

PHILOSOPHISCH VERANTWORTETE CHRISTOLOGIE  
ALS KOMPLIZIN DES ANTIJUDAISMUS?

Von Klaus von Stosch, Köln

Gehörte es nach der Schoa lange Zeit zum demokratischen Grundkonsens, jedes antisemitische und antijudaistische Gedanken- gut im Keim zu ersticken, so bedient sich die im Kern berechnete Kritik an der gegenwärtigen israelischen Politik in den letzten Jahren immer öfter längst überwunden geglaubter antijüdischer Klischees. Die Kapriolen des Jürgen W. Möllemann im vergangenen deutschen Bundestagswahlkampf und die wiederholten Auseinandersetzungen um Martin Walser sind dafür nur zwei Beispiele unter vielen. Aus theologischer Perspektive ist dabei auffällig, wie christlich geprägte Stereotype über den angeblich gewalttätigen und rachedurstigen Gott des Alten Testaments und dessen Volk in der öffentlichen Diskussion immer noch fortwirken.

Diese Fortwirkung steht in einem auffälligen Kontrast zu den in den vergangenen Jahrzehnten erfolgten theologischen und kirchlichen Aufarbeitungsversuchen und läßt danach fragen, ob es trotz allen guten Willens nicht im Kern christlicher Theologie immer noch Denkstrukturen gibt, die eine Abwertung des Judentums unumgänglich machen. Sicher wird man der christlichen Theologie zugute halten müssen, daß die Bemühungen um ein gleichberechtigtes Nebeneinander der beiden Testamente die Theologie von einer ganzen Reihe von antijudaistischen Denkmustern befreit oder diese zumindest problematisiert haben<sup>1</sup>. Und die Kirchen scheinen sich zumindest darin einig zu sein, daß die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes und der unwiderrufliche Bund Gottes mit seinem Volk auch von christlicher Seite anerkannt werden muß<sup>2</sup>. Nicht zuletzt Papst Johannes Paul II. hat dabei in Erinnerung gerufen, daß die Anerkennung der Gleichwertigkeit der jüdischen Religion für das Christentum kein ihr von außen angetragenes Erfordernis ist, sondern zum Inneren der eigenen Religion gehört<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. etwa E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1992.

<sup>2</sup> Vgl. S. Vassel, *Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P.M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle*, Gütersloh 2001, 728; J. Brosse, *Die Metaphorik von Christologie und Trinitätslehre und ihre Auswirkungen auf das christlich-jüdische Gespräch*. In: *Ökumenische Rundschau* 48 (1999) 361-374, hier 361; W. Breuning, *Grundzüge einer nicht antijüdischen Christologie*. In: *JBTh* 8 (1993) 293-311, hier 294.

<sup>3</sup> „Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern gehört in gewisser Weise zum ‚Inneren‘ unserer Religion. ... Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und ... unsere älteren Brüder“ (Johannes Paul II. in seiner Rede in der Synagoge von Rom, zit. n. E. Zenger, *Nostra aetate*. Der notwendige Streit um die Anerkennung des Judentums in der katholischen Kirche.

Dennoch ergibt sich aus dem tiefsten Inneren der christlichen Religion, nämlich dem Bekenntnis zu Jesus als dem Christus und Sohn Gottes, ein bleibender Stein des Anstoßes für jüdische Ohren<sup>4</sup>. Bei allen positiven Ergebnissen des jüdisch-christlichen Dialoges bleibt die Christologie nicht nur „das hartnäckigste Problem zwischen den beiden Religionen“<sup>5</sup>, sondern führt gerade im Rahmen einer Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft in ein schier unlösbares Dilemma.

### 1. Das grundlegende Dilemma jeder philosophisch verantworteten Christologie

Der Versuch, mit den Mitteln der autonomen philosophischen Vernunft Argumente für die Nachvollziehbarkeit oder gar Notwendigkeit der Rede von einer Menschwerdung Gottes zu finden, ist im Blick auf das Judentum nämlich keineswegs folgenlos und politisch unschuldig. Je konsequenter die Rede von der Menschwerdung aus dem Gottesbegriff abgeleitet wird bzw. der Gottesbegriff auf diese hin konzipiert wird, desto unverantworteter erscheint die jüdische Ablehnung der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus.

