

Zur Israeltheologie bei Helmut Hopping

Klaus von Stosch, Paderborn

1. Ungekündigter Bund – unabgeholte Verheißungen

Die Israeltheologie ist ein immer wiederkehrendes Thema in den Schriften Hopings und sie hat gerade für seine Christologie zentrale Bedeutung. Hopping rezipiert intensiv und affirmativ die neueren Entwicklungen in der Israeltheologie durch das katholische Lehramt und versteht es immer wieder in kluger und weiterführender Weise, die römischen Aussagen im Licht aktueller Debatten in das rechte Licht zu rücken. Genauso wie Johannes Paul II. und seine beiden Amtsnachfolger lässt er keinen Zweifel daran, dass das rabbinische Judentum und das Christentum als Geschwisterreligionen anzusehen sind, die beide aus dem Glauben Israels hervorgegangen sind.¹ Sie sind in diesem Denken durch den Noah- und (aus christlicher Sicht auch) durch den Abrahambund verbunden.² Zugleich steht Israel im ungekündigten Sinaibund und hat gegenüber den Völkern eine einmalige Sonderstellung, die sich durch das Christusereignis nicht erledigt hat.

Überhaupt sind für Hopping Christologie und Christusereignis kein Hindernis für die Wertschätzung Israels, sondern zentraler Bestandteil ihrer Begründung. Gerade die theologische Bedeutung des Judeseins Jesu wird von ihm immer wieder in ihrer Relevanz vor Augen gestellt und gegen Einwände verteidigt.³ Und jüdische Kategorien werden sorg-

¹ Vgl. Helmut HOPING, *Jesus aus Galiläa. Messias und Gottes Sohn*, Freiburg i. Br. 2019, 351.

² Vgl. ebd., 353.

³ Vgl. ebd., 342; Helmut HOPING, *Gottes Wort in jüdischem Fleisch. Jesus von Nazareth und der Gedanke der Inkarnation*, in: Christian DANZ – Kathy EHRENSPERGER – Walter HOMOLKA (Hg.), *Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser* (Dogmatik in der Moderne 30), Tübingen 2020, 229–246, hier 231–234.

sam und auch im Blick auf ihre rabbinische Geschichte für ein besseres Verständnis der Christologie fruchtbar gemacht.⁴ Auf diese Weise beweist Hoping durch seine christologische Arbeit, dass er nicht nur an der Geschichte Israels Interesse hat, sondern auch das moderne Judentum als wichtigen Gesprächspartner und als Erkenntnisquelle für seine eigene theologische Arbeit ansieht.

Wie wichtig ihm die jüdisch-christlichen Beziehungen sind und wie vielfältig und lebendig sie sein Nachdenken prägen, kann man vielleicht ermessen, wenn man wahrnimmt, wie deutlich Hoping auch liturgische Konsequenzen aus den Erkenntnissen des jüdisch-christlichen Gesprächs fordert. So betont er, dass die „Grundstruktur die Gebetsrichtung zum Vater durch den Sohn im Geist ist“. Der Adressat des Gebets könne demnach genau „wie beim jüdischen Gebet nur der eine und einzige Gott sein“. Unmissverständlich stellt er klar: „Christen dürfen ihren Herrn Jesus Christus nicht wie einen zweiten Gott verehren oder über ihn nicht so sprechen, dass der Eindruck entsteht, als sei er ein vom Vater unterschiedener Gott.“⁵ Betrachtet man, wie oft in den christlichen Liturgien der verschiedenen Kirchen immer wieder Jesus Christus und der Heilige Geist direkt angesprochen werden und wie leicht dabei die Gebetsrichtung zum Vater in Vergessenheit geraten kann, wird deutlich, wie wichtig Hopings Intervention an dieser Stelle ist und wie sehr sie noch auf eine umfassende Rezeption wartet.

Besonders spannend finde ich seine Begründung für mehr Sensibilität auf theologischer und liturgischer Ebene im Umgang mit dem Judentum. Letztlich geht es ihm nämlich darum, so etwas wie eine *interpretatio iudaica* des kirchlichen Glaubens an Jesus Christus zu ermöglichen. Damit nimmt er eine seit langem im jüdisch-christlichen Dialog erwogene Idee auf, die darin besteht, immer auch jüdische Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner beim eigenen Nachdenken im Blick zu haben.⁶ Auch für jüdische Augen müsse immer nachvollziehbar sein –

⁴ Vgl. etwa Helmut HOPING – Isaac KALIMI, *Die Bindung Isaaks. Anmerkungen zum biblischen Text und zur rabbinischen Theologie*, in: Helmut HOPING – Julia KNOP – Thomas BÖHM (Hg.), *Die Bindung Isaaks. Stimme, Schrift, Bild* (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn u. a. 2009, 89–96.

⁵ Alle Zitate aus HOPING, *Gottes Wort in jüdischem Fleisch* (s. Anm. 3), 246.

⁶ Entsprechend fordert beispielsweise Stephan VASEL, *Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Mar-*

so Hoping –, dass der christliche Gottesdienst nicht gegen den Monotheismus verstoße.⁷

Doch so spannend und rezeptionswürdig ich Hopings liturgiewissenschaftlichen Überlegungen an dieser Stelle finde, so wenig können sie doch im Mittelpunkt meiner eigenen Reflexionen stehen – schon einfach deswegen, weil ich selbst – anders als Hoping – für diesen Bereich zu wenig ausgewiesen bin. Ich will mich stattdessen auf einen Aspekt der dogmatischen Überlegungen Hopings konzentrieren.

Völlig zu Recht macht Hoping klar, dass auch *post Christum natum* Israel Gottes besonderes Eigentum bleibt und ihm weiterhin unabgegebene Verheißungen Gottes gelten.⁸ Auch nach Christus sei also die bleibende Erwählung und Sendung Israels theologisch ernst zu nehmen.⁹ Israel sei bleibend das Volk der messianischen Hoffnung und entsprechend seien deswegen die Juden mit Franz Mußner gesprochen die weltgeschichtlichen Zeugen für das „Noch-nicht des göttlichen Willens“.¹⁰ Entsprechend sei es auch völlig legitim, wenn Juden sich der Anerkennung der Messianität Jesu widersetzen. Mit Verweis auf Jürgen Moltmann hält Hoping fest: „Das jüdische Nein zur Messianität Jesu erinnert immer wieder an die Differenz zwischen Endgültigkeit und Vollendung der Erlösung.“¹¹ Von daher kann man das Judentum vielleicht als eine Art bleibender Stachel im Fleisch des Christentums ansehen, dem heilsgeschichtlich eine konstitutive Bedeutung zukommt. Denn durch die Existenz des Judentums kann die Kirche in Erinnerung behalten, dass es berechtigte Gründe gibt, um die Anerkennung Jesu als des Christus zu verweigern. Durch die Existenz des Judentums wird immer wieder in Erinnerung gerufen, in wie zerbrechlichen und ambigen Gefäßen wir die Gegenwart Gottes bezeugen. Durch die Existenz des Judentums ist dem Christentum also eine grundsätzliche Offenheit für Pluralität und Ambiguität eingeschrieben.

quardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle, Gütersloh 2001, 729 die Christologie so zu konzipieren, als würde uns beim Schreiben nicht nur ein Philosoph, sondern auch „ein Judenchrist über die Schulter schauen.“

⁷ Vgl. HOPING, Gottes Wort in jüdischem Fleisch (s. Anm. 3), 245 f.

⁸ Vgl. HOPING, Jesus aus Galiläa (s. Anm. 1), 353 f.

⁹ Vgl. HOPING, Gottes Wort in jüdischem Fleisch (s. Anm. 3), 230.

¹⁰ Vgl. HOPING, Jesus aus Galiläa (s. Anm. 1), 354.

¹¹ Ebd. 354.

Wenn es aber stimmt, dass es auch *post Christum natum* unabgeholene Verheißungen gibt, die uns jüdischerseits zu Recht vor Augen gestellt werden, ist es wichtig, diese Verheißungen einer näheren Untersuchung zu unterziehen. Denn sie sind dann ja wichtige Spuren, die in uns die Erwartung des Wiederkommens Jesu Christi wachhalten können. Eine solche Spurensuche scheint mir für die moderne Theologie schon deswegen unerlässlich zu sein, weil das zeitgenössische Christentum ja nur noch wenig Raum für die Sehnsucht nach der Parusie Christi hat. Schon vor mehr als 40 Jahren beklagte Johann Baptist Metz, dass der apokalyptische Stachel dem Christentum weitgehend abhandengekommen ist und die Naherwartung der frühen Christen mehr und mehr zu einer Stetserwartung mutiert ist.¹² Nicht umsonst fordert er weniger „Verblüffungsfestigkeit“¹³ in der Theologie und mehr „eschatologische Unruhe“¹⁴. Schon Sören Kierkegaard sah hier existenzbedrohende Gefahren für das Christentum, sodass es sich wirklich lohnt, nach diesen unerfüllten Sehnsüchten und Verheißungen zu fragen, die uns durch das jüdische ‚Nein‘ zu Jesus Christus bleibend ins Stammbuch geschrieben sind.

Hoping gibt hier wenigstens zwei Hinweise. Auf der einen Seite schreibt er von der Vision des allumfassenden Schalom, der unserer Welt allzu offensichtlich noch fehlt. „Durch das erste Kommen Christi sind noch nicht alle Verheißungen der Propheten, wie die Verheißung eines umfassenden Friedens, eingelöst worden.“¹⁵ An dieser Stelle wird wohl jeder Theologe und jede Theologin Hoping Recht geben und immer wieder ist dieses Problem benannt und beklagt worden. Ich will mich deswegen auf einen anderen Aspekt konzentrieren, der mir noch nicht zureichend durchdacht zu sein scheint und der die Israel gegebenen Landverheißungen in den Blick nimmt (2.). Danach will ich noch eine Reflexion darauf anschließen, wie sich nach Hoping eigentlich begründen lässt, dass es für Israel einen Heilsweg ohne Bekenntnis

¹² Vgl. Johann Baptist METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. 5. Aufl., Nachdr. der 4. Aufl. 1984 mit einem neuen Vorw. des Autors, Mainz 1992, 171 f.

¹³ Johann Baptist METZ, *Theologie als Theodizee?*, in: Willi OELMÜLLER (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, 103–118, hier 103; vgl. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (s. Anm. 12), 172.

¹⁴ METZ, *Theologie als Theodizee?* (s. Anm. 13), 105.

¹⁵ HOPING, *Jesus aus Galiläa* (s. Anm. 1), 358.

zu Jesus Christus geben kann. Denn offenkundig geht er davon aus, dass es zwar kein Heil an Christus vorbei, wohl aber ohne Bekenntnis zu Christus geben kann (3.). Auch diese Idee scheint mir begründungsbedürftig zu sein.

2. Katholischer Zionismus?

Mit Verweis auf Dabru Emet, David Flusser und Erich Zenger macht Hopping unmissverständlich klar, dass die Landverheißung konstitutiv zu den Verheißungen Gottes an Israel gehört.¹⁶ Damit berührt er einen politisch ausgesprochen heiklen Punkt, um den die zeitgenössische Israeltheologie gerne einen Bogen macht und der das christliche Denken herausfordert. Denn während die abstrakte Forderung nach Frieden und Gerechtigkeit niemandem wehtut, ist der gegenwärtige politische Konflikt um Israel so festgefahren, dass jede theologische Aufarbeitung in der Gefahr steht, in den Strudel der Auseinandersetzungen hineinzugeraten. Von daher kann man gut verstehen, dass es bei Hopping offenbleibt, was mit der von ihm so deutlich bejahten Landverheißung eigentlich gemeint ist. Zur Explikation verweist Hopping nur auf unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten dieser Verheißung und auf die Positionierung Benedikts XVI., ohne deutlich zu machen, ob er sich dieser anschließt.

Nach Benedikt hat der Vatikan bei seiner Anerkennung Israels 1993 nicht mehr und nicht weniger gemacht, als Israel als modernen Rechtsstaat anzuerkennen. Er „sieht in ihm eine rechtmäßige Heimat des jüdischen Volkes, deren Begründung freilich nicht unmittelbar aus der Heiligen Schrift abgeleitet werden kann, aber dennoch in einem weiteren Sinn die Treue Gottes zum Volk Israel ausdrücken darf.“¹⁷ Damit spiritualisiert Ratzinger/Benedikt XVI. den jüdischen Zionismus und lässt den Besitz des Landes als Ausweis des eigenen Glaubens nicht zu. Diese Deutung des vatikanischen Handelns ist nun aber keineswegs alternativlos. So zeigt etwa Gavin D’Costa, dass die Rede vom „Heiligen Land“ und von den einzigartigen Beziehungen zwischen Israel und

¹⁶ Vgl. ebd., 349 f.

¹⁷ Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Gnade und Berufung ohne Reue*, in: IKaZ Communio 47 (2018) 387–406, hier 401.

dem Heiligen Stuhl in dem genannten Abkommen durchaus auch im Sinne eines minimalistischen Zionismus gedeutet werden können und zumindest mehr als das bloße Naturrecht des jüdischen Volkes im Blick hat.¹⁸ Es scheint vor dem Hintergrund solcher Formulierungen tatsächlich berechtigt zu sein, die Anerkennung des Staates Israel nicht gänzlich von den Bundeserwartungen des jüdischen Volkes zu lösen.¹⁹

Hinzu kommt, dass die pure Fortexistenz Israels und dann der erneute Landbesitz für viele jüdische Denker nach der Shoa einfach alles entscheidend war, um wieder Vertrauen in Gott und in das Leben zu gewinnen.²⁰ Wenn Ratzinger/Benedikt XVI. gerade in der Landlosigkeit Israels die Göttlichkeit Gottes aufleuchten sieht,²¹ zeigt das zwar seine persönliche Spiritualität und kann sicher auch bei vereinzelt jüdischen Denkern anknüpfen, aber es ist angesichts eines jüdischen Staates, der verzweifelt um seine Legitimität zu ringen hat, doch etwas einseitig. Hier steht Ratzinger/Benedikt XVI. offenbar seine eigene Theologie im Weg, die ihm weder eine Anerkennung des rechtlichen Charakters der Tora noch die Bindung von Gottes Verheißung an ein konkretes Land zu verstehen erlaubt.²²

¹⁸ Vgl. Gavin D’COSTA, *God’s irrevocable covenant to His people. Toward a tentative minimalist Catholic Zionism*, in: Philip GEISTER – Gösta HALLUNSTEN (Hg.), *Faithful interpretations. Truth and Islam in Catholic theology of religions* (Islam and Catholic theology 2), Washington DC 2021, 39–57, hier 52.

¹⁹ Vgl. ebd., 53.

²⁰ Vgl. etwa Eliezer BERKOVITS, *Das Verbergen Gottes*, in: Michael BROCKE – Herbert JOCHUM (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust* (KT 131), Gütersloh 1993, 43–72, hier 70; sowie Irving GREENBERG, *Augenblicke des Glaubens*, in: Michael BROCKE – Herbert JOCHUM (Hg.), *Wolkensäule und Feuerschein Jüdische Theologie des Holocaust* (KT 131), Gütersloh 1993, 136–177, hier 144: „Israels Glaube an den Gott der Geschichte erfordert, daß ein beispielloser Akt der Vernichtung ein ebenso beispielloses Gegenstück an Erlösung findet, und das ist geschehen.“

²¹ Gerade der Versuch, die Zerstreuung des jüdischen Volkes theologisch zu interpretieren, hat Ratzinger/Benedikt XVI. scharfe Kritik eingebracht. Vgl. dazu meine eigene Auseinandersetzung mit dieser Kritik in Klaus von STOSCH, *Wechselseitig aufgehoben? Zum jüdisch-katholischen Verhältnis*, in: IKaZ *Communio* 48 (2019) 202–215, hier 207 f.

²² Wenn Ratzinger/Benedikt XVI. im Christentum den Zusammenfall von philosophischer Idee und religiöser Wirklichkeit verkörpert sieht, ist dieses Ideal natürlich wenig hilfreich, um „die Bindung Gottes an ein einziges Volk und seine Rechtsordnungen“ hermeneutisch überzeugend zu erschließen (RATZINGER/BENEDEKT XVI., *Gnade und Berufung ohne Reue* (s. Anm. 17), 402).

Wenn die lehramtliche Theologie also tatsächlich einen minimalistischen katholischen Zionismus als Deutungskategorie ermöglicht, zugleich aber der Bezug auf die Theologie Ratzingers/Benedikts XVI. an dieser Stelle nicht weiterführt, gilt es diese Möglichkeit weiter zu erkunden. Da auch Hoping sich an dieser Stelle nicht genauer festlegen will, nehmen wir noch einmal den Vorschlag Gavin D'Costas in den Blick. D'Costa macht völlig zu Recht deutlich, dass die Rede von Gottes Treue zu seinem Bund mit Israel und zu den ihm gegebenen Verheißungen zur hohlen Phrase wird, wenn niemals über diese Verheißungen gesprochen wird.²³ Ebenfalls zu Recht stellt er fest, dass die Landverheißung zum Kern der Israel gegebenen Verheißungen gehöre und sie jüdischerseits zwar nicht durchgängig, aber doch sehr häufig auf den Staat Israel bezogen werde.²⁴ Die auch bei Hoping referierte Unterscheidung zwischen *Eretz Israel* und *Medinat Israel* helfe hier nur bedingt weiter, weil die Verheißung des Landes (also *Eretz Israel*) unter den Bedingungen der Moderne kaum anders zu konzipieren sei, als unter Einbeziehung von Staatlichkeit (so versteht D'Costa *Medinat Israel*). Zumindest sei die Möglichkeit gegeben, dass die Ermöglichung der Staatlichkeit Israels ein Weg sei, auf dem Gott die Treue zu seiner Verheißung erweise.²⁵ Und auch wenn die Beziehung zwischen dem heutigen Staat Israel und dem Konzept der Staatlichkeit Israels kontingent sei, so könne man die Notwendigkeit von Staatlichkeit als solcher zur Sicherung der Landverheißung kaum leugnen.²⁶

Von daher sieht D'Costa ja vielleicht nicht zu Unrecht die Minimalbedingungen für einen katholischen Zionismus erfüllt, auch wenn man fragen kann, ob dieser Terminus besonders hilfreich ist. Richtig bleibt, dass die Themen Landverheißung und Staatlichkeit nicht völlig zu trennen sind. Und richtig bleibt auch, dass es eine Missachtung der Konkretheit der alttestamentlichen Verheißungen wäre, wenn man nur ein spiritualisiertes Verständnis von Landverheißung für berechtigt hält. Doch auch wenn der konkrete Staat Israel mit der Landverheißung zusammen gedacht werden kann, ist damit natürlich nicht die derzeitige Politik Israels gerechtfertigt – so ist auch bei D'Costa völlig klar. So

²³ Vgl. D'Costa, *God's irrevocable covenant to His people* (s. Anm. 18), 45.

²⁴ Vgl. ebd., 45.

²⁵ Vgl. ebd., 47.

²⁶ Vgl. ebd., 47f.

macht er deutlich, wie sehr er das vatikanische Bekenntnis zur Zwei-Staaten-Lösung und zur Neutralität Jerusalems unterstützt. Die Solidarität mit Israel dürfe natürlich nicht durch eine Aufgabe der berechtigten Interessen der Palästinenser erkaufte werden.²⁷ Ausdrücklich wendet D'Costa sich auch gegen jede Theokratie, die israelischen Bestrebungen zur Wiedererrichtung des Tempels und messianische Erwartungen im Umfeld des Zionismus, wie sie derzeit in Teilen des evangelikalen Milieus kursieren.²⁸ Aber all das ändert nichts daran, dass er uns einlädt, der Landverheißung wieder mehr Raum im katholisch-theologischen Denken zu geben und zu überlegen, ob wir unser Verhältnis zum Anspruch Israels auf Staatlichkeit überdenken müssen. Dass dieses Thema gerade für eine deutschsprachige katholische Theologie von besonderer Brisanz ist, brauche ich sicher nicht eigens zu betonen.

Die Geschichte Israels zeigt natürlich, dass die Staatlichkeit Israels nicht der einzige mögliche Weg ist, auf dem Gott die Treue zu seinen Verheißungen zeigen kann. Aber das Überleben Israels durch die Geschichte hindurch – trotz aller Gefährdungen – scheint mir doch ein deutliches Beispiel dafür zu sein, wie Gott seinen Verheißungen an Israel treu bleibt und wie diese Verheißungen eben nicht in Jesus Christus bereits erfüllt sind. Gerade an dieser Stelle kann man ja gar nicht übersehen, dass es auch Christusgläubige waren, die zu der politischen Situation beigetragen haben, die es so vielen Juden mit nachvollziehbaren Gründen als notwendig erscheinen lassen hat, das eigene Überleben in einem eigenen Staat zu sichern. Von daher hat D'Costa völlig Recht, dass hier auch die katholische Theologie zu eigenen Reflexionen aufgerufen ist.

Das Beispiel der Landverheißung zeigt, wie wichtig es ist, nicht nur abstrakt zu bejahen, dass Gott weiterhin zu den Verheißungen steht, die er Israel gegeben hat, sondern diese Verheißungen auch im einzelnen anzusehen und im Gespräch mit dem modernen Judentum ernst zu nehmen. An dieser Stelle gäbe es noch viele weitere Verheißungen wahrzunehmen und es erschiene mir durchaus lohnend, einmal alle Verheißungen der alttestamentlichen Propheten neu durchzugehen und besser

²⁷ Vgl. ebd., 48.

²⁸ Vgl. ebd., 49. Zur näheren Diskussion unterschiedlicher Spielarten des Zionismus verweist er auf Donald M. LEWIS, *The origins of Christian Zionism. Lord Shaftesbury and Evangelical support for a Jewish homeland*, Cambridge 2010.

zu verstehen, wie diese heute jüdisch verstanden werden. Mir erschiene es spannend, auf diese Weise auch das Verhältnis von Prophetologie und Christologie neu zu durchdenken. Doch dazu ist an dieser Stelle nicht genügend Raum, sodass ich noch auf einen anderen für christliche Ohren ausgesprochen irritierenden Aspekt der Verheißungen Gottes an Israel zu sprechen kommen möchte.

3. Messias mit k.w.-Vermerk?

Diejenige Verheißung Gottes an Israel, die für Christinnen und Christen schon immer am wichtigsten war, ist die Verheißung des Messias. Klassischerweise stellt man sich die Situation christlicherseits so vor, als wartete das jüdische Volk weiterhin auf den Messias, weil es sich von der Gestalt Jesu Christi nicht hat überzeugen lassen. Für diese Verstocktheit Israels werden dann im Anschluss an Paulus heilsgeschichtliche Gründe vorgebracht. Nur durch das ‚Nein‘ eines Teils von Israel zum Messias wurde ja die Heidenmission möglich. Und erst durch das bleibende ‚Nein‘ Israels zu Jesus als dem Christus, wird das Christentum in seinen christologischen Ansprüchen pluralitätsfähig. Von daher kann man dem ‚Nein‘ Israels zum Messias durchaus positive Seiten abgewinnen und es in die christologischen Endgültigkeitsansprüche einbinden.²⁹

Auch Helmut Hoping macht das wie oben bereits ausgeführt in überzeugender Weise. Mit *Nostra Aetate* 4 hält er an der universalen „Heilsbedeutung Jesu Christi fest, verwirft aber die Theorie der Substitution (*supersessionism, replacement theology*), die besagt, dass die Kirche an die Stelle Israels getreten sei.“³⁰ Mit Paulus hält er an beidem fest, der universalen Heilsbedeutung Jesu und zugleich der Hoffnung auf die eschatologische Rettung Israels auch ohne Bekehrung zu Christus. In Hopings Rekonstruktion der kirchlichen Lehre kann es also durchaus Heil ohne ausdrückliches Bekenntnis zu Jesus Christus geben, nicht aber ein Heil an Christus vorbei. Gegen Kuschel, Zenger und Vorigmiller beharrt Hoping zu Recht darauf, dass es in eschatologischer Perspektive nicht einen eigenen Heilsweg an Jesus Christus vorbei für

²⁹ Vgl. Klaus von STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn u. a. 2012, 279–282.

³⁰ HOPING, *Jesus aus Galiläa* (s. Anm. 1), 350.

Israel geben kann.³¹ Hopping wörtlich: „Von den Juden wird nicht erwartet, dass sie geschichtlich zum *Glauben* an Jesus Christus kommen. Sie werden, so die eschatologische Hoffnung, am Ende in Jesus den Messias erkennen.“³² Dabei ist diese Erkenntnis des Messias, die Hopping auch im Fokus der neu formulierten Karfreitagsfürbitte Benedikts sieht, keine geschichtliche Bejahung Jesu Christi und keine Konversion zum Christentum. Hopping wendet sich ganz der neueren römischen Linie folgend gegen die Judenmission, weil nach Paulus ganz Israel erst „am Ende bei der Parusie des Messias zu Jesus dem Christus findet“³³. Dieses Finden darf aber nicht als Auslöschung Israels verstanden werden und als Tilgung durch Einverleibung in die Kirche. Ein eschatologischer Triumphalismus, der Israels Unrecht erweist und den jüdischen Glauben ad absurdum führt, ist für Hopping fehl am Platz. Wie diese eschatologische Versöhnung genau aussehen soll, bleibt für ihn ein Geheimnis.³⁴ Fest steht eben nur, dass es um eine Erkenntnis Jesu Christi als des Messias Israels am Ende der Geschichte geht.

Für die Plausibilität dieser Denkfigur ist es ausgesprochen hilfreich, wenn Juden in einer Messiaserwartung leben. Es ließe sich dann annehmen, dass sie zu Recht bestimmte Aspekte ihrer Erwartung noch nicht erfüllt sehen und deswegen erst bei der Parusie zur wahren Christus-erkenntnis kommen. In der Zwischenzeit kann die Kirche aus dem bleibenden Veto Israels Aspekte Jesu Christi wahrnehmen, die von ihr selbst nicht überzeugend genug dargestellt werden; und Israel kann der Kirche helfen, einen umfassenderen Blick auf Christus zu bekommen. Umgekehrt ließe sich hoffen, dass der Glaube an Jesus Christus nicht der entscheidende Trennungsgrund zwischen Kirche und Israel bleiben müsse, sondern ggf. eine eschatologische Versöhnung von Kirche und Israel in Christus denkbar erscheint. Wie eine solche Hoffnung ohne Superiorismus entwickelt werden kann, habe ich selbst an anderer Stelle bereits zu

³¹ Vgl. ebd., 357; vgl. zur Messianität Jesu für Israel auch bereits Helmut HOPING, *Das Mysterium Israels und die Messianität Jesu. Israeltheologie als Aufgabe der Christologie*, in: Helmut HOPING – Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah*, Freiburg 2005, 159–181, hier 164 f.

³² HOPING, *Jesus aus Galiläa* (s. Anm. 1), 362 mit Verweis auf die Debatte um die Karfreitagsfürbitte.

³³ ebd., 356.

³⁴ Vgl. ebd., 355.

explizieren versucht.³⁵ An dieser Stelle weiß ich mich im Anliegen mit Hopping verbunden.

Doch leider scheint es so zu sein, dass sich seit der Shoa die Messiaserwartung jüdischerseits mehr und mehr verflüchtigt hat. Meine jüdische Kollegin Rabbinerin Elisa Klapheck erklärt mir diesen Punkt immer so, dass es in der jüdischen Geschichte jede Menge Messiasprätendenten gab und diese dem jüdischen Volk nichts als Ärger eingebracht hätten. Auch Jesus von Nazaret sei da keine Ausnahme. Von daher habe man jüdischerseits einfach genug von der Messiaserwartung. Das Thema sei für viele Juden durch. Auch nach Walter Homolka wurde „die Messiasvorstellung nach ihrer letzten bedeutsamen Periode in der Zeit des deutschen Rationalismus in der zeitgenössischen jüdischen Theologie zu einer Randerscheinung. Kaum ein Jude denkt heute an das messianische Zeitalter, wenn von der Herausforderung der Wiederherstellung und Vollendung der Schöpfung die Rede ist.“³⁶ Stattdessen sei das Konzept von *tikkun olam* Leitgedanke jüdischer Zukunftshoffnung – eine Diagnose, die auch Elisa Klapheck und viele andere jüdische Stimmen der Gegenwart bestätigen. Das bedeutet aber, dass nicht nur wie in der Vergangenheit die Identität Jesu Christi als des Messias Israels von jüdischer Seite bestritten wird, sondern dass schon die Hoffnung auf einen Messias überhaupt zurückgewiesen wird. Sicher gilt das nicht für alle Juden, aber die entsprechenden Zeugnisse gerade im deutschsprachigen Judentum sind doch so gewichtig, dass sie sich christlicherseits nicht einfach ignorieren lassen. Darf man dann trotzdem weiterhin an der eschatologischen Begegnungssituation mit dem Messias Israels als Konzept festhalten, in dem Judentum und Christentum zusammenfinden? Wie man an den wütenden jüdischen Entgegnungen auf die entsprechenden Einlassungen Joseph Ratzingers/Benedikts XVI. sieht, ist das zwar sicher nicht unmöglich, aber viel-

³⁵ Vgl. Klaus von STOSCH, *Die Einzigkeit Jesu Christi als Implikat der Einzigkeit Israels. Plädoyer für eine mutual inklusive Lesart der Christologie in der Israeltheologie*, in: Christian DANZ – Kathy EHRENSPERGER – Walter HOMOLKA (Hg.), *Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser* (Dogmatik in der Moderne 30), Tübingen 2020, 291–309, hier 307–309.

³⁶ Walter HOMOLKA, *Der historische Jesus aus jüdischer Sicht*, in: Walter HOMOLKA – Magnus STRIET, *Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude – Christus der Erlöser*, Freiburg 2019, 11–70, hier 55 f.

leicht auch nicht der Erfolg versprechendste Weg, wenn man tatsächlich auf Augenhöhe mit dem zeitgenössischen Judentum im Gespräch sein will.

Vielleicht ließe sich hier ein anderer Gedanke stark machen, den Hoping im Anschluss an Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. aufgreift. Mit dem emeritierten Papst bezeichnet Hoping Jesus Christus als „Gottes Tora in Person“³⁷. Die Chancen dieser Idee scheinen mir in der Theologie Hopings noch nicht ausgelotet zu sein. Sicher hat er erkannt, dass schon nach Paulus Jesus nicht das Ende oder die Aufhebung der Tora ist, sondern ihr Ziel.³⁸ Aber eine Person als Gottes Weisung zu verstehen, ist ein Gedanke, der auch eine neue Konstruktion von Christologie denkbar erscheinen lässt. Denn Regeln oder Weisungen können ja nur verkörpert werden, indem sie getan werden. Wenn Christus also die Tora sein und ihr Ziel zeigen soll, kann eigentlich nichts anderes gemeint sein, als dass er sie lebendig verkörpert. Dieser Gedanke ist jüdischerseits erst einmal nichts Ungewöhnliches, weil in rabbinischer Sicht eigentlich jeder gute Rabbi so etwas wie eine Verkörperung der Tora darstellt.³⁹ Christlicherseits wird man dieser Pluralisierung der Christologie sicher nicht folgen können, aber durch die Rede von Gottes Tora in Person wäre erst einmal ein Konzept etabliert, an das sich auch jüdischerseits anknüpfen ließe, auch wenn der damit christlicherseits verbundene Exklusivitätsanspruch beide Religionen bleibend unterscheidet. Allerdings ist es ja auch für die christliche Deutung klar, dass die 613 Gesetzesbestimmungen der Tora sehr unterschiedlich ausgelegt und erhandelt werden können, sodass die Rede von Gottes Tora in Person ja sicher keine anderen personalen Erhaltungsmöglichkeiten der Tora ausschließen kann. Hier könnte sich ein interessanter neuer Diskurs ergeben, wenn christlicherseits im toratreuen Juden Jesus von Nazaret neu versucht werden könnte, die pluralen Erhandlungsweisen der Tora im Volk Israel zu verstehen und als Schlüssel der eigenen Begegnung mit Jesus Christus zu nutzen. Und vielleicht könnte ja auch umgekehrt der Exklusivitäts- und Einzigkeitsanspruch des Christen-

³⁷ HOPING, Jesus aus Galiläa (s. Anm. 1), 347.

³⁸ Vgl. ebd., 347.

³⁹ Vgl. Daniel KROCHMALNIK – Klaus von STOSCH, *Die Heilige Schrift als Wort Gottes. Zum Lernpotenzial jüdischer Perspektiven für Christentum und Islam*, in: Klaus von STOSCH – Christiane TIETZ (Hg.), *Normativität Heiliger Schriften in Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2021 (im Erscheinen).

tums für jüdische Ohren an Anstößigkeit verlieren, wenn er an der Treue zur Tora festgemacht wird. Tatsächlich erleben wir ja in der zeitgenössischen Exegese, wie hier die jüdische Seite Jesu immer deutlicher herausgearbeitet wird, und es wäre spannend, diesen neuen Zugang auch christologisch in der Wahl der Denkform der Christologie fruchtbar zu machen.⁴⁰

⁴⁰ Ich habe bereits an anderer Stelle deutlich gemacht, wie ich eine Christologie aus dem Regelfolgen entwickeln würde und will mich an dieser Stelle nicht wiederholen. Vgl. Klaus von STOSCH, *Neuzeitliche Denkwege zur Hypostatischen Union. Eine Positionsbestimmung im Gespräch mit Fichte und Wittgenstein*, in: Christian DANZ – Georg ESSEN (Hg.), *Dogmatische Christologie in der Moderne. Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung* (ratio fidei 70), Regensburg 2019, 89–109, hier 97–109. Dieser philosophische Zugang erschien mir jedenfalls als spannende Möglichkeit, um mit einer hohen Christologie in ein konstruktives Gespräch mit dem Judentum zu kommen.