamentarische jüdische Literatur, urteilt).

Überschauen wir allein diese bisher in den Blick genommenen Angaben von Gründen für die Bedeutung, die jüdische Theologen unserer Zeit Jesus zuerkennen, so steht außer Zweifel, daß in jedem dieser Fälle eine hohe Wertschätzung Jesu zum Ausdruck kommt. Angesichts dessen aber erhebt sich dann die Frage, ob diese Wertschätzung nicht auch impliziert, daß Jesus dadurch Einmaligkeit bzw. Einzigartigkeit zuerkannt wird. Da jedoch zeigt sich: So weit gehen die jüdischen Jesusinterpreten nicht. Der bereits erwähnte Schweizer Theologe Ernst Ludwig Ehrlich hat das klar ausgesprochen, und ebenso, warum das so ist. Ein Mensch kann nach jüdischem Verständnis nur groß, niemals jedoch einmalig oder einzigartig sein. Letzteres kommt allein Gott zu. So gesehen aber ist selbst bei höchster Wertschätzung Jesu für seine Volksangehörigen nur ein außergewöhnlicher und als solcher ein unvergleichlicher Mensch.<sup>22</sup> Doch mehr nicht; auch dann nicht, wenn ihm, wie ihm zahlreiche jüdische Autoren attestieren, Relevanz über seine Zeit und sein Volk hinaus zukommt.

Im Unterschied zu den bisherigen – gleichsam neutralen – Begründungen für die Bedeutsamkeit Jesu gibt es nun noch eine zweite Gruppe von – zahlenmäßig geringeren – Erklärungen hierfür. Sie zeichnen sich gegenüber der ersten dadurch aus, daß sie entweder ein persönliches Angesprochen-

21 In: ders., Studien zur unbekanntenen Religions- und Geistesgeschichte, Göttingen 1963, S. 41–61.

22 Nach S. Sandmel nicht einmal das, sondern, wie sich zeigte, nur ein bedeutender Vertreter seines Volkes unter anderen.

ja Angerührtsein durch den Nazarener signalisieren oder ihm Eigenheiten zuerkennen, die der Christologie der Kirche nahekommen, ja in manchem sogar entsprechen.

Hier ist zunächst der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber zu nennen, der – über Jesu Bedeutung als Lehrer des Judentums hinaus – den Nazarener als seinen großen Bruder im Glauben versteht. Das meint einen Menschen, der das schlichte Vertrauen des Bundesangehörigen zu seinem Bundesgott nicht nur prinzipiell, sondern auch für ihn ganz persönlich vorgelebt hat und ihm eben darin (wie allen Juden) zum Vorbild im Glauben geworden ist. So bekennt Buber mit eindrucksvollen Worten: „Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden. ... Mein eigenes brüderlich-aufgeschlossenes Verhältnis zu ihm ist immer stärker und reiner geworden, und ich sehe ihn heute mit stärkerem und reinerem Blick als je. Gewisser als je ist es mir, daß ihm ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt und daß dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden kann.“<sup>23</sup> Schalom Ben-Chorin, ein Schüler Martin Bubers, aber hat diese Sichtweise seines Lehrers aufgegriffen und in gewisser Weise noch intensiviert. Das ist etwa daran erkennbar, wenn er bemerkt, daß er beim Lesen der Evangelientexte eine „tiefe Verwandtschaft mit der Gestalt Jesu und der Welt, in der er lebte“, empfinde. Insbesondere jedoch als Gekreuzigter sei Jesus für ihn „ein Gleichnis für sein ganzes Volk geworden, das, blutgeißelt, immer wieder am Kreuz des Judentums hing“<sup>24</sup>. Ist Jesus damit Ben-Chorin gleich auf mehrfache Weise persönlich überaus nahe gekommen, so ist es für diesen jüdischen Autor dann nur konsequent, wenn er sich auch zu Sätzen wie den folgenden versteht: „Jesus ist für mich der ewige Bruder, nicht nur der Menschenbruder, sondern mein *jüdischer Bruder*. Ich spüre seine brüderliche Hand, die mich faßt, damit ich ihm nachfolge“. Um allen Mißverständnissen, die sich namentlich aufgrund des Begriffes „nachfolgen“ einstellen könnten, jedoch vorzubeugen, fügt er dem ausdrücklich hinzu: „Es ist *nicht* die Hand des Messias, diese mit Wundmalen gezeichnete Hand. Es ist bestimmt *keine göttliche*, sondern eine *menschliche* Hand, in deren Linie das tiefste Leid eingegraben ist.“<sup>25</sup>