Wenn beispielsweise Peter Knauer oder Walter Kasper meinen, mit Mitteln der philosophischen Vernunft aufzeigen zu können, daß nur von einem trinitarisch gedachten Gott eine reale Beziehung zur Welt ausgesagt werden kann<sup>6</sup>, bzw. daß der moderne Atheismus nur durch eine konsequente trinitarische Bestimmung Gottes argumentativ überzeugend abgewehrt werden kann<sup>7</sup>, bedeutet das für Juden, daß sie aus Gründen intellektueller Redlichkeit eigentlich zu Christen werden müßten. Ebenso bestreitet Gisbert Greshake implizit die Verantwortbarkeit jüdischen Glaubens, wenn er ein trinitarisches Gottesverständnis zur Verstehensvoraussetzung für die Rede von Schöp-

In: *G. Ginzler/ G. Fessler* (Hg.), *Die Kirchen und die Juden. Versuch einer Bilanz*, Gerlingen 1997, 49-81, hier 51).

<sup>4</sup> Vgl. *M. Wyschogrod*, *Inkarnation aus jüdischer Sicht*. Aus dem Engl. v. O. Waßmuth. In: *EvTh* 55 (1995) 13-28, hier 15f.: „Ein menschliches Wesen, das zugleich Gott ist, verliert von vornherein alle jüdische Legitimität. Es läßt sich gar kein schärferer Bruch mit jüdisch-theologischer Sensibilität denken.“ Allerdings macht Wyschogrod im weiteren Verlauf des Artikels deutlich, daß der eigentliche Stein des Anstoßes weniger im von jüdischer Seite aus durchaus nachvollziehbaren Gedanken der Einwohnung oder Inkarnation Gottes in einem Menschen liegt, sondern in der bleibenden Unerlöstheit der Welt nach dem Auftreten des angeblichen Messias. Speziell im Blick auf das, was Christen Juden im Laufe der Geschichte angetan haben, bekommt die christliche Behauptung von Erlösung einen zynischen Beigeschmack, so daß man sogar zu der Anfrage kommen kann, „ob man nicht angesichts dessen, was Juden in jeder Zeit unter Christen erlitten haben, zu dem Urteil kommen müsse, es wäre besser gewesen, Jesus wäre nicht gekommen“ (*P. von der Osten-Sacken*, *Christologie im Gespräch mit jüdischer Theologie*. In: *BThZ* 7 (1990) 157-176, hier 161f.).

<sup>5</sup> *M. Wyschogrod*, *Christologie ohne Antijudaismus?* In: *Kul* 7 (1992) 6-9, hier 6.

<sup>6</sup> Vgl. *P. Knauer*, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*. 6., neubearb. und erw. Aufl., Freiburg-Basel-Wien 1991, 113-158.

<sup>7</sup> Vgl. *W. Kasper*, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz <sup>2</sup>1983 (*Das Glaubensbekenntnis der Kirche*; 1), 382f.

fung macht<sup>8</sup>. Wenn Hansjürgen Verweyen einen letztlich eben doch nur in Christus erfüllten Begriff letztgültigen Sinns konstruiert<sup>9</sup>, und wenn schließlich Thomas Pröpfer und seine Schüler meinen, daß die (erst)philosophisch ausweisbare Antinomie menschlicher Freiheit zwischen formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit letztlich nur durch eine christologisch vermittelte Erlösung geheilt werden kann<sup>10</sup>, wäre es wiederum für den Juden besser, zum Christentum zu konvertieren, weil er nur so einen Ausweg aus der Absurdität menschlichen Daseins finden kann.

Es wäre problemlos möglich, noch mehr derartige Versuche philosophischer Begründungsstrukturen für Kernaussagen des Christentums aus der gegenwärtigen fundamentaltheologischen Debatte aufzuführen. Sie alle haben in ihrer christologischen und/oder trinitätstheologischen Akzentuierung christlicher Glaubensverantwortung eine Tendenz zur Abwertung einer Verantwortbarkeit jüdischen Glaubens. Sie haben damit eine Schlagseite, die dazu führen kann, die Wahrheit des Jüdischen allein im Christlichen zu sehen, und einen Juden nur dann als intellektuell redlich anzuerkennen, wenn er sich zum Christentum bekehrt<sup>11</sup>.

Insofern wird man zugeben müssen, daß das Beharren auf einer „hohen Christologie“<sup>12</sup> bzw. auf einer philosophisch begründeten Rede von der Menschwerdung Gottes in der Tat negative Auswirkungen für die christliche Einschätzung des Judentums haben kann<sup>13</sup>. Zumindest wird man fragen müssen, ob die christliche Rede von Jesu Leben und Geschick als der (innergeschichtlich) endgültigen Gestalt der Menschenzuwendung des Gottes Israels nicht doch eine Überbietung jüdischen Glaubens impliziert<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Vgl. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 219-225.

<sup>9</sup> Vgl. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*. 3., vollst. überarb. Aufl., Regensburg 2000, 151-185.

<sup>10</sup> T. Pröpfer, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. 2., wesentl. erw. Aufl., München 1988, 182-220.

<sup>11</sup> Vgl. die entsprechenden Vorwürfe bei J.-F. Lyotard, *Von einem Bindestrich*. In: Ders./ E. Gruber, *Ein Bindestrich – zwischen ‚Jüdischem‘ und ‚Christlichem‘*. Aus dem Franz. v. E. Gruber, Düsseldorf 1995, 32, 44. Zu Lyotards Vorwürfen vgl. J. Wohlmuth, *Hat der jüdisch-christliche Dialog eine hinreichende theologische Basis? Im Gespräch mit Jean-François Lyotard*. In: G. Riße/ H. Sonnemans/ B. Theß (Hg.), *Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. FS H. Waldenfels, Paderborn 1996, 513-542; K. v. Stosch, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001 (ratio fidei; 7), 291-293.

<sup>12</sup> Wyschogrod (s. Anm. 5) 8.

<sup>13</sup> Ob bei der „hohen Christologie“ deshalb allerdings nur noch die Wahl zwischen pro- und anti-jüdischem Antijudaismus bleibt, werden wir noch genau überlegen müssen. Immerhin scheint es mir durchaus möglich zu sein, die Grundelemente „hoher Christologie“ aufrecht zu erhalten, ohne die jüdische Ablehnung dieser Christologie bedauern zu müssen (gegen ebd.). Nichtsdestoweniger wird man Wyschogrod allerdings zugeben müssen, „daß diese Lehre der Geringschätzung Nahrung“ geben kann (ebd., 9), und deshalb sorgfältig den hermeneutischen Zugang zu ihr überlegen müssen.

<sup>14</sup> Vgl. T. Pröpfer, *Wegmarken zu einer Christologie nach Auschwitz*. In: J. Manemann/ J.B. Metz (Hg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters*, Münster 1998 (Religion - Geschichte - Gesellschaft; 12), 135-146, hier 138.

Natürlich ist es innerhalb der fundamentaltheologischen Diskussion keineswegs unumstritten, ob „mysteria stricta dicta“, wie es die Menschwerdung Gottes oder die Trinität sind, überhaupt einer philosophischen Verantwortung fähig sind. Die seit Anselm von Canterbury verfolgten Versuche einer Nachzeichnung der Logik der Inkarnation und die seit Hegel unternommenen Versuche der Plausibilisierung der Trinitätslehre stoßen auch innerchristlich immer wieder auf entschiedene Gegenwehr. Aber das von mir angesprochene Problem stellt sich unabhängig von der Frage, ob eine philosophische Verantwortung der Christologie gesucht wird oder nicht. Denn weder der Rekurs auf die Bibel<sup>15</sup> noch der auf die Tradition vermag die Christologie von antijüdischen Denkmustern zu befreien<sup>16</sup>. Es gibt im Rahmen christologischer Reflexion keine unbelasteten Bestände christlicher Bekenntnisse. Allerdings scheint es mir kein Zufall zu sein, daß die bisher vorgelegten Versuche einer jüdischen Perspektivierung der Christologie alle auf eine Verantwortung ihrer Überlegungen vor der autonomen philosophischen Vernunft verzichten<sup>17</sup>. Denn eine philosophisch verantwortete Christologie wird durch das Bekenntnis zur Gleichwertigkeit<sup>18</sup> des Judentums empfindlicher getroffen als eine Christologie, die darauf verzichtet, die eigenen Ansprüche noch einmal konsequent mit Ansprüchen autonomer Vernunft abzugleichen.

Eine philosophisch verantwortete Christologie soll nämlich einerseits zeigen, wieso es vernünftig ist, an den Mensch gewordenen Gott zu glauben, sieht sich aber andererseits mit dem Anspruch konfrontiert, daß es ebenso vernünftig erscheinen kann, sich diesem Bekenntnis zu verweigern. Denn das sich diesem Bekenntnis verweigende Judentum ist aus christlicher Sicht nicht eine Religion wie je-

<sup>15</sup> Vgl. *W. Kraus*, Christologie ohne Antijudaismus? Ein Überblick über die Diskussion. In: *Ders.* (Hg.), *Christsein und Juden. Perspektiven einer Annäherung*, Gütersloh 1997, 21-48, hier 45: „Historisch-exegetisch lassen sich sowohl die Vorstellung der Enterbung Israels als auch die vom ungekündigten Bund aus dem Neuen Testament begründen.“ Diese Ambivalenz hat auch *S. Vasel* nicht zuletzt in seiner Auseinandersetzung mit *H.-J. Kraus* noch einmal in aller wünschenswerten Klarheit herausgestellt (vgl. *Vasel* [s. Anm. 2] 120, 180, 726f. u.ö.).

<sup>16</sup> Auch wenn es durchaus Anlaß zu Zweifeln daran gibt, daß „gar kein Zweifel daran bestehen (kann; Vf.), daß die altkirchliche Christologie und Trinitätslehre des 4. und 5. Jahrhunderts ... als das die Judenfeindschaft sämtlicher nachfolgender Jahrhunderte organisierende theologische Prinzip fungierten“ (*Brosseder* [s. Anm. 2] 362), so wird angesichts des polemischen Umgangs mit jüdischen Traditionen in der frühen Kirche wohl kaum jemand auf die Idee kommen, die altkirchlichen Christusdogmen als Quelle jüdisch perspektivierter Theologie zu nutzen.

<sup>17</sup> Vgl. dazu im einzelnen die ausführlichen Untersuchungen bei *Vasel* (s. Anm. 2) 27-377. *Vasel* behauptet zwar, daß „sich die These ..., dass das Wort-Gottes-Konzept von *Kraus* und *Marquardt* oder das Story-Konzept von *van Buren* einer Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses adäquater ist als die untersuchten Modelle primär philosophisch verantworteter Theologie“ (ebd., 721), nicht aufrecht erhalten läßt, bleibt die Ausarbeitung einer philosophisch verantworteten Christologie aber schuldig.

<sup>18</sup> Gleichwertigkeit meint hier und im folgenden nicht, daß es für einzelne Juden oder Christen nicht gute Gründe für eine Konversion geben kann. Der Ausdruck meint also keine in jeder Hinsicht bestehende Gleichwertigkeit und soll schon gar keiner Gleichmacherei das Wort reden. Vielmehr soll er die christlicherseits vorgenommene Anerkennung deutlich machen, derzufolge der alte Bund Gottes mit seinem Volk weiter besteht und grundsätzlich keinen geringeren Wert hat bzw. keinen schlechteren Heilsweg darstellt als der neue Bund in Christus.

de andere, sondern muß aus christentumsimmanenten Gründen in seinem Anspruch, das von Gott erwählte Volk zu sein, als berechtigt anerkannt werden. Der neuere christlich-jüdische Dialog hat dabei in Erinnerung gerufen, daß sich die Kirche bereits im Trennungsakt zwischen Judentum und Christentum bei Paulus dazu entschlossen hat, das Bekenntnis zur Selbstzusage Gottes im neuen Bund nicht als Widerruf der Treue Gottes zum alten/ersten Bund zu verstehen.

## 2. Anforderungen an einen Lösungsversuch

Wenn ich als Christ befürworte, daß Juden in Treue zu dem ihnen in einem unwiderruflichen Bundesverhältnis zugewandten Gott verharren, muß ich Juden zubilligen, dieses Bundesverhältnis und ihr Erwähltsein auch denken zu können. Eine Verantwortung christlichen Glaubens vor der Vernunft, die danach strebt, eine genuin jüdische Glaubensverantwortung unmöglich erscheinen zu lassen, widerspricht somit einem Grundelement christlichen Glaubens und ist daher zum Scheitern verurteilt.

Umgekehrt darf diese Einsicht aber nicht dazu führen, die spezifische Eigenart christlichen Glaubens nicht mehr begründen zu wollen. Selbst wenn einige im jüdisch-christlichen Dialog engagierte christliche Theologen und Theologinnen offensichtlich dazu bereit sind, die Ansprüche traditioneller Christologie weitgehend aufzugeben, hilft diese Depotenzierung bei der hier verfolgten Fragestellung nicht weiter<sup>19</sup>. Denn auch wenn eine kleine Schar aufrechter Theologen aus äußerst ehrenwerten Gründen dazu bereit wäre, das christliche Bekenntnis so stark zu modifizieren, wird sich eine Abkehr vom unbedingten Anspruch der Christologie (aus einer ganzen Reihe von theologischen Gründen) kaum allgemein als christliches Selbstverständnis etablieren lassen. Die theologische Aufgabe besteht also nicht darin, das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus und Sohn Gottes aufzulösen, sondern es so zu formulieren, daß es mit der Anerkennung der Gleichwertigkeit des Judentums kompatibel ist.

Erforderlich ist also tatsächlich die (auch von S. Vassel ange-mahnte) doppelt apologetische Christologie, die einerseits jüdische Anfragen im Blick behält und antijüdische Elemente tilgt, die aber andererseits auch nicht die Verantwortung vor der philosophischen Vernunft aus den Augen verliert. Die christliche Theologin bzw. der christliche Theologe hat demnach die Aufgabe, die Christologie so

<sup>19</sup> Interessanterweise sind es immer wieder GesprächspartnerInnen von jüdischer Seite, die im jüdisch-christlichen Dialog diesen Punkt in Erinnerung rufen müssen; vgl. etwa E. Broke, Anmerkungen zu Thesen von Tiemo Rainer Peters. In: J. Manemann/J.B. Metz (Hg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters*, Münster 1998 (Religion - Geschichte - Gesellschaft; 12), 20-23, hier 23: „Insofern ist es unerlässlich, sich um eine Christologie zu bemühen, die nicht weiterhin antijüdisch ist und doch erkennbar authentisch christliche Züge trägt.“

zu konzipieren, als würde ihr beim Schreiben nicht nur ein Philosoph, sondern auch „ein Judenchrist über die Schulter schauen“<sup>20</sup>.

Diese Aufgabenstellung bedeutet freilich nicht, daß der Judenchrist (oder der Philosoph) mit jeder Reflexion der christlichen Theologie einverstanden sein muß<sup>21</sup>. Und sie kann auch nicht heißen, daß die Christologie so eindeutig zu werden hat, „dass sie nicht mehr antijüdisch mißbraucht werden kann“<sup>22</sup>. Doch auch wenn ein solcher Mißbrauch niemals vollkommen ausgeschlossen werden kann, ist es doch erforderlich, die Christologie und ihre philosophische Verantwortung so auszugestalten, daß sie einer Anerkennung der Gleichwertigkeit des Judentums zumindest nicht zuwiderläuft.

Zur Erreichung dieses Zieles sind in meinen Augen zumindest vier Forderungen an die christologische Reflexion zu stellen<sup>23</sup>. Zunächst einmal ist von jeder nicht-antijüdischen Christologie zu verlangen, daß sie so formuliert wird, „daß sie die ‚bleibende Erwählung Israels‘ einschließt“<sup>24</sup>. Denn nur eine solche Anerkennung des jüdischen Selbstverständnisses erlaubt es, die Juden als ältere Geschwister im Glauben ansehen zu können und antijudaistische Tendenzen abzuwehren<sup>25</sup>. Dabei geht die Anforderung an die philosophische Verantwortung dieser Reflexionsfiguren nicht so weit, daß die innerjüdisch zu leistende Verantwortung dieses Glaubens auf einmal von Christen verlangt wird. Diese Forderung wäre vielmehr eine neue Form der Enteignung des Judentums, die diesem auch noch anfinde vorzuschreiben, wie es sich selbst zu verstehen und zu verantworten hat. Erforderlich ist aber eine Christologie, die grundsätzlich mit dem jüdischen Erwählungsgedanken vermittelbar ist.

Das zweite und vielleicht am schwierigsten zu erfüllende Erfordernis scheint mir zu sein, daß Gottes (Selbst-)Offenbarung in Jesus

<sup>20</sup> Vasel (s. Anm. 2) 729; vgl. auch die entsprechende Kritik an Härle ebd., 708.

<sup>21</sup> Dies scheint mir bei Vasel nicht immer klar zu sein (vgl. ebd., 739). Überhaupt besteht in seinen Überlegungen zur doppelt apologetischen Christologie eine Schiefelage, die die wichtigen Erwägungen zur jüdischen Perspektivierung der Christologie nicht noch einmal philosophisch einbettet. Wenn Vasel beispielsweise gegen Tillich vorschlägt, von Gott nicht mehr als der „Alles bestimmenden Wirklichkeit“ zu sprechen, sondern als „die zunächst Israel und durch Jesus Christus nun auch die Völker (in Liebe) bestimmende Wirklichkeit“ (ebd., 686), habe ich Zweifel, ob eine philosophische Verantwortung des von Vasel angezielten Gottesglaubens möglich ist. Denn die Rede von einem Gott, der nicht immer schon die alles bestimmende Wirklichkeit ist, ist philosophisch vollkommen unhaltbar.

<sup>22</sup> Ebd., 728. Die Forderung Vasels nach einem Ausschluß jeden Mißbrauchs ist zwar gut gemeint, aber leider aus philosophischen Gründen unerfüllbar, da grundlegende Glaubenssätze nicht gegen Mißbrauch geschützt werden können (vgl. zur philosophischen Begründung der Unmöglichkeit einer eindeutigen Bedeutungsfestlegung in derartigen Zusammenhängen Stosch [s. Anm. 11] 49-62, 268-274).

<sup>23</sup> Ich ziele mit der Nennung dieser Anforderungen keine Vollständigkeit an, sondern greife die Punkte heraus, die in meinen Augen das meiste Gewicht verdienen, und die auch für andere Problemfelder exemplarischen Charakter haben.

<sup>24</sup> Kraus (s. Anm. 15) 31.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 24. Es ist klar, daß diese Anerkennung des jüdischen Selbstverständnisses jede Verwerfungstheorie von vornherein ausschließt.

Christus nicht als qualitative Überbietung (oder gar Aufhebung<sup>26</sup>) der Offenbarung an das Judentum gedacht werden darf. Die Christologie wäre demnach so zu konzipieren, daß die in Christus erschlossene Nähe Gottes nicht als qualitative Steigerung der durch die Tora vermittelten Beziehung zu Gott verstanden wird. Denn nur beim Verzicht auf ein solches Überbietungsdenken kann eine wirkliche Gleichwertigkeit der Juden gedacht werden<sup>27</sup>.

Eng damit zusammen hängt der dritte Punkt, der beinhaltet, daß es aus christlicher Perspektive möglich sein muß, die jüdische Ablehnung Jesu Christi positiv zu interpretieren<sup>28</sup> und dem jüdischen Glauben auch post Christum einen bleibenden Wert nicht zuletzt für den christlichen Glauben zuzubilligen<sup>29</sup>. Denn nur so läßt sich verhindern, daß bei der Anerkennung jüdischer Ansprüche letztlich doch die Konversion aller Juden erhofft und damit die oben genannte Kritik Lyotards bestätigt wird. Andererseits darf diese positive Interpretationsmöglichkeit nicht dazu führen, dem Juden das Bekenntnis zu Jesus Christus zu verbieten. Immerhin bleibt festzuhalten, daß das Christentum ohne Konversion von Juden niemals entstanden wäre und daß sich Jesus von Nazareth zunächst an das jüdische Volk gewandt hat und nicht einfach nur das jüdische Gottesverhältnis für Nichtjuden öffnen wollte. Offenbar wollte Jesus das von ihm erlebte Gottesverhältnis an Juden genauso vermitteln wie an Nichtjuden<sup>30</sup>. Und offenbar gehört es zu den Konstitutionsbedingungen der frühen Kirche, ihren Auftrag nicht exklusiv auf Heiden zu beziehen. Antijü-

<sup>26</sup> Eine allgemeingültige Aufhebung bzw. Ersetzung der Tora durch Christus oder des Alten Bundes/Israels durch den/das Neue (Substitutionsthese) spricht der jüdischen Religion die Existenzgrundlage ab und kann deshalb nur als antijudaistisch gewertet werden (vgl. G. Niekamp, Christologie „nach Auschwitz“. Kritische Bilanz für die Religionsdidaktik aus dem christlich-jüdischen Dialog, Freiburg-Basel-Wien 1994 (Reihe „Lernprozeß Christen Juden“; 8), 246f.; T. Dienberg, Ihre Tränen sind wie Gebete. Das Gebet nach Auschwitz in Theologie und Literatur, Würzburg 1997 (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 20), 56; sowie die Hinweise auf R.R. Ruether bei Niekamp (s. Anm. 26) 146.

<sup>27</sup> Ein Schritt auf dem Weg zur Vermeidung eines solchen Überbietungsdenkens könnte es sein, Christologie so zu konturieren, daß „sie hinführt zum Lob des Gottes Israels und selbst schon als solches Lob formuliert und begriffen wird“ (K. Wengst, Perspektiven für eine nicht-antijüdische Christologie. Beobachtungen und Überlegungen zu neutestamentlichen Texten. In: EvTh 59 (1999) 240-251, hier 244).

<sup>28</sup> Vgl. die entsprechenden Überlegungen Vorgrimlers, der der heutigen christlichen Theologie attestiert, daß sie einzusehen beginnt, „daß das Nein der Juden zu dem Messias Jesus nicht aus dem Unglauben entsprang, sondern gerade aus dem Glauben, aus einem positiven Verhältnis der Juden zu Gott, aus dem Beharren auf Gottes Verheißungen einer Versöhnung, eines Schalom, die man als universal siegreich erfahren können muß“ (H. Vorgrümler, Zum Gespräch über Jesus. In: M. Marcus/ E. Stegemann/ E. Zenger (Hg.), Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. FS E.L. Ehrlich, Freiburg-Basel-Wien 1991, 148-160, hier 158f.).

<sup>29</sup> Vgl. Vassel (s. Anm. 2) 728; Pröpper (s. Anm. 14) 139; Niekamp (s. Anm. 26) 262f. Dabei kann es hilfreich sein, wenn die Christologie dazu anleitet, „Jesus inmitten seines Volkes wahrzunehmen und auch auf das Zeugnis seiner leiblichen Geschwister bis heute zu hören“ (Wengst [s. Anm. 27] 247).

<sup>30</sup> Nimmt man wie Vassel an, daß „sich der historische Jesus exklusiv an sein Volk Israel gebunden“ fühlte, wird die hier behauptete Sendung Jesu an die Juden noch einmal verschärft (Vassel [s. Anm. 2] 734; zur Notwendigkeit der Aufrechterhaltung der Rede von einer Heilsbedeutung Jesu für sein Volk vgl. auch Breuning [s. Anm. 2] 301).

disch könnten diese Feststellungen nur wirken, wenn das in Jesus Gestalt gewordene Gottesverhältnis als Überbietung des Gottesverhältnisses Israels konzipiert würde, was aber durch den zweiten genannten Punkt bereits ausgeschlossen wurde.

Schließlich hätte viertens eine doppelt apologetische Christologie darauf zu achten, daß ihre philosophischen Argumentationsfiguren nicht zu einer Überlegitimierung des eigenen Standpunktes führen, der jede Abweichung vom eigenen Konzept mit intellektueller Abwertung strafen muß. Deshalb muß sie sich davor hüten, „das Auseinanderklaffen von Gottesnähe und Gottverlassenheit ... einfachhin christologisch oder gar trinitätstheologisch ‚überwunden‘ zu denken, so als sei mit der hypostatischen Union ein ‚Problem gelöst‘, das im Judentum eben unaufgelöst bleiben müßte“<sup>31</sup>. Andererseits darf diese Vorsicht aber nicht dazu führen, auf den Versuch zu verzichten, die Logik der kenotischen Selbstentäußerung Gottes christlicherseits nachzuzeichnen und christologisch und trinitätstheologisch vor der Vernunft zu verantworten.

Sollen diese Vorgaben nicht zu einer Preisgabe der traditionellen Ansprüche der Christologie und damit zu einer Selbstauflösung des Christentums führen, lassen sie sich nicht ohne Rekurs auf philosophische Denkbewegungen aufnehmