

Zur theologischen Bedeutung des Judeseins Jesu

Reinhold Bernhardt

In diesem Beitrag sollen sich die Überlegungen auf die Zukunftsperspektiven der Christologie im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs ausrichten. Es soll um religiöse Pluralität und um die Rolle von Absolutheitsansprüchen darin gehen. Ich spitze diese thematische Perspektive auf die Frage zu, wie sich das im Rahmen der Israeltheologie entwickelte Verständnis Jesu Christi zu einer Christologie im Kontext der Theologie der Religionen verhält, und frage in diesem Zusammenhang danach, inwiefern das Judesein Jesu christologisch von Bedeutung ist.

Im ersten Abschnitt stelle ich Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von Israeltheologie und Religionstheologie an. Danach konzentriere mich auf die israel- und religionstheologisch relevante Frage nach der theologischen Bedeutung des Judeseins Jesu. Sie stellt sich im interreligiösen Kontext neu und zugespitzt. Im dritten Schritt beziehe ich diese Überlegungen dann vor allem auf die theologische Beschäftigung mit dem Islam. Am Schluss steht eine Mahnung zur Vorsicht vor theologischen Vereinnahmungen des Judentums im Rahmen heilsgeschichtlicher Konstruktionen. Dabei kommt der Blick nach vorne nicht ohne einen Rückblick auf die frühere Diskussion um die theologische Bedeutung des Judeseins Jesu aus.

1. Israeltheologie und Religionstheologie

Dass das Judentum in einer anderen Weise als andere Religionen für den christlichen Glauben und damit für das theologische Selbstverständnis des Christentums bedeutsam ist, weil es diesem Glauben zufolge in einer unmittelbaren Beziehung zum Erwählungs-, Leitungs- und Offenbarungshandeln Gottes steht, stellt eine unhintergehbare Einsicht dar, die aus der Rückbesinnung auf die nicht nur historische, sondern auch theologische Verwurzelung des christlichen Glaubens im Judentum gewonnen wurde. Der christliche Glaube steht in einer theologisch *innerlichen* (weil für sein Selbstverständnis grundlegenden) Beziehung zum Judentum, während seine Beziehung zu den anderen Religionen eine *äußerliche* (für sein Selbstverständnis periphere) bleibt. Der Hauptstrom der christlichen Israeltheologie der letzten fünf Jahrzehnte ist diesem Paradigma gefolgt.

Das hat allerdings (vor allem in der evangelischen Theologie) nicht selten dazu geführt, die Verbundenheit des christlichen Glaubens mit dem Judentum dadurch hervorzuheben, dass man um Abgrenzungen gegenüber anderen Religionen – in erster Linie gegenüber dem Islam – bemüht war. Schon bei Karl Barth ist dieser Kontrast augenfällig. Er sah den Islam als eine „Potenzierung alles sonstigen Heidentums“¹ an. In der islamischen Auffassung der Einheit, Einzigkeit und Einfachheit Gottes lag für ihn nicht das Verbindende, sondern gerade das Trennende. In KD § 31 (1940) grenzte er das christliche Verständnis der Einheit Gottes scharf vom philosophischen Postulat des absolut Einen ab. In diesem Zusammenhang warf er einen Seitenblick auf den Monotheismus des Islam:

„Was es mit der Verabsolutierung der Einzigkeit auf sich hat, zeigt in exemplarischer Weise das fanatische Geschrei des Islam von dem einen Gott, neben dem dann humorvollerweise ausgerechnet nur die barocke Gestalt seines Propheten auch noch einen Ehrenplatz einnehmen soll.“²

„Es bedeutet darum eine Gedankenlosigkeit, den Islam und das Christentum in der Weise zusammenzustellen, als ob sie wenigstens im ‚Monotheismus‘ ein Gemeinsames hätten. Nichts trennt sie vielmehr so gründlich als die Verschiedenheit, in der sie scheinbar dasselbe sagen: es ist nur ein Gott!“³

Man muss bei diesen – die Grenzen zur Polemik überschreitenden – Aussagen allerdings bedenken, dass der Islam im Nationalsozialismus als Religion der Selbstdurchsetzung verherrlicht wurde, während das Christentum als Religion der Schwäche galt. Nach Auskunft von Albert Speer war Hitler der Meinung, dass die „mohammedanische Religion [...] für uns viel geeigneter [wäre] als ausgerechnet das Christentum mit seiner schlappen Duldsamkeit“⁴. Den Islam sah Hitler demgegenüber als Vorbild einer männlichen und kriegerischen Religion an.

Dem Judentum bzw. Israel brachte Barth demgegenüber eine hohe Wertschätzung entgegen, auch wenn er in seiner Israellehre im Anschluss an Paulus eine dialektische Sicht vertrat, der zufolge die Juden in Christus erwählt sind, diese Erwählung aber nicht angenommen und sich damit selbst verworfen haben, was aber nicht Gottes Verwerfung, sondern sein Rettungshandeln nach sich zieht.⁵

¹ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, II/1, Zollikon-Zürich 1940, S. 505.

² A. a. O., S. 504.

³ A. a. O., S. 505. Vgl. dazu R. BERNHARDT, *Religion als Götzendienst? Barth und die Religionstheologie*, in: *Karl Barth und die Religion(en). Erkundungen in den Weltreligionen und in der Ökumene*, hrsg. v. S. HENNECKE, Göttingen 2018, S. 89–106.

⁴ A. SPEER, *Erinnerungen*, Frankfurt a. M. 1989, S. 110.

⁵ Vgl. B. KLAPPERT, *Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths*, München 1980; M. R. LINDSAY, *Barth, Israel, and Jesus. Karl Barth's Theology of Israel*, London/New York 2016.

In der Israeltheologie der Theologen, die von Barths Theologie geprägt waren, wurde im Anschluss an Röm 9–11 dann vor allem der erste und der dritte Aspekt von Barths Dreischritt betont: die bleibende Erwählung des Judentums. Gott hält an seinem Erwählungsratschluss fest; die Christen sind hinzuerwählt. Als in den jüdischen Ölbaum eingefropfter Zweig sind sie bleibend an das Judentum gebunden und auf die jüdische Schriftauslegung angewiesen. Andere Religionen kamen in dieser Sicht bestenfalls schemenhaft in den Blick. Neben dem Gottesvolk aus Juden und Christen gab es die ‚Völker‘; Religionen und interreligiöse Beziehungen waren hingegen kaum ein Thema.

In der Christologie Friedrich Wilhelm Marquardts beispielsweise findet sich zu Beginn zwar ein Abschnitt „Jesus unter den Moslems“, in dem Marquardt auf Jesusbilder im zeitgenössischen Islam eingeht⁶; eine intensivere Auseinandersetzung damit und eine Auslegung der Christologie im Blick auf die islamischen Deutungen der Person und der Prophetie Jesu unternimmt er allerdings nicht. Der Blick auf den ‚Jesus außer Landes‘ dient lediglich der Hinführung auf den Jesus, wie er in der biblischen Überlieferung der beiden Testamente begegnet. Er hat den Charakter des Exotischen.

Marquardt geht in diesem Buch der Frage nach, ob die historische Zugehörigkeit Jesu zum Judentum eine Bedeutung für das christliche Christusbekenntnis hat und bejaht diese Frage nachdrücklich. Denn die Beziehung Gottes zu Jesus Christus ist nicht ohne die Beziehung Gottes zu Israel zu denken und Israel im theologischen Sinn als das erwählte Gottesvolk ist nicht zu unterscheiden vom historischen Judentum. Es gilt die Aussage des johanneischen Jesus: „Das Heil kommt von den Juden“ (Joh 4,44).⁷ Demnach ist es von unaufgebbarer theologischer Bedeutung, dass Jesus ein Jude war. Nachdem Israel bisher zumeist im Schatten Jesu gesehen wurde, will Marquardt Jesus im Lichte Israels betrachten. Das Christusereignis empfängt seinen Sinn von Israel her und dieser Sinn ist für die Völker bestimmt.

Andere von Barth geprägte Theologen – wie Bertold Klappert – sahen sich demgegenüber genötigt, die Israeltheologie zu einer Theologie der Abrahamischen Segensgemeinschaft zu erweitern, in die Juden, Christen und Muslime eingeschlossen sind. Dieser Einbezug der Muslime und des Islam in die Verheißungs- und Bundesgeschichte sollte nicht als Zurücknahme, sondern als Ausdehnung der Israeltheologie verstanden werden. Klappert beruft sich dazu u. a. auf Marquardts 1988 erschienenes Buch *Von Elend und Heimsuchung der*

⁶ Vgl. F.-W. MARQUARDT, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 1, München 1990, S. 14–23.

⁷ Dieses und die weiteren Zitate aus dem Neuen Testament sind entnommen aus: Die Bibel. Nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel revidiert 2017. Jubiläumsausgabe. Stuttgart 2017. Das griechische Neue Testament wird zitiert aus: Novum Testamentum Graece, hrsg. v. B. ALAND, Stuttgart 28/2014.

Theologie, das einen langen Abschnitt zum Thema „Abraham, unser Vater“ enthält. Darin wird beschrieben, wie im Neuen Testament auf die Abrahamüberlieferung Bezug genommen wird, um die in Christus vollzogene Aufnahme der nichtjüdischen Christusnachfolger in die Bundsgemeinschaft Gottes im Blick auf die Schriften der Hebräischen Bibel zu begründen. Klappert stimmt Marquardts israeltheologischen Überlegungen vollkommen zu, beklagt aber, dass dieser die Abrahamüberlieferung um eine wichtige Dimension verkürzt habe, indem er die Segensverheißung an Ismael und damit die Beziehung auf die Abraham-Gemeinschaft der Muslime unerwähnt ließ.

Im kritischen Anschluss an Marquardt formuliert Klappert dann seine These:

„Unsere in Jesus Christus vollzogene Mitberufung zu Abrahamkindern stellt die ökumenische Kirche in eine Beziehung zum Israel-Volk, dem Judentum, zur Abraham-Gemeinschaft, dem Islam, und zu der einen, unteilbaren Menschheit, der der ungeteilte Segen Abrahams letztendlich gilt. Indem die Theologie diesen vier Dimensionen der Abraham-Verheißung heute biblisch nachdenkt, nämlich der Israel-Dimension, der Ismael-Dimension, der Christus-Dimension und der Völker-Dimension, kommt sie ökumenisch auf verbindliche Wege.“⁸

Es soll hier weder der israeltheologische Ansatz Friedrich-Wilhelm Marquardts noch dessen Ausdehnung auf eine Abrahamische Religionstheologie diskutiert werden. Es kam mir lediglich darauf an zu zeigen, wie die Israeltheologie über die Beziehungsbestimmung des Christentums zum Judentum hinausdrängte bzw. durch biografische Erfahrungen (Klappert ist auf Sumatra geboren worden und blieb dem dortigen multireligiösen Kontext zeitlebens verbunden) und veränderte historische Situationen (wie etwa die stärkere Präsenz des Islams in den westlichen Gesellschaften) zu einer solchen Erweiterung gedrängt wurde. Es waren aber nicht nur theologieexterne, sondern auch eminent theologische Motive, die diese Dynamik beförderten. Dazu gehörte vor allem die christliche Glaubensüberzeugung von der Unbedingtheit und Universalität des Heilswillens Gottes.

Eine ähnliche – wenn auch anders motivierte – Dynamik war bereits bei der Ausarbeitung von *Nostra Aetate* im Zweiten Vatikanischen Konzil zu Tage getreten. Bekanntlich sollte die Erklärung ursprünglich nur auf das Judentum bezogen sein. Doch nach heftigen Auseinandersetzungen um den Entwurf der *Erklärung über die Juden* wurde eine Erklärung *über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* (so der Untertitel) daraus. Wie konfliktreich dieser Prozess war, geht aus einer Aussage von Kardinal Walter Kasper hervor.

⁸ B. KLAPPERT, Abraham eint und unterscheidet – Begründungen und Perspektiven eines nötigen ‚Triologs‘ zwischen Juden, Christen und Muslimen, in: Bekenntnis zu dem einen Gott. Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, hrsg. v. R. WETH, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 98–112, hier: S. 111 f., online unter: http://www.reformiert-info.de/side.php?news_id=1851&part_id=0&navi=3 (30.12.2018), III.4.

In seinem Vortrag bei der ersten Begegnung der katholischen Bischöfe mit den Rabbinerkonferenzen am 9. März 2006 in Berlin sagte er dazu: „Um wenigstens die Möbel aus dem brennenden Haus zu retten, wurde schließlich entschieden, das Dokument als ein Kapitel in eine neu zu schaffende ‚Erklärung über die nicht-christlichen Religionen‘ einzufügen, die dann als *Nostra Aetate* bekannt wurde.“⁹

Diese Erweiterung führt(e) allerdings noch einmal neu vor die Notwendigkeit, die Besonderheit des jüdisch-christlichen Verhältnisses gegenüber dem Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen theologisch darzulegen. Die Gründe dafür werden im unlösbaren Rückbezug des christlichen Glaubens auf die Traditionen des Judentums gesehen. Walter Kasper nennt vier Aspekte dieser Verwurzelung:

„Jesus, seine Mutter Maria, die Apostel waren Juden. Die allermeisten Schriften des Alten Testaments bzw. des Tanach sind uns gemeinsam. Gemeinsam ist uns der Glaube an den einen Gott, das Verständnis der Welt als Gottes Schöpfung, die Heiligkeit des Lebens und die Würde der menschlichen Person, die Zehn Gebote, die messianische Hoffnung und vieles andere.“¹⁰

Für das Thema der in diesem Band dokumentierten Tagung ist besonders der erste Aspekt – das Judesein Jesu – von Bedeutung, wie es in zahlreichen kirchlichen Dokumenten¹¹ als Begründung für die theologische Verankerung des christlichen Glaubens im Judentum angeführt wird. Doch worin besteht die Bedeutung dieses Persönlichkeitsmerkmals Jesu für die Christologie?

Im folgenden Abschnitt frage ich nach der Bedeutung des Judeseins Jesu im Spannungsfeld zwischen der Bestreitung seiner theologischen Relevanz, wie sie evangelischerseits bei Bultmann sowie in der Bultmannschule und katholischerseits etwa bei Karl Rahner begegnet, und seiner Überhöhung, wie sie etwa bei Marquardt erscheint. Der Entfaltung meiner eigenen Position zu dieser Frage geht eine Erhebung des exegetischen Befundes im Blick auf die Schriften des Paulus voraus.

⁹ W. KASPER, *Nostra Aetate* und die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs, online unter: <https://www.deutscher-koordinierungsrat.de/bischoefe-rabbiner-erste-begegnung-kardinal-walter-kasper-2006> (30.12.2018), 2. Abschnitt.

¹⁰ A. a. O., 5. Abschnitt.

¹¹ Vgl. dazu R. RENDTORFF/H. H. HENRIX (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 1, *Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn/Gütersloh 2001; H. H. HENRIX/W. KRAUS (Hg.): *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. 2, *Dokumente von 1986 bis 2000*, Paderborn/Gütersloh 2001. Beispielhaft sei Abschnitt 2.1.4 des von der Leuenberger Kirchengemeinschaft (GEKE) veröffentlichten Dokuments *Kirche und Israel* genannt. Vgl. H. SCHWIER (Hg.), *Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Juden und Christen. Church and Israel. A Contribution from the Reformation Churches in Europe to the Relationship between Christians and Jews*, Frankfurt a. M. 2001, S. 48 f.

2. Das Judesein Jesu und die Christologie

2.1. Problemanzeigen

Die Hervorhebung des Judeseins Jesu in christologischen Entwürfen, die um eine theologische Anerkennung des Judentums bemüht sind, stellt vor Fragen und auch vor nicht unerhebliche Probleme, die zunächst benannt werden sollen. Daher beginne ich mit einer kritischen Reflexion auf die damit verbundene Problematik.

(a) Fraglich ist zunächst, ob und in welchem Sinne man überhaupt vom ‚Judesein‘ Jesu sprechen kann. Im Tanach, den heiligen Schriften, auf die sich Jesus bezog, begegnen die Bezeichnungen ‚Jude(n)‘ oder ‚jüdisch‘ nur selten. Wo dies der Fall ist, sind sie vorwiegend bezogen auf die Bewohner des Reiches Juda (etwa in 2 Kön 16,6; Jer 32,12) oder der Provinz Judäa (etwa in Est 8,16f.). Nach dem Babylonischen Exil wurde der Begriff ‚Jude‘ zwar auf alle Angehörigen Israels bezogen, blieb aber eine Fremdbezeichnung, die nicht selten einen despektierlichen Klang hatte.¹² Als Selbstbezeichnung wurde ‚Volk Israel‘ verwendet. In den synoptischen Evangelien erscheint der Begriff Ἰουδαίος „als eigentliche Bezeichnung des Volkes, mit dem Jesus es zu tun hat, gar nicht“¹³. Jesus selbst hat den Begriff nicht auf sich angewendet. Lediglich seine Gegner bezeichnen ihn als ‚Juden‘ bzw. als vermeintlichen ‚König der Juden‘, wie es in der verhöhnenden Kreuzesinschrift der Fall ist. Im Johannesevangelium wird Jesus den Juden als denen gegenübergestellt, die seinen Herrschaftsanspruch ablehnen. Paulus gebraucht den Begriff ‚Jude(n)‘ in einem eher abstrakten und ambivalenten Sinn, einerseits zur Bezeichnung derer, die sich von Christus abwenden, andererseits zur Bezeichnung derer, die sich an die Thora binden. Er unterscheidet zwischen einer fleischlichen und einer geistlichen Abrahamkindschaft (Röm 9,6–13) und in diesem Sinne zwischen wahren und verstocktem Judentum (Röm 11,7).

Hinzu kommt der religionsgeschichtliche Befund, dass das rabbinische Judentum und damit das Judentum, wie wir es heute kennen, erst im dritten Jahrhundert n. Chr. aus dem Geist des Christentums geboren ist.¹⁴ Wie kann man angesichts dieser begriffs- und religionsgeschichtlichen Beobachtungen unbefangen vom ‚Judesein‘ Jesu in einem identitätsstiftenden Sinn sprechen?

(b) Die Frage nach dem Judesein hat ihren systematischen Ort im weiteren Rahmen der Frage nach der theologischen Bedeutsamkeit des historischen Jesus

¹² Vgl. W. GUTBROD, Art: Ἰουδαίος, Ἰσραήλ, Ἑβραῖος im Neuen Testament, in: ThWNT, Bd. 3, S. 376–394.

¹³ A. a. O., S. 376. „Ἰουδαῖοι ist die Bezeichnung des jüdischen Volkes im Munde von Nichtjuden oder von Juden im Verkehr mit Nichtjuden, während Ἰσραήλ die eigentliche, von Nichtjuden normalerweise nicht benützte Benennung ist“ (a. a. O., S. 378).

¹⁴ Vgl. P. SCHÄFER, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums, Tübingen 2010.

für den christlichen Glauben, ist darin aber von eigener Bedeutung. Das Judesein ist *ein* Persönlichkeitsmerkmal dieser Person. Wenn dem historischen Jesus eine theologische Bedeutung zugesprochen wird, ist damit noch nicht zugleich das Judesein Jesu für theologisch bedeutsam erklärt. Es ist gesondert auszuweisen, worin die theologische bzw. christologische bzw. soteriologische Bedeutsamkeit dieses Identitätsmerkmals besteht.

Mit ‚historischem‘ Jesus ist dabei nicht die Person ‚an sich‘ hinter den biblischen Überlieferungen gemeint, wie sie von der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts gesucht wurde, sondern die Person, wie sie in den neutestamentlichen Überlieferungen erkennbar wird. Diese sind in nachösterlicher Perspektive verfasst und tradiert. Sie dokumentieren Jesus im Licht des Christusglaubens der Urchristenheit.

(c) Es ist zu unterscheiden zwischen der historischen und der theologischen Frage nach dem historischen Jesus. Bei der *historischen* Frage geht es um die möglichst authentische Erfassung dieser Person, ihrer Verkündigung, ihrer Praxis und ihres Leidensweges im Kontext des zeitgenössischen Judentums vor der Zerstörung des zweiten Tempels. Bei der *theologischen* Frage geht es um die Bedeutsamkeit dieser historischen Person für den christlichen Glauben, d. h. für die in Christus erschlossene Beziehung zu Gott. Auf dieser Ebene sind die Theologumena von Inkarnation, göttlicher Vollmacht Jesu, Heilsbedeutung des Kreuzestodes und Auferstehung Jesu angesiedelt. Diese Glaubensinhalte beziehen sich zwar auch auf historische Begebenheiten, präzisieren ihnen aber eine metahistorische Bedeutsamkeit: die Vergegenwärtigung des Heilswillens Gottes.

Die Frage ist, welche Valenz die historischen Bezugspunkte für die Glaubensüberzeugungen haben und wie konkret diese Züge zu bestimmen sind. Dass Jesus unter ärmlichen Bedingungen in einem entlegenen Winkel des Römischen Reiches zur Welt kam, ist für das Verständnis der ‚Inkarnation‘ des Gotteswortes durchaus von Bedeutung, zeigt sich doch daran schon die Kenosis des Gotteswortes, die dann kreuzestheologisch zum Ausdruck kommt. Ist es aber ebenso von Bedeutung, dass er als Mann, als Jude, als Sohn eines Zimmermanns aus Galiläa geboren wurde? M. E. sind die Gründe dafür von geringerem Gewicht. In Jesu Menschsein fließen alle diese und weitere Persönlichkeitsmerkmale zusammen, ohne dass einzelne davon im Blick auf ihre theologische Bedeutsamkeit herausragen würden. Zum wirklichen Menschsein Jesu gehört selbstverständlich seine Einbettung in den jüdischen Kontext seiner Zeit. Eine darüberhinausgehende theologische Aufladung seines Judeseins erübrigt sich aber.

Wenn der Hinweis auf das Judesein Jesu nicht zu einer abstrakten Leerformel werden soll, dann sind zwei Konkretionen notwendig: In *historischer* Hinsicht ist die genaue Stellung Jesu im Judentum seiner Zeit anzugeben. Er war nicht einfach ‚Jude‘ in einem überzeitlichen und kontextlosen Sinn, der das Judentum schlechthin repräsentiert, sondern ein bestimmter Jude, der sich mit bestimmten Ausprägungen der israelitischen Tempelreligion und mit bestimmten

Auffassungen der schriftgelehrten Thorauslegung auseinandersetze. Er war kein Jude im Sinn des rabbinischen und talmudischen Judentums, das sich von ihm in z. T. scharfer Polemik distanziert hat. In *systematischer* Hinsicht ist anzugeben, welche *Propria* seines Judeseins christologisch von Bedeutung sind: seine Thorauslegung, seine Kritik an Erscheinungsformen des Tempelkultes oder sein apokalyptisch eingefärbter Erwartungshorizont etwa. Dabei zeigt sich dann allerdings, dass es gerade diese *Propria* sind, die sich über den „garstigen Graben der Geschichte“¹⁵ hinweg für heutige Vergewisserungen der Inhalte des christlichen Glaubens als sperrig erweisen.

(d) Die Betonung der theologischen Bedeutung des Judeseins Jesu steht in der Regel im Zusammenhang der von Seiten der christlichen Theologie unternommenen Bemühungen, das Judentum theologisch anzuerkennen. Dabei vermischen sich ethische Motive (in Bezug auf die Beziehungsbestimmung des Christentums zum Judentum) mit theologischen Fragen (nach der Bedeutung des historischen Jesus) und historischen Fragen (etwa nach den religionsgeschichtlichen Formationen des Judentums). Diese Motivkomplexe sind aber zu unterscheiden. Wenn das Judesein Jesu vor allem deshalb aufgewertet wird, weil man damit die Anerkennung des Judentums zum Ausdruck bringen will, dann handelt es sich dabei um religiöse Symbolpolitik. Auch diese kritische Rückfrage führt vor die Forderung, genau anzugeben, worin die theologische, christologische und soteriologische Bedeutsamkeit des Judeseins Jesu besteht.

2.2. Über- und Unterbetonungen des Judeseins Jesu

Nachdem die Grundlagenprobleme der Leben-Jesu-Forschung offenkundig geworden waren und nachdem sich Martin Kähler, Albert Schweizer u. a. für die Verabschiedung der Suche nach dem historischen Jesus hinter den biblischen Zeugnissen ausgesprochen hatten, wurde in der Bultmannschule der von Kähler sogenannte biblische Christus¹⁶ zum exegetischen Ausgangs- und systematischen Zielpunkt der Christologie. Das für den christlichen Glauben Entscheidende sei nicht das Historische an Jesus, sondern der im Glauben erfasste lebendige *Christus praesens*: der kerygmatische Christus. Kreuz und Auferstehung seien nicht als Abschluss des Lebens Jesu, sondern als Anfang des geschichtlichen (,wirklichen‘) Christus für den Glauben relevant.

Bultmann selbst hatte zwischen dem ,historischen‘ und dem ,irdischen‘ Jesus unterschieden. Am historischen Jesus – und hier besonders an den psycho-

¹⁵ G. E. LESSING, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften, Stuttgart 1965, S. 31–38, hier: S. 36.

¹⁶ Vgl. M. KÄHLER, Der sog. historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, 1892, ND München 1969; vgl. dazu H. G. LINK, Geschichte Jesu und Bild Christi, Neukirchen-Vluyn 1975.

logisierenden Versuchen, sein Selbstbewusstsein zu rekonstruieren – zeigte er kein Interesse. Am irdischen Jesus war ihm nur das Faktum (das ‚dass‘) seines Gekommenseins und seines Kreuzestodes von Bedeutung; und auch das nur insofern, als damit dem Kerygma ein historischer Anker gegeben ist. Inhalt des Kerygmas ist allein der nachösterliche Christus, also nicht der Verkündiger, sondern der Verkündigte. In seiner *Theologie des Neuen Testaments* ordnete Bultmann Jesu Verkündigung in die jüdischen Voraussetzungen des christlichen Kerygmas ein¹⁷. Jesus erscheint als jüdischer Prophet. Sein Jesusbuch leitete er ein mit den Worten:

„Denn freilich bin ich der Meinung, daß wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben, außerdem sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert sind, und da andere Quellen über Jesus nicht existieren. [...] Ich habe aber in der folgenden Darstellung diese Frage überhaupt nicht berücksichtigt, und zwar im letzten Grunde nicht deshalb, weil sich darüber nichts Sicheres sagen läßt, sondern weil ich die Frage für nebensächlich halte.“¹⁸

So sehr man diese Positionsbestimmung im Kontext der damaligen Diskussion um die Möglichkeiten und Grenzen der Rekonstruktion des historischen Jesus sehen und verstehen muss, so sehr betreffen sie doch auch die Frage nach der theologischen Bedeutsamkeit der Person und der Persönlichkeitsmerkmale Jesu und damit auch dessen Judesein. Es ging Bultmann primär um die ‚Erkennbarkeit‘ der Person Jesu hinter den neutestamentlichen Überlieferungen. Doch damit eng verbunden ist die Frage nach der theologischen Relevanz des vorösterlichen Jesus, seiner Verkündigung und Wirksamkeit. Die Person Jesu und ihre sozialen, kulturellen und religiösen Bezüge zum Judentum lassen sich nach Bultmann nur im Lichte des kerygmatischen Christus erkennen und auch nur von dorthin erhalten sie ihre theologische Bedeutsamkeit. Die Geschichte Jesu und damit seine jüdisch geprägte Prophetie gehörte für Bultmann zur *Vorgeschichte* des Christentums. Das Christentum hat erst mit Ostern begonnen.

Sowohl die akademische Leben-Jesu-Forschung als auch ihre Kritiker waren von der neukantianischen Gegenüberstellung von Glaube und Geschichte beeinflusst. Bei den einen führte diese Gegenüberstellung zum Versuch, den christlichen Glauben auf ein geschichtswissenschaftlich gesichertes Fundament zu stellen, bei den anderen (wie bei Bultmann) zur theologischen Verabschiedung des historischen Jesus. Das ließ dann – vor allem unter den von Barth¹⁹ geprägten

¹⁷ Vgl. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1948–1953, S. 1–33.

¹⁸ R. BULTMANN, *JESUS*, Berlin 1926, Neuausgabe Tübingen 1951, 41988, S. 11. Vgl. dazu U. H. J. KÖRTNER, *JESUS im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung*, Neukirchen-Vluyn 2006.

¹⁹ Karl Barth hatte die Konkretheit der Menschwerdung des Gottessohnes betont: Gottes Sohn wurde „nicht ‚Fleisch‘, Mensch [...] in irgendeiner Allgemeinheit, sondern jüdisches Fleisch. Die ganze kirchliche Inkarnations- und Versöhnungslehre wurde abstrakt, billig,

Theologen – das Pendel wieder in die andere Richtung ausschlagen: Von der Unter- zur Überbetonung des historischen Jesus und in diesem Zusammenhang auch seines Judeseins.

Friedrich-Wilhelm Marquardt erhob das Bekenntnis zum Juden Jesus geradezu in den *status confessionis*: In Anlehnung an die Verwerfungen der Barmer Theologischen Erklärung, der man vorgeworfen hatte, die Verfolgung der Juden nicht thematisiert zu haben, formulierte er in seinen Prolegomena zur Dogmatik:

„Die Kirche verwirft die falsche Lehre, als wäre das Heil nur einst von den Juden gekommen, und erkennt und bekennt, dass Gott auch heute in Israel zur Welt kommt. Sie weigert sich, das Judesein Jesu nur für einen historischen und damit überholbaren Zufall zu halten [...]“²⁰

Die Christologie soll sich ganz auf Jesus, den Juden, konzentrieren und die Lehrinhalte der Dogmatik aus seiner jüdischen Identität und in Bezug zu seinem jüdischen Kontext entfalten. Mit der Forderung nach Repatriierung Jesu in seiner jüdischen Lebenswelt stellte sich Marquardt der Abwendung vom historischen Jesus entgegen.

Eine solche Überhöhung begegnete auch in der katholischen Theologie im Rahmen des heilsgeschichtlichen Denkens, wie es im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils vorherrschend war. So erhob etwa Hans Hermann Henrix das Judesein Jesu zum Teil einer auf den Juden Jesus zulaufenden heilsgeschichtlichen Konstruktion und verstand die Menschwerdung des Gotteswortes als „Judewerdung“.²¹ Nach Henrix steht Jesus „in der Tradition der durch Moses gegebenen Gesetze“²² und ist „als Veranschaulichung der Tora und als Lebensgestalt gewordene Tora“²³ aufzufassen.

Zumindest von Paulus her sind solche Deutungen jedoch nicht leicht zu rechtfertigen. Paulus greift gewissenmaßen hinter die Thora auf die an Abraham ergangene Verheißung zurück und sieht sie als in Christus erfüllt an. In Röm 3,21 heißt es „Nun aber ist ohne Zutun (χωρίς, abseits, getrennt von) des Gesetzes die

bedeutungslos in dem Maß, als man das für eine beiläufige und zufällige Bestimmung zu halten begann“ (K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik IV/1*, Zollikon-Zürich 1953, S. 181 f.).

²⁰ F.-W. MARQUARDT, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988, S. 426.

²¹ H. H. HENRIX, *Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung. Zur christologischen Ernstnahme des Judeseins Jesu*, online unter: <https://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/theologie-des-dialogs/menschwerdung-des-sohnes-gottes-als-judewerdung/prof.-dr.-hans-hermann-henrix-menschwerdung-des-sohnes-gottes-als-judewerdung/> (30.12.2018), S. 1–19. Vgl. auch DERS., *Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie*, Berlin/Aachen 2005, S. 103–120.

²² Wie es Henrix – ohne Bezug auf Paulus – behauptet (DERS., *Menschwerdung*, S. 1).

²³ Ebd. – unter Anspielung auf das Wort von Josef Ratzinger/Benedikt XVI., „Jesus ist im Glauben der Christen die Tora in Person“ (J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. 2, *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i. Br. 2011, S. 108; vgl. auch 143 f., 206, 364).

Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, offenbart.“²⁴ Dafür ruft er gerade das Gesetz und die Propheten in den Zeugenstand.²⁵ Die Thora bezeugt die Gerechtigkeit, die der Thora schon vorausgeht.

Henrix und Marquardt interpretieren das historische Faktum des Judeseins Jesu als theologische Notwendigkeit und überhöhen es damit. Sie stellen es in den Kontrast zu einer Position, die es als historisch ‚zufällig‘ ansieht.²⁶ Es stellt sich allerdings die Frage, ob die Anwendung dieser Alternative der beiden Modalitäten – notwendig/zufällig – hier sinnvoll ist. Sie ist ein Implikat der heilsgeschichtlichen Deutung des Judeseins Jesu, das nichts begründet, sondern nur die zuvor postulierte Notwendigkeit noch einmal bekräftigt. Es handelt sich um ein analytisches Urteil in einer zirkulären Argumentation.

Zumindest müsste geklärt werden, in welchem Sinn von ‚Notwendigkeit‘ die Rede ist. Dabei könnte die scholastische Unterscheidung zwischen absoluter Notwendigkeit (*necessitas absoluta* bzw. *simplex* bzw. *consequentis*) und bedingter Notwendigkeit (*necessitas hypothetica* bzw. *conditionalis*, bzw. *consequentiae eventus* bzw. *necessitas secundum quid*) von Bedeutung sein: Jesu Judesein ist nicht in einem absoluten Sinne (aufgrund göttlicher Setzung) notwendig, sondern eine faktische Eigenschaft seines von Gott angenommenen Menschseins und damit bedingt notwendig.

Die von Henrix vertretene Deutung des Judeseins Jesu als Zielpunkt der Inkarnation des Logos Gottes ist auch insofern problematisch, als sie von der soteriologischen Spitze des Theologumenons von der Menschwerdung des Logos ablenkt. Diese besteht darin, dass das Gotteswort die menschliche Natur, d. h. das Menschsein angenommen hat, um es aus der Verderbensmacht der Sünde zu befreien. Die Zuspitzung auf die ‚Judewerdung‘ lenkt den Blick von der soteriologischen *Bestimmung* auf den historischen *Ort* der Menschwerdung und interpretiert diesen Ort heilsgeschichtlich. Das eine schließt das andere zwar nicht aus, verschiebt aber den Fokus. Zu Recht urteilt Barbara Meyer, dass die Rede von der „Judewerdung“ „zwar eine paränetische oder zumindest anamnetische Aufgabe erfüllen“ kann, aber noch nicht den Gewinn einer „kritische[n] Reflexion der Inkarnationschristologie“ darstellt.²⁷

²⁴ Für das johanneische Schrifttum vgl. u. a. Joh 1,17.

²⁵ „[...] bezeugt durch das Gesetz und die Propheten“ (Röm 3,21).

²⁶ Für Marquardt kommt das u. a. in dem mit Anm. 20 belegten Zitat zum Ausdruck. Henrix beruft sich dafür auf lehramtliche Aussagen des Vatikans und Ansprachen der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. (vgl. dazu HENRIX, Menschwerdung, S. 2–6).

²⁷ B. MEYER, Christologie im Schatten der Shoah – im Lichte Israels. Studien zu Paul van Buren und Friedrich-Wilhelm Marquardt, Zürich 2004, S. 100. – In seiner Antwort auf diesen Einwand bezeichnet Henrix die Rede von der Judewerdung als ein „Interpretament der Inkarnationschristologie“, das zwar das Inkarnationsdogma nicht ausschöpfe, aber doch einen Aspekt hervorhebe, der in der Theologiegeschichte zu wenig beachtet wurde (HENRIX, Menschwerdung, S. 6).

Zwischen den beiden Polen der Über- und der Unterbetonung des Historischen wird sich die Urteilsbildung zur theologischen Bedeutung des Judeseins Jesu bewegen müssen, um darin nach Möglichkeit einen Mittelweg zu suchen.

2.3. Exegetische und systematische Überlegungen zu 2. Kor 5,16

In diesem Zusammenhang spielt(e) die in 2 Kor 5,16 überlieferte Aussage des Paulus eine entscheidende Rolle, in der es heißt: „Darum kennen wir von nun an niemanden mehr nach dem Fleisch; und auch wenn wir Christus gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt so nicht mehr.“ Bultmann folgert daraus: „Der Χριστός κατὰ σάρκα geht uns nichts an.“²⁸

Wie ist die Aussage des Paulus zu verstehen? Ist mit dem ‚Christus nach dem Fleisch‘ die historische Person des Juden Jesus von Nazareth gemeint, die damit für theologisch irrelevant erklärt würde? Diese Auslegung legt sich nahe, denn Paulus hat Jesus nicht persönlich gekannt. Bevor ihm die Christuserscheinung vor Damaskus zuteil wurde, kannte er Jesus nur vom Hörensagen. Danach stand er ganz unter dem Eindruck dieser Erscheinungserfahrung. Gegenüber jenen Aposteln, die Jesus persönlich begegnet waren, musste er damit ein Legitimationsdefizit ausgleichen. Er berief sich dazu auf die Unmittelbarkeit der Begegnung mit dem erhöhten Christus.

In seinen Briefen beschreibt er keine Begebenheit aus dem Leben und Wirken Jesu und zitiert keines seiner Worte. Einzig die Bezugnahme auf die Abendmahlsüberlieferung (1 Kor 11,23–26) scheint eine Ausnahme zu bilden. Doch auch hier bezieht sich Paulus auf eine Mitteilung des ‚Herrn‘, die er empfangen habe (1 Kor 11,23). Damit ist der auferstandene Christus gemeint. Dieser ist natürlich kein anderer als der historische Jesus; der Auferstandene ist der Gekreuzigte. So verwundert es nicht, dass die vereinzelt erwähnten Worte, die Paulus vom ‚Herrn‘ empfangen hat, an Worte aus der Verkündigung Jesu anklängen.²⁹ Doch an keiner Stelle beruft sich Paulus ausdrücklich auf Worte des historischen Jesus. Die Mitteilungsquelle, aus der er schöpft, ist die Selbstvergegenwärtigung des auferstandenen Gekreuzigten.

Otto Betz konstatiert: „Es gibt wohl kaum ein Urteil des Apostels Paulus, das härter umkämpft und theologisch folgenreicher gewesen wäre als die Stelle 2 Kor

²⁸ R. BULTMANN, Zur Frage der Christologie (1927), in: DERS., Glauben und Verstehen, Bd. 1, Tübingen ⁵1964, S. 101; vgl. auch DERS., Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁷1977, S. 238 f., 294, etc.

²⁹ Vgl. 1 Kor 7,10.12; vgl. auch 1 Kor 9,14. Peter Stuhlmacher listet einige weitere Anspielungen auf Jesuworte in den paulinischen Briefen auf (P. STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1, Von Jesus zu Paulus, Göttingen ³2005, S. 300), die allerdings zuweilen eher assoziativen Charakter haben.

5,16.³⁰ Bei der Auslegung dieser Stelle im Blick auf die Frage nach der theologischen Bedeutsamkeit des Judeseins Jesu ist zunächst zu erörtern, ob κατὰ σάρκα auf das (historische) Menschsein Jesu verweist. Schon bei Wilhelm Bousset in der religionsgeschichtlichen Schule findet sich die Deutung von ‚sarkisch‘ im Sinne von ‚historisch‘.³¹ Bultmann ist ihm darin gefolgt.³² Auch die erneute Frage (‚second quest‘) nach dem historischen Jesus, wie sie in der Bultmannschule vor allem bei Ernst Käsemann aufbrach, bewegte sich im Wesentlichen noch auf dieser Linie. Käsemann stellte die Aussage des Paulus in den Kontext einer Auseinandersetzung in Korinth. Paulus sei damit judenchristlichen Pseudopropheten aus Jerusalem entgegengetreten, die sich zu ihrer Legitimation auf ihre persönliche Kenntnis des historischen Jesus berufen hätten.³³

Bei Neutestamentlern, die der ‚third quest‘ zuzurechnen sind, findet dann allerdings eine Abwendung von dieser Deutung statt. Sie geht einher mit einer veränderten syntaktischen Zuordnung des κατὰ σάρκα. So spricht sich etwa James D. G. Dunn dafür aus, ‚dem Fleische nach‘ nicht auf das Substantiv (‚Christus‘), sondern auf das Verb (‚kennen‘) zu beziehen. Κατὰ σάρκα bezeichnet demnach den Modus des (Er-) Kennens und nicht die Person Jesu. Paulus spreche hier von einem Kennen Jesu „from the human point of view“³⁴, von dem er sich abgewendet habe.³⁵

Ähnlich legt Otto Betz 2. Kor 5,16 im Sinne eines Erkenntniswandels – vom fleischlichen zum geistlichen Erkennen – aus. Er paraphrasiert diesen Wandel mit folgenden Worten:

„Ich, Paulus, habe Christus früher falsch eingeschätzt, wie das meine Landsleute heute noch tun. Von nun an, seit meiner Berufung zum Apostel, sehe ich ihn ganz anders, weil

³⁰ O. BETZ, Fleischliche und „geistliche“ Christuserkenntnis nach 2. Korinther 5,16, in: Jesus. Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II (WUNT 52), hrsg. v. DEMS., Tübingen 1990, S. 114–128, hier: S. 114. Udo Schnelle stellt drei Interpretationsmodelle dieser Aussage des Paulus gegenüber (vgl. U. SCHNELLE, Paulus. Leben und Denken, Berlin/New York 2003, S. 275, Anm. 69).

³¹ Vgl. W. BOUSSET, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus (FRLANT 21), Göttingen ⁵1967, S. 118: „Als Pneumatiker sprengt der Apostel kühn alle ihm lästigen historischen Zusammenhänge, lehnt die Autoritäten in Jerusalem ab und will den Jesus kata sarka nicht mehr kennen.“

³² Vgl. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, S. 294; DERS., Der zweite Brief an die Korinther (KEK Sonderband), hrsg. v. E. DINKLER, Göttingen 1976, S. 156.

³³ Vgl. E. KÄSEMANN, Die Legitimität des Apostels, in: Das Paulusbild der neueren deutschen Forschung, hrsg. v. K. H. RENGSTORF, Darmstadt ³1982, S. 475–521. Ähnlich deutet Christian Wolff 2 Kor 5,16. Paulus habe bei dieser Aussage seine Gegner im Blick gehabt, die mit ihrer Berufung auf den irdischen Jesus die Heilsbedeutung von Kreuz und Auferstehung relativierten (vgl. C. WOLFF, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, ThHK 8, Berlin 1989, S. 127).

³⁴ J. D. G. DUNN, The Theology of Paul the Apostle, Grand Rapids/Cambridge 1998, S. 184; vgl. auch STUHLMACHER, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1, S. 301.

³⁵ Vgl. auch H.-J. KLAUCK, 2. Korintherbrief, NEB, Würzburg ³1994, S. 54.

er selbst mir die heilschaffende Bedeutung seines Todes offenbart hat, genauso wie den anderen Aposteln.“³⁶

Diesem Erkenntniswandel entspricht dann auch ein Seinswandel – vom Sein unter der Herrschaft der Verderbensmächte Sünde, Gesetz und Tod zum Sein ‚in Christus‘.

Thomas Schmeller konstatiert, dass die große Mehrzahl der Exegeten heute *κατὰ σάρκα* adverbial, also bezogen auf *ἐγνώκαμεν* verstehe. Es gehe um eine fleischliche, weltliche, also rein menschliche Weise des Erkennens, nicht um die fleischliche Existenz Jesu.³⁷ Es handelt sich um eine „Veränderung am erkennenden Subjekt, nicht am erkannten Objekt“³⁸.

Schon Bultmann hatte allerdings zugestanden, dass *κατὰ σάρκα* eher dem Verb zuzuordnen sein dürfte, also das Kennen und nicht dessen Gegenstand qualifiziert. Er sah den inhaltlichen Unterschied zwischen den beiden Lesarten aber als nicht sehr groß an: ein *κατὰ σάρκα* gekannter Christus sei eben ein *Χριστός κατὰ σάρκα*.³⁹

Dieses Argument hat Gewicht. Es hängt allerdings von der erkenntnistheoretischen Voraussetzung ab, dass sich der Erkenntnisgegenstand in der Erkenntnis konstituiert und dass er sich nicht ‚an sich‘ erkennen lässt. In der pneumatischen Perspektive (man könnte auch sagen: in der Gottperspektive) betrachtet, ist Christus nicht mehr der *Χριστός κατὰ σάρκα*. Das bedeutet nicht, dass die Person Jesu in der Weise vergeistigt wird, dass die Konturen der historischen Person Jesu aus dem Blick geraten. Paulus ist sich ihrer bewusst und versucht nicht, sie zu verdrängen. Zu Recht konstatierte schon Gerhard Ebeling: „[...] es wäre absurd, Paulus Gleichgültigkeit oder geradezu Ablehnung gegenüber der Historizität Jesu zu unterstellen.“⁴⁰ Nach Gal 4,4, ist Jesus „geboren von einer Frau“. In 2 Tim 2,8 wird auf die Abstammung Jesu „aus dem Geschlecht Davids“ verwiesen. Am ehesten finden sich im Römerbrief solche Anspielungen auf die Herkunft Jesu. Röm 9,5 zufolge kommt Christus „nach dem Fleisch“ von den Israeliten her. Paulus zitiert die Verheißung aus Jes 11,10, der zufolge „der Spross aus der Wurzel Isais“ kommen wird (Röm 15,12). Auch die Wiederkunft Christi wird in Röm 11,26 „vom Zion“ her erwartet. In 1 Thess 1,9 f. hatte Paulus noch davon gesprochen, dass der Sohn „vom Himmel“ kommen werde.

Die Abstammung Jesu und damit auch sein Bezug zum zeitgenössischen Kontext des Judentums bleiben im Blick, verlieren in dieser geistlichen, d. h. auf die Heilsbedeutung von Kreuz und Auferstehung fokussierten Betrachtung aber an theologischer Relevanz. Zumindest kann man auf der Basis dieser Aussagen nicht

³⁶ BETZ, *Fleischliche und „geistliche“ Christuserkenntnis*, S. 122.

³⁷ Vgl. T. SCHMELLER, *Der zweite Brief an die Korinther* (2. Kor 1,1–7,4), EKK VIII/1, Neukirchen-Vluyn 2010, S. 324 f.

³⁸ A. a. O., S. 325.

³⁹ Vgl. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, S. 239.

⁴⁰ G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 2, Tübingen 1979, S. 370.

behaupten, Paulus spreche dem Judesein Jesu ausdrücklich eine theologische Bedeutung zu. Es ist dies ein Kennzeichen des ‚sarkisch‘ erkannten Jesus. Und der sarkisch erkannte ist der sarkische. Nach Röm 8,3 kam der Gottessohn „in Gestalt des sündigen Fleisches“ (ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας) in die Welt, um die Sünde zu überwinden. Nicht die Gestalt des sündigen Fleisches, sondern die Überwindung der Sünde ist das theologisch und soteriologisch Entscheidende.

Paulus sieht im Christus Jesus nicht mehr nur den jüdischen Messias, sondern den von Gott gesandten „Sohn“ (Gal 4,4), der durch seine Selbsterniedrigung hindurch von Gott zum kosmischen „Herrn“ erhoben wurde, in dessen Namen „sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind“ (Phil 2, 10).

Er stellt Christus in die Polarität von fleischlicher (d. h. weltlicher, der Sünde ausgesetzter) Existenz und geistlicher Einheit mit Gott. In Röm 1,3 kommt diese Polarität deutlich zum Ausdruck. Paulus bekennt sich dort zum Christus Jesus, „der geboren ist aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch und eingesetzt ist als Sohn Gottes in Kraft nach dem Geist.“ In der neueren Paulusforschung ist herausgearbeitet worden, dass Paulus seine „hohe Präexistenzchristologie“⁴¹, die den Christus Jesus als Schöpfungsmittler bzw. Mitschöpfer sieht, in einem weisheitlichen bzw. pneumatologischen Bezugsrahmen entfaltet: Christus wird durch die Auferstehung zu einem lebendig machenden Geist und als solcher zum Antitypos des fleischlichen, „adamitischen“ Menschen (1. Kor 15,45). Alles Gewicht liegt auf der geistlichen Einheit des ‚Sohnes‘ mit Gott. Die Glaubenden sind in diese Einheit aufgenommen; sie partizipieren an Christus, d. h. an seinem geistlichen Leib. Sie sind ‚in Christus‘.

Nach dem gleichen Schema unterscheidet Paulus in Röm 9,6–13 zwischen einer fleischlichen und einer geistlichen Abrahamnachkommenschaft. Nach Röm 9,7 ist nicht die *leibliche* Zugehörigkeit zur abrahamischen Abstammungsgemeinschaft entscheidend, sondern die geistliche Erwählung, die sich im Glauben an Christus manifestiert. Sie verbürgt die Teilhabe an der Verheißung und die Zugehörigkeit zum wahren Volk Israel.

Zusammenfassend kann man sagen: In der geistlichen Betrachtung spielt das Judesein Jesu für Paulus bestenfalls eine marginale Rolle.

⁴¹ H.-U. WEIDEMANN, Der Völkerapostel aus dem Samen Abrahams. Schlaglichter aus den neueren Paulusdiskussionen, in: Paulus von Tarsus. Architekt des Christentums? Islamische Deutungen und christliche Reaktionen, hrsg. v. T. GÜZELMANSUR/T. SPECKER SJ, Regensburg 2016, S. 153–191, hier: S. 170. Vgl. auch DUNN, The Theology of Paul the Apostle, S. 266–293; M. THEOBALD, Der Römerbrief (EdF 294), Darmstadt 2000, S. 169 f.

2.4. Das Judesein Jesu als Verankerung im ‚semantischen Universum‘ Israels

Franz Mußner hat den Begriff des ‚semantischen Universums‘ vom Französisch-Amerikanischen Bibelwissenschaftler Daniel Patte aufgenommen⁴² und auf Israel bezogen. Jesu Verkündigung und Praxis sind nicht zu verstehen, wenn man von seiner Einbettung in dieses semantische Universum absieht. Seine Gottesbeziehung, sein Sendungsbewusstsein und sein Erwartungshorizont sind durch und durch von seinem zeitgenössischen jüdischen Kontext imprägniert. Ohne den Bezug zu den heiligen Schriften seines Volkes wäre seine Botschaft vom Anbruch des Gottesreiches ihrer Verwurzelung entrissen. Das gilt ebenso vom Christusglauben der ersten Christinnen und Christen: Auch der Glaube *an* Jesus als den Christus speist sich aus diesem Wurzelgrund. Das Judesein Jesu verweist also auf den religiösen, kulturellen, sozialen und politischen Kontext der Person Jesu und seiner Nachfolgegemeinschaft. Es darf nicht zu einer heilsgeschichtlichen Notwendigkeit überhöht werden, ist aber für die Entfaltung der Christologie insofern relevant als es von (unverzichtbarer) Bedeutung für das Verständnis der Person und Mission Jesu als dem historischen Bezugspunkt des christlichen Glaubens ist. Paulus kennt diesen Bezugspunkt, gibt ihm aber deutlich weniger christologisches Gewicht als die später entstandenen Evangelien. Er lässt diesen Aspekt in die Entfaltung seiner Christologie und Soteriologie einfließen, erkennt ihr aber keine diese Entfaltung begründende und tragende Kraft zu.

Der christliche Glaube ist nicht auf das Judentum in einem allgemeinen, abstrakten Sinn angewiesen, sondern auf den Juden Jesus, der im semantischen Universum Israels lebte, glaubte und wirkte. Darin besteht der intrinsische Bezug des Christentums auf das Judentum. Das Judesein Jesu kommt damit weniger als ein Theologumenon, d. h. als theologische Größe von eigener Valenz, und mehr als Näherbestimmung der historischen Person Jesu in den Blick. Als solches ist es dann aber auch theologisch relevant.

Der exegetische Befund im Blick auf die Schriften des Paulus lässt es nicht zu, das Judesein Jesu christologisch zu überhöhen, wie es bei Marquardt geschehen ist, wenn er postuliert: „Der ‚wahre Mensch‘ ist wahrer Jude.“⁴³ Paulus hätte dieser Aussage nur zustimmen können, wenn ihr Akzent auf ‚wahrer Jude‘ läge und wenn dieses Prädikat im Sinne der von ihm beschriebenen wahren Abrahamnachkommenschaft als geistliche Nachkommenschaft im Glauben an Christus zu verstehen wäre.

⁴² Vgl. F. MUSSNER, Kommende Schwerpunkte Biblischer Theologie, in: Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie, hrsg. v. C. DOHMEN/T. SÖDING, Paderborn/München/Wien u. a. 1975, S. 227–251, hier: S. 239f; DERS., Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus, in: DERS., Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze, hrsg. v. M. THEOBALD, Tübingen 1999, S. 13–42, hier: S. 42.

⁴³ MARQUARDT, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, S. 138.

Die Christologie steht in der Spannung zwischen Authentizität bzw. Ursprungstreue und Relevanz bzw. Gegenwartsbedeutung, zwischen der historischen Rückfrage nach dem damaligen Jesus von Nazareth und der Frage nach seiner Bedeutung für den heutigen christlichen Glauben. Um diesen Glauben vor einem doketischen Gnostizismus zu bewahren, der den historischen Jesus aus dem Blick verliert und die Christusgestalt zur Projektionsfläche eigener religiöser Vorstellungen macht, ist mit Ernst Käsemann und Gerhard Ebeling zu fordern, dass die Christologie ‚Anhalt‘ am historischen Jesus haben muss, wie er biblisch überliefert ist.⁴⁴ Liebe sich das Kerygma nicht an die Person Jesu in ihrer konkreten Historizität zurückbinden, dann wäre es ein bloßer Mythos. Die konkrete Historizität dieser Person besteht aber in ihrem Judesein.

Die Rückfrage nach der (historischen) Person Jesu fungiert somit auch als *kritisches Prinzip* gegenüber christologischen Ansätzen, die Jesus in ihre je eigene religiöse oder auch politische Ideologie einbinden. In der Geschichte der Christologie gibt es zahlreiche Beispiele dafür. Sie dokumentieren, wie notwendig ein solches kritisches Prinzip in der Christologie ist.

Welche Rolle spielt nun aber die Historizität Jesu im Allgemeinen und das Judesein Jesu im Besonderen in der Beziehungsbestimmung zu anderen Religionen, besonders zum Islam?

3. Das Judesein Jesu im Blick auf die Beziehung zum Islam

Zunächst ist zu konstatieren, dass mit dem Rückbezug auf die biblisch bezeugte Person Jesu, also mit den Ansätzen einer ‚Christologie von unten‘ eine ‚Deabsolutierung‘ der ‚hohen‘ Christologie einhergeht. Je mehr die wesenhafte Göttlichkeit des Christus (das ‚vere Deus‘) betont wird, je mehr dieser dem Bedingungsgefüge der geschichtlichen Lebenswelt des Jesus von Nazareth enthoben und als überzeitliche Inkarnation des göttlichen Logos gesehen wird, umso steilere Ansprüche auf Exklusivität, Universalität und Finalität konnten und können sich mit der Darstellung seiner Person und soteriologischen Funktion verbinden. Solche Ansprüche konnten und können zu theologischen Konfrontationen führen, wie es beispielsweise im Blick auf den Finalitätsanspruch zwischen Christentum und Islam in weiten Teilen ihrer Beziehungsgeschichte der Fall war: Der Anspruch auf Letztgültigkeit und Unüberbietbarkeit wurde und wird christlicherseits für die Gottesoffenbarung in Christus und muslimischerseits für die Prophetie Mohammeds erhoben.

⁴⁴ Vgl. E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus. Exegetische Versuche und Bemerkungen, Bd. 1, Göttingen ²1960, S. 187–214, hier: S. 195f., 202f.; G. EBELING, Wort und Glaube, Tübingen 1960, S. 208; DERS., Theologie und Verkündigung. Ein Gespräch mit Rudolf Bultmann, Tübingen 1962, S. 63.

Jesus hat demgegenüber – soweit es sich aus den neutestamentlichen Quellen erkennen lässt – eine klare Selbstunterscheidung von Gott vollzogen (Mk 10,18 par u.ö.), worauf vor allem Wolfhart Pannenberg mit Nachdruck hingewiesen hat.⁴⁵ Auch der johanneische Jesus, der sich ganz eins mit dem Vater weiß, nimmt doch diese Einheit nicht als Würdetitel für sich in Anspruch, sondern weist von sich weg auf den Vater hin, dem allein alle Ehre gebührt (Joh 8,50).

„Im Unterschied zu Adam, dem Typus des sündigen Menschen, erliegt Jesus nicht der Versuchung, wie Gott sein zu wollen. In allem noch so tiefen *Einssein* mit dem Vater vermischt Jesus nie den *Unterschied* zwischen sich, dem Vater und dem von ihm geschenkten Geist: Der Sohn bleibt – im selben Heiligen Geist – zugleich immer auch der Knecht Gottes; als solcher kann er nur das tun und verkünden, was ihm der Vater aufgetragen hat (vgl. Joh 7,16–18 u. a.).“⁴⁶

Die Selbstunterscheidung von Gott ist unmittelbar mit Jesu Judesein verbunden. Eine Selbstidentifikation mit Gott wäre ein Verstoß gegen das Erste Gebot und damit die Sünde schlechthin. Hier wird das Judesein Jesus unmittelbar relevant für die Christologie.

Eine Christologie, die bei der Person Jesus ansetzt, wie sie vor allem in den synoptischen Evangelien bezeugt ist, steht dem koranisch-islamischen Jesusbild näher als eine solche, die bei Paulus ihren Ausgangspunkt nimmt. In mehrfacher Hinsicht steht das koranische Verständnis Jesu der Christologie des Paulus diametral gegenüber:

- Während Paulus Christus und Adam in ein Kontrastverhältnis zueinander stellt, betont der Koran die geschöpfliche Gleichheit beider. Wie Adam, so ist nach Q 3:59 auch Jesus von Gott aus Erde geschaffen. Gott sprach zu ihm „sei“ und er war.

- Mit der Bezeichnung Jesu als ‚Sohn Marias‘ wird die von Paulus gebrauchte Bezeichnung als ‚Sohn Gottes‘ bestritten.

- Die koranische Titulatur Jesu als ‚Gesandter Gottes‘ klingt zwar an die paulinischen Aussagen an, denen zufolge der Sohn Gottes ‚gesandt‘ ist; sie bezieht sich aber auf die durch den *Menschen* Jesus zu überbringende Botschaft: „Er hat mir die Schrift gegeben und mich zu einem Propheten gemacht.“ (Q 19,30)⁴⁷

- Die Selbstvorstellung Jesu als „Diener Gottes“ in Q 19:30 steht dem von Paulus gebrauchten Würdetitel ‚Herr‘ gegenüber. Dem Koran zufolge ist allein *Gott* der Herr, dem gedient wird.

⁴⁵ Vgl. W. PANNENBERG, Systematische Theologie, Bd. I, Göttingen 1988, S. 335–338. Pannenberg fasst die theozentrische Ausrichtung Jesu darin zusammen, dass „die ganze Sendung Jesu der Ehre des Vaters und seiner Herrschaft diene“ (a. a. O., S. 336).

⁴⁶ M. KEHL, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg i. Br. 2006, S. 242.

⁴⁷ Der Koran, Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart ¹²2014.

Der Koran betont zwar das Menschsein Jesu, enthistorisiert und dekontextualisiert es aber. Von Jesus wird nur seine Abstammung von Maria erwähnt. Alle weiteren Anspielungen auf seinen historischen Lebenskontext sind abgeblendet. Die von ihm überlieferten Wunder sind lediglich erwähnt, aber nicht ausführlicher erzählt und nicht historisch situiert. Während also einerseits Jesu Menschsein betont wird, erscheint er andererseits entweltlicht.

Im Koran wird Jesus nicht nur als Prophet, Gottesknecht und Gesandter Gottes bezeichnet, sondern auch als Messias und Heiler, ja als Wort und Geist Gottes. Er ist das „Wort der Wahrheit“ (Q 19:34) und „Zeichen Gottes“ (Q 19:21 u.ö.).⁴⁸ All diese Prädikationen bringen die Bedeutsamkeit Jesu *coram Deo* zur Sprache, ohne sich auf seine Herkunft aus dem Judentum und auf seine Einbindung in das Judentum zu beziehen.

Mit dieser Entweltlichung ist aber nicht nur seine Göttlichkeit, sondern auch sein wahrhaftes Menschsein nicht ernstgenommen. Gerade darin liegt das unaufgebbare Proprium des christlichen Christusverständnisses: dass die Göttlichkeit Gottes in einem wirklichen Menschen, der dadurch zum wahren Menschen wird, zur Erscheinung kommt. Zur Wirklichkeit dieses Menschen gehört aber sein Judesein, wie auch alle anderen identitätsstiftenden Merkmale seiner Person dazugehören.

Der Hinweis auf das Judesein Jesu kann im christlich-muslimischen Dialog die Funktion haben, das Anliegen des koranischen Jesusverständnisses – die Betonung des Menschseins Jesu – aufzunehmen und durch die historische Konkretion und Spezifikation dieses Menschseins zu vertiefen: Jesus war in der Tat wirklicher und das heißt jüdischer Mensch, der in einem jüdisch geprägten Kontext lebte und wirkte. Ohne diese Identität und ohne diesen Kontext ist sein Wirken nicht zu verstehen. In *diesem* Menschen war Gott (vgl. Apg 10,38; 2. Kor 5,19). Darin besteht seine Göttlichkeit.

Die Erinnerung an das Judesein Jesu schiebt einer monophysitischen Deutung der Göttlichkeit Jesu einen bleibenden Riegel vor. Gegen eine solche Deutung wendet sich auch der Koran. Das chalcedonensische ‚unvermischt‘ hält die Spannungseinheit zwischen den beiden ‚Naturen‘ aufrecht. Das ist religions-theologisch, aber auch ökumenisch von erheblicher Relevanz. Es betrifft die Auseinandersetzung mit Christusverständnissen innerhalb und außerhalb des

⁴⁸ Vgl. M. BAUSCHKE, Jesus im Koran, Köln 2001; DERS., Der Sohn Marias. Jesus im Koran, Darmstadt 2013; O. LEIRVIK, Images of Jesus Christ in Islam, London/New York 2010; E.-M. GERIGK, Der andere Jesus. Hermeneutische Studie zum Koran als Dokument religiöser Identität am Beispiel der Gestalt Jesu, Berlin/Münster/Wien u. a. 2014; K. v. STOSCH/M. KHORCHIDE (Hg.), Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen, Paderborn 2016; dies., Der andere Prophet. Jesus im Koran, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2018; G. S. REYNOLDS, The Islamic Christ, in: The Oxford Handbook of Christology, hrsg. v. F. Aran Murphy, Oxford 2015, S. 183–198.

Christentums, die auf Jesu Göttlichkeit fokussiert sind.⁴⁹ Asiatische, auch viele afrikanische und nicht zuletzt auch ostkirchliche Christologien stellen die kosmische Dimension des universalen Logos in den Vordergrund und haben an der Historizität Jesu – einschließlich seines Judeseins – kein Interesse.⁵⁰ Gegenüber der darin liegenden Tendenz zum Dokerismus gibt die Vergegenwärtigung des Judeseins Jesu der Christologie Bodenhaftung.

Die Notion des Judeseins Jesu ist daher nicht bloß ein Spezifikum von Christologien, die im Bezugsrahmen des jüdisch-christlichen Dialogs entfaltet wurden und werden. Sie ist essentiell und damit notwendigerweise mit dem Christenglauben verbunden, kann also in christologischen Entwürfen nicht ausgeblendet werden. Das Judesein Jesu darf aber auf der anderen Seite auch nicht zu einer heilsgeschichtlichen Notwendigkeit überhöht werden, an der sich die Christologie insgesamt entscheidet.⁵¹ Es handelt sich dabei vielmehr um eine theologisch bedeutsame, weil für das Verständnis der Person und des Werkes Jesu wichtige Konkretisierung seines Menschseins.

4. Mahnung zur Vorsicht

Es ist Vorsicht gegenüber dem Versuch geboten, über die Hervorhebung des Judeseins Jesu das Judentum insgesamt zum Teil christlicher heilsgeschichtlicher Konstruktionen zu machen. Es kann dies von Juden als Vereinnahmung empfunden werden. Solche Umarmungsstrategien von christlicher Seite lösten und lösen Distanzierungsbedürfnisse auf Seiten des Judentums aus.

So wird etwa in *Dabru emet, der jüdische[n] Erklärung über Christen und Christentum*, die Eigenständigkeit der jüdischen Religion gegenüber der christlichen hervorgehoben. Das Christentum sei wohl historisch aus dem Judentum entstanden und theologisch mit ihm verbunden, es dürfe aber nicht als dessen Erweiterung angesehen werden. Die Erklärung fordert, die „Würde der Differenz“⁵² zu wahren, die immer auch die Würde der Auseinandersetzung einschließt: „Nur wenn wir unsere eigenen Traditionen pflegen, können wir in Aufrichtigkeit dieses Verhältnis weiterführen.“⁵³

⁴⁹ Vgl. W. ZAGER (Hg), *Jesus in den Weltreligionen: Judentum – Christentum – Islam – Buddhismus – Hinduismus*, Neukirchen-Vluyn 2004; V. KÜSTER, *Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell*, Neukirchen 1999; DERS., *Von fremden Christologien lernen: Das Antlitz Jesu Christi in Afrika, Asien und Lateinamerika entdecken*, in: *Glaube und Lernen* 19:1 (2004) S. 54–69; H. H. HENRIX, *Christus im Spiegel anderer Religionen*, Berlin 2014.

⁵⁰ Vgl. M. AMALADOSS, *Jesus neu sehen. Indische Denkanstöße*, Freiburg i. Br. 2010.

⁵¹ Wie es bei Henrix der Fall ist, wenn er fordert: „Jede Christologie muss sich an der Ernstnahme der Inkarnation des Gottessohnes als Jude messen.“ (HENRIX, *Menschwerdung*, S. 1).

⁵² J. SACKS, *The Dignity of Difference. How to Avoid the Clash of Civilizations*, London 2002.

⁵³ NATIONAL JEWISH SCHOLARS PROJECT, *Dabru Emet* (2000), online unter: http://www.jcrelations.net/Dabru_Emet_-_Redet_Wahrheit.2419.0.html?id=720&L=2&searchText=Dab

Auch in dem Papier, das orthodoxe Rabbiner, Leiter von Gemeinden, Institutionen und Seminaren in Israel, den U. S. A. und Europa am 3. Dezember 2015 unter dem Titel *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen* veröffentlicht haben, heißt es: „Indem Er Judentum und Christenheit getrennt hat, wollte G-t eine Trennung zwischen Partnern mit erheblichen theologischen Differenzen, nicht jedoch eine Trennung zwischen Feinden.“⁵⁴

Und in der Erklärung der europäischen Rabbinerkonferenz und dem Rabbinischen Rat von Amerika *Zwischen Jerusalem und Rom* vom 1. Februar 2017 ist von „eine[r] nicht zu überbrückende[n] Trennung (der grundlegenden Überzeugungen des Christentums, R. B.) vom Judentum“ die Rede.⁵⁵

Auch für die Beziehung zum Judentum gilt, was sich als erste und wichtigste Voraussetzung eines echten interreligiösen Dialogs erwiesen hat: Das Selbstverständnis des Partners ist uneingeschränkt ernst zu nehmen. Die Respektierung des Andersseins des Anderen ist die Voraussetzung für die gegenseitige Beziehungsbestimmung und -gestaltung. Die jüdischen Stellungnahmen zu den jüdisch-christlichen Beziehungen betonen, dass konstruktive Beziehungen nur auf der Grundlage der Wahrung der Differenz möglich sind. Auch die in der katholischen Theologie der Gegenwart oft gebrauchte Formel von Jesus als „Personifizierung der Thora“⁵⁶ steht in der Gefahr, die Thora christologisch zu vereinnahmen und dabei zu überbieten. Christen müssen die Spannung aushalten, dass für sie die Beziehung des Christentums zum Judentum aufgrund der Herkunftsverwandtschaft, der Beziehungsgeschichte und der theologischen Resonanzen im Rückgriff auf das biblische Israel zum Selbstverständnis ihres Glaubens gehört, dass für die Mehrheit der jüdischen Intellektuellen das Christentum aber eine andere Religion ist.

ru+emet&searchFilter=cat_11 (01.06.2019), Abschnitt 7. – Vgl. dazu aber kritische jüdische Stimmen, wie J. D. LEVENSON, *Wie man den jüdisch-christlichen Dialog nicht führen soll*, in: *Kirche und Israel* 17:2 (2002), S. 163–174.

⁵⁴ JEWISH-CHRISTIAN RELATIONS, *Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft von Juden und Christen*, online unter: http://www.jcrelations.net/Den_Willen_unseres_Vaters_im_Himmel_tun__Hin_zu_einer_Partnerschaft_zwischen_Jud.5227.0.html?L=2 (30.12.2018), Art. 3.

⁵⁵ JEWISH-CHRISTIAN RELATIONS, *Zwischen Jerusalem und Rom: Die gemeinsame Welt und die respektierten Besonderheiten. Reflexionen über 50 Jahre von Nostra Aetate*, online unter: http://www.jcrelations.net/Zwischen_Jerusalem_und_Rom__Die_gemeinsame_Welt_und_die_respektierten_Besonderhe.5647.0.html?L=2 (30.12.2018).

⁵⁶ Etwa in KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM, „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29). *Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von Nostra aetate* (Nr. 4) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 203) vom 10. Dezember 2015, Bonn 2016, Art. 26.