Im Unterschied zu zahlreichen seiner Kollegen schränkt auch Pinchas Lapide die Bedeutung Jesu nicht auf die – von ihm bereits genannten – neutralen Eigenheiten als Erklärung für dessen Bedeutsamkeit ein. Jedoch

23 Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950, S. 11.

24 Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967, S. 24.

25 A. a. O., S. 11.

anders als Martin Buber und Schalom Ben-Chorin sieht er in dem Nazarener zudem „einen gläubigen Juden, der im Heilsplan Gottes eine zentrale Rolle zu spielen hatte und in dessen Namen eine weltweite Kirche gegründet wurde.“<sup>26</sup> Kommt Lapide mit diesen Worten uns Christen – wohl aufgrund seines intensiven Engagements am jüdisch-christlichen Dialog – bereits sehr nahe, so findet diese Überzeugung sogar noch eine Zuspitzung, wenn er an anderer Stelle bemerkt: „Aus unerforschlichen Gründen bedurfte es des Auferstehungsglaubens von Golgata, um die Botschaft vom Sinai in die Welt hineinzutragen“<sup>27</sup>. Damit aber ist für Lapide zugleich zweierlei unzweifelhaft. Das ist zum einen: Jesus muß „doch wohl mehr gewesen sein als bloß ein Tischlersohn aus Galiläa, der eine Bußbewegung ins Leben rief“<sup>28</sup>. Zwar äußert der jüdische Schriftsteller sich dann nicht dazu, worin dieses „Mehr“ bestand, gleichwohl macht es ihn offen für das andere: Mit all dem ist Jesus für ihn zugleich eine „praeparatio messianica“ geworden. Das bedeutet konkret: Jesus „mag auch der künftige Messias Israels sein – doch das werden wir erst erfahren, sobald er kommt oder wiederkommt“<sup>29</sup>.

Mit dem zuletzt Bemerkten befindet sich Pinchas Lapide deutlich auf einer Linie mit Hans-Joachim Schoeps, der bereits einundzwanzig Jahre vorher erklärt hat: „Wenn Jesus morgen wiederkehren würde, würde ihn von Angesicht kein Christ erkennen können. Aber es könnte wohl sein, daß der, der am Ende der Tage kommt, der die Erwartung der Synagoge wie der Kirche ist, dasselbe Antlitz trägt.“<sup>30</sup> Dieses Urteil aber ist für Schoeps möglich, weil er Jesus eine nachdrückliche Gottesbeziehung oder – wie er selbst sagt – ein „messianisches Menschensohnbewußtsein“ attestiert, das für ihn überhaupt der Schlüssel zum Verständnis der Persönlichkeit Jesu ist.<sup>31</sup> In diesem „messianischen Menschensohnbewußtsein“ sieht Schoeps Jesu Verkündigung ebenso begründet wie dessen Ruf in die Nachfolge. Das ist, wenn man so will, ein ganz und gar christlicher Ansatz zum Verständnis Jesu. Doch die Konsequenz, die Christen aus ihm ziehen, vollzieht Schoeps ebenso wenig wie Lapide. Diese vermag auch er – aufgrund der zu Eingang genannten Gründe – nur mit „Nichtglauben“ zu quittieren.

26 P. Lapide/J. Moltmann, *Jüdischer Monotheismus – Christliche Trinitätslehre*, Kaiser-Traktate 39, München 1982, S. 67.

27 Auferstehung. Ein jüdisches Glaubensbekenntnis, Stuttgart/München<sup>2</sup> 1978, S. 93.

28 Er predigte in ihren Synagogen. *Jüdische Evangelienauslegung*, GTB 1400, Gütersloh 1980, S. 31.

29 A. a. O., S. 32f.

30 Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959, S. 274.

31 *Jesous basileus ...* (wie Anm. 19), S. 64.

Das Gleiche gilt für (den bis jetzt nur kurz erwähnten Professor an der hebräischen Universität in Jerusalem) David Flusser. Nachdem Flusser bereits 1968 ein beeindruckendes Jesusbuch vorgelegt hat,<sup>32</sup> sind seitdem weitere Arbeiten über Jesus gefolgt. In diesen allen steht für Flusser (genauso wie für Schoeps) außer Frage, daß Jesus ein messianisches Selbstbewußtsein eigen war, das ihn dazu gebracht hat, sich in der letzten Zeit seines Wirkens als Messias zu verstehen. Dabei fällt auf, daß Flusser die Gestalt Jesu so fasziniert, daß er ihn ganz unbedenklich als „Heiland“ oder „Herr“ bezeichnet, so daß ihm aufgrund dessen von jüdischer Seite – zu Recht – vorgeworfen worden ist: „Jemand, der nicht weiß, daß der Autor Professor für Religionsgeschichte an der Hebräischen Universität ist, würde annehmen, daß das Buch<sup>33</sup> von einem christlichen Fundamentalisten geschrieben wurde“<sup>34</sup>. Daß das nicht der Fall ist, zeigt jedoch der Schluß von Flussers Jesusmonographie. Diese endet mit dem Satz „Und Jesus verschied“<sup>35</sup>. Der Auferstandene ist für ihn danach so wenig interessant wie die nachösterliche Christologie.

### III.

Läßt sich aufgrund dieser Bestandsaufnahme ein jüdischer Beitrag zu dem Thema „Das Bekenntnis zu Jesus Christus in moderner Zeit“ ausmachen?

Einen solchen gibt es nicht im Sinne der Christologie der Kirche. Diese bereits zu Eingang gemachte Feststellung fand aufgrund unserer Beobachtungen nur ihre Bestätigung. Dennoch kann die Antwort auf diese Frage nicht rundweg mit „Nein“ beantwortet werden. Denn es ist gleichzeitig evident geworden: Es gibt einen jüdischen Beitrag zu unserer Fragestellung, nur liegt dieser auf einer anderen Ebene als das sonst der Fall ist. Es ist ein Beitrag eigener Art, der jedoch gleichermaßen zur Bereicherung unseres Verständnisses des Mannes aus Nazareth beiträgt wie die Christologie der Kirche. Worin liegt er? Auf diese Frage lassen sich vor allem drei Antworten geben:

32 Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1968.

33 Gemeint ist das oben genannte Jesusbuch D. Flussers.

34 S. Zeitlin, Judaism and Professors of Religion, in: Jewish Quarterly Review 60 (1969/70), S. 188.

35 Jesus in Selbstzeugnissen ... (wie Anm. 32), S. 133.

Die erste. Es konnte festgestellt werden: Nicht nur wir Christen, sondern auch Juden belegen Jesus mit zahlreichen Würdeprädikaten. Es sind nicht die Hoheitstitel der Kirche. Gleichwohl sind es Bezeichnungen von unverkennbarem Rang: Lehrer – Prophet – Rabbi – Menschensohn – Bruder ... Und es sind außerdem Bezeichnungen, die sich – wie schon bemerkt – ausschließlich auf den vorösterlichen, also den irdischen Jesus von Nazareth beziehen. Damit ergibt sich als erste Antwort auf unsere Frage: Vertreten Juden auch keine Christologie von oben, so findet sich bei ihnen doch eine ausgeprägte Christologie von unten (oder – wie dafür zutreffender gesagt werden sollte – eine Jesulogie bzw. ein Jesuanismus), also: eine Orientierung an Jesus, für die zwar der Osterglaube keine Rolle spielt, jedoch um so mehr das vorösterliche Wirken Jesu.

Dieser jüdische Jesuanismus aber ist nicht nur beeindruckend, sondern stellt in gewisser Weise auch ein Korrektiv zur kirchlichen Christologie dar. Es geschieht dadurch, daß er das Menschsein Jesu und damit die – nach christlichem Verständnis – Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth stärker in den Blick nimmt als das sonst der Fall ist. Inwiefern? Unternimmt man es, einmal Christen nach ihrem Jesusbild zu fragen, so kann man nicht selten die Feststellung machen, daß dieses etwa dem vergleichbar ist, wie die Maler vergangener Jahrhunderte den Nazarener in seiner irdischen Wirksamkeit dargestellt haben. Da begegnet die Vorstellung von einer Art Himmelswesen, das über unsere Erde gegangen ist, das Gemälde einer mit einer himmlischen Gloriole umgebenen Gestalt. Nun ist dieses Jesusbild freilich nicht zum wenigsten durch die Jesusüberlieferungen des Neuen Testaments vorgegeben, handelt es sich bei ihnen doch ausschließlich um Verkündigungen Jesu im Licht des auferstandenen und zu Gott erhöhten Christus. Von da aus gilt: Hätte es ohne Ostern auch keine Jesusverkündigung (und damit keine Urkirche) gegeben, so sind die neutestamentlichen Jesusüberlieferungen doch gleichzeitig davon bestimmt, daß sie den vorösterlichen Jesus ausschließlich als den erhöhten präsentieren.

Angesichts dessen leisten nun die jüdischen Sichtweisen einen wichtigen Beitrag, insofern sie lehren, den vorösterlichen Jesus so zu sehen, wie er vermutlich wirklich war. Das heißt konkret: den in Nazareth seine Kindheit Verlebenden im Kreis seiner Kameraden zu sehen, barfuß, mit nur einer kurzen Hose bekleidet, es heißt, ihn zu sehen als einen sicher oft auch mit Schmutz beschmierten Judenjungen, der lachte, spielte, weinte, bockig war wie andere Kinder auch. Oder es heißt, ihn (in späteren Jahren) zu sehen als einen ärmlich gekleideten, durch seine galiläische Heimat ziehenden Wanderprediger, der – von manchen verlacht, verhöhnt, auf jeden Fall unverstanden – oftmals ohne Obdach war. Auf diese (und andere) Weise aber

vermittelt die jüdische Jesulogie das Bild eines Mannes, der sich in vielerlei Hinsicht in nichts von seinen galiläischen Zeitgenossen unterschied. Wer dieses Jesusbild als Christ aber in sich aufnimmt, für den vermag das Geschehen der Inkarnation Gottes insofern eindrücklicher zu werden, als er dabei (mehr als sonst) an Grenzen des Begreifens stößt, daß Gott ausgerechnet in einem solchen – durch und durch normalen – Menschen in unsere Welt gekommen ist, ja in ihr „zeltete“ (Joh 1,14a).

Nicht, daß uns Christen durch diese jüdische Sicht einer Christologie von unten eine genuin neue Erkenntnis erreichte. Schon Julius Wellhausen hat vor nahezu einhundert Jahren den – mit ihr auf gleicher Linie liegenden – Satz geprägt: „Jesus war kein Christ, sondern Jude; er verkündigte keinen Glauben, sondern er lehrte den Willen Gottes tun“<sup>36</sup>. Doch diese Feststellung gewinnt durch die jüdische Jesusvorstellung an Eindrücklichkeit und Plastik; vielleicht auch an Breitenwirkung. Insofern aber stellt sie einen unverzichtbaren Beitrag zu unserem Thema dar.

In eine ganz andere Richtung weist die zweite Antwort auf unsere Frage. Sie betrifft zunächst den jüdisch-christlichen Dialog über Jesus, sodann aber auch die innerchristliche Jesusforschung. Diese zeichnet sich bekanntlich dadurch aus, daß – besonders seit der Wiederentdeckung des historischen Jesus in der Bultmann-Schule, jedoch auch abseits von ihr – die Frage nach dem vorösterlichen Jesus in der neutestamentlichen Forschung der vergangenen Jahrzehnte eine zentrale Stellung eingenommen hat. Unabhängig davon hat sich jedoch auch die Auffassung erhalten, die von der Unerkennbarkeit und Unerforschlichkeit des historischen Jesus ausgeht. Im Gefolge dieser Einsicht aber hat – namentlich in neuester Zeit – die Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie der Kirche verstärkten Auftrieb erhalten. Im Gegensatz dazu stellt nun die jüdische Jesusforschung mit ihrem Jesuanismus einen wichtigen Gesprächsbeitrag für die christliche Jesusforschung dar; um so mehr, als zwischen beiden seit geraumer Zeit eine Reihe unverkennbarer Gemeinsamkeiten besteht.

Dazu gehört etwa die in ihrer Bedeutsamkeit bisher nur wenig erschlossene Feststellung, daß Jesus kein Vertreter des jüdischen Establishments war. Konkret: Er war weder Priester noch Rabbi, weder Pharisäer noch Sadduzäer, sondern Laie und noch dazu ein solcher, der der untersten sozialen Schicht seines Volkes, dem sogenannten „am ha'arez“, entstammte. Als Sohn eines Zimmermanns war er in dem damals unscheinbaren Ort Nazareth aufgewachsen, wo er später – wie in jener Zeit üblich – dem Gewerbe seines Vaters nachging. Nach seiner Taufe durch den Bußprediger

36 Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905, S. 13.

Johannes hat er dann als Wanderprediger (vor allem in seiner Heimat Galiläa) gewirkt, wobei im Mittelpunkt seiner Verkündigung der Anbruch von Gottes endzeitlicher Herrschaft gestanden hat. Daneben hat er manche Wundertat – allem voran Heilungswunder – vollbracht. Zu dieser Zeit hatte sich seine Familie – seine Geschwister und seine Mutter, denn Jesu Vater dürfte bereits früh verstorben sein – bereits von ihm distanziert; vermutlich, weil sie sein Auftreten unangemessen und darum peinlich fand. Dagegen lebte er in einer Gemeinschaft mit den engsten seiner Anhänger (Jünger), die – wie er selbst – der niedersten Bevölkerungsschicht entstammten. Trotz anfänglicher Erfolge fand er bei seinem Volk auf die Dauer jedoch wenig Anklang. In Jerusalem spitzte sich die Lage später sogar zu. Sie führte zu seinem gewaltsam herbeigeführten Tod, der – menschlich gesehen – als ein Scheitern seiner Wirksamkeit angesehen werden muß. Denn Karfreitag setzt aus vorösterlicher Sicht einen absoluten Schlußpunkt.

Aufgrund dieser hier nur grob skizzierten und keineswegs erschöpfenden Gemeinsamkeiten zwischen Erkenntnissen jüdischer wie christlicher Jesusforscher (denn auch das zuletzt Bemerkte stellt für uns keine neuen Erkenntnisse dar) aber ergeben sich eine Reihe von Fragen, die Juden und Christen nicht nur je für sich, sondern auch gemeinsam erörtern sollten, da sich dadurch ihrer beider Verständnis von Jesus gegenseitig zu bereichern vermag. Solche Fragen sind z. B.: Wer war Jesus nach seinem eigenen Verständnis? Wer nach dem seiner Mitmenschen? Hat er sich als endzeitlicher Heilsbringer verstanden? Wenn ja, in welcher Weise? Wie sind seine Wundertaten zu erklären? Wodurch konnte sein Wirken (in Wort wie Tat) dazu führen, daß manche seiner Zeitgenossen in ihm einen Volksverführer, andere dagegen den Messias sahen? Warum ist sein Auftreten zu einem Zeitpunkt gescheitert, als Jesus, seinem Lebensalter nach, noch nicht einmal in den Zenit seines Lebens getreten war? Was bedeutet sein Ende für ihn selbst? Schließlich: Worin liegt die Bedeutsamkeit des irdischen Jesus (in all seinen Bezügen) für Christen heute?

Damit kein Mißverständnis entsteht: Es ist keineswegs so, daß die christliche Jesusforschung im Blick auf die Beantwortung auch dieser – wie anderer – Fragen noch an einem Nullpunkt stünde. Wie die zahlreichen, allein in den letzten zehn Jahren veröffentlichten Bücher über Jesus bekunden, ist vielmehr das Gegenteil davon der Fall. Gleichwohl könnte durch die Aufnahme von Impulsen der jüdischen Jesusforschung auch christlicherseits eine Jesulogie entwickelt werden. Diese wird die uns Christen eigene Christologie weder korrigieren noch ablösen. Das soll sie auch gar nicht. Wohl aber kann sie diese ergänzen und dadurch zu einer Bereicherung unseres Kenntnis des Mannes aus Nazareth im Sinne unseres Themas führen.

Wiederum ganz anderer Art ist der dritte und letzte Aspekt, auf den die jüdische Jesusforschung im Blick auf unsere Fragestellung hinweist. Er betrifft den Umgang mit dem Messiasbegriff. Wie allgemein bekannt ist, stellt diese Bezeichnung die gräzisierte Form des aramäischen „meschicha“ dar, das seinerseits dem hebräischen Nomen „maschiach“ entspricht. Dieser Titel, der wörtlich übersetzt der „Gesalbte“ (griechisch der „Christos“, lateinisch der „Christus“) meint, wurde in alttestamentlicher Zeit namentlich auf die Könige Israels übertragen. Demzufolge war er ursprünglich mit keinerlei messianischen Hoffnungen verbunden. Das änderte sich nach dem Untergang des israelitischen Königtums. In der Folgezeit steht dieser Begriff maßgeblich für endzeitliche Retter- bzw. Erlösergestalten ganz unterschiedlicher Art. Insbesondere aber hat sich um die Zeitenwende eine Verstehensform dieses Begriffs durchgesetzt, die sich – vom antiken Judentum übernommen – dann auch im Urchristentum findet. Das ist das Verständnis des Messias als des eschatologischen Heilskönigs für Israel, einer Gestalt, die durch ihr Kommen das Ende dieser Weltzeit signalisiert, ja herbeiführt.

Verbindet seit dieser Zeit die Hoffnung auf den Messias Judentum und Christentum miteinander, so hat sich gleichwohl gezeigt: An der Person Jesu scheidet sich diese Hoffnung, denn im Gegensatz zu dem kirchlichen Bekenntnis zu Jesus als dem Christus halten die jüdischen Jesusforscher es – aus den zu Eingang genannten Gründen – für undenkbar, in Jesus den Messias zu sehen. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß Jesus von einigen jüdischen Autoren ein Messiasbewußtsein attestiert wird (denn daß Jesus sich selbst als Messias verstand, bedeutet noch nicht, daß er es tatsächlich war) und ebenso wenig tut es der in dieser Hinsicht uns Christen am weitesten entgegenkommende Pinchas Lapide, wenn er nicht ausschließt, daß der – „zukünftige“ – Messias Israels vielleicht die Züge Jesu trägt. Denn auch für ihn steht fest, wer der Messias Israels tatsächlich sein wird, das ist für Juden erst dann beantwortbar, wenn er da ist.

Aufgrund dieses Sachverhaltes stellt sich aber dann die Frage: Ist es gegenüber dem Judentum vertretbar, wenn christlicherseits – wie das in der Geschichte der Kirche Jahrhunderte hindurch geschehen und weithin auch heute noch der Fall ist – von Jesus kurzweg als dem Messias Israels gesprochen wird und das nicht selten mit dem Zusatz, daß „die“ Juden in Jesus von Nazareth ihren Messias abgelehnt und an das Kreuz geschlagen haben; von wo aus es dann bekanntermaßen nur noch eines kurzen Schrittes bedurft hat, von den Juden (später) als den Messias- bzw. Christismördern zu sprechen, ja sie – aufgrund unserer christologischen Einsicht – sogar des Gottesmordes zu bezichtigen. Um dieser nicht nur verhängnisvollen, sondern auch falschen Schlußfolgerung entgegenzutreten, hat sich die Landes-

synode der Evangelischen Kirche im Rheinland in ihrem Synodalbeschlüß „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ vom 11. Januar 1980 zu folgender Formulierung verstanden: „Wir bekennen uns zu Jesus Christus, dem Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist und die Völker der Welt mit dem Volk Gottes verbindet (4.3.)“<sup>37</sup>. An dieser Formulierung ist fraglos von Gewicht, daß sie – zusätzlich – von dem Interesse geleitet ist, das unaufgebbare, weil in Gottes Handeln begründete Miteinander von Juden und Christen herauszustellen. Gleichwohl stellt sich – mit Ulrich Luz – die Frage, ob es rechtens ist, „ein christliches Bekenntnis zu Jesus als dem Messias Israels“ zu formulieren, „das Israel implizit das Recht abspricht, selbst zu definieren, wer sein Messias ist“<sup>38</sup>. Ich meine: Es ist zumindest dem jüdisch-christlichen Miteinander abträglich. Aufgrund dessen sollten wir Christen möglichst auf den Gebrauch des Messiasititels verzichten und statt dessen ausschließlich die Christusbezeichnung auf Jesus anwenden (was allerdings nicht ausschließt, sowohl deren Herkunft aus dem Judentum wie auch ihre Verflochtenheit mit ihm jederzeit im Blick zu haben).

Das zu tun sollte uns aber um so leichter fallen, als es hierfür zudem zwei positive Indizien gibt. Das ist zum einen die Tatsache, daß der Christustitel die genuine messianische Bezeichnung Jesu durch die Urkirche ist. Es gibt im Neuen Testament nur zwei Stellen, in denen Jesus als Messias bezeichnet wird: Johannes 1,41 und 4,25. Da aber geschieht das durch den Juden Simon (Joh 1,41) und die Samaritanerin am Jakobsbrunnen (4,25), nicht jedoch durch Heidenchristen oder in einem heidenchristlichen Kontext. Zum anderen gilt: Stellt der Christustitel sprachlich gesehen auch nur die Übersetzung des hebräischen Begriffs „Messias“ dar, so bedeutet dieser doch aus urchristlicher Sicht weit mehr als nur eine Übersetzung. Er bekundet vielmehr: Jesus ist der gottgesandte Heilsbringer (nicht nur für das Volk der Juden, sondern) für die ganze Menschheit. Indem so aber in der Christusbezeichnung Jesu dessen Heilsbringerschaft für die ganze Welt ihren Ausdruck findet, bringt die Kirche dadurch Jesu genuine Bedeutung zum Ausdruck, und gleichzeitig erinnert sie mit dem Hinweis auf deren sprachliche Wurzel an den Bruder der Juden und Lehrer aus Israel.

Mit diesen drei maßgeblichen Antworten leistet das Judentum unserer Tage einen – wenn auch sehr eigenen – Beitrag zu dem Thema „Das Be-

37 Zitiert nach: Christen und Juden. Dokumente der Annäherung, GTB 790, Gütersloh 1991, S. 118.

38 Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Bemerkungen zur Diskussion über die Rheinländer Synodalbeschlüsse, in: Judaica 37 (1981), S. 195–211.205.

kenntnis zu Jesus Christus in moderner Zeit“. Die Kirche aber ist gut beraten – und das heißt: wir alle sind es –, auf diesen Beitrag nicht nur zu hören, sondern ihn uns um unserer eigenen Bereicherung willen zu eigen zu machen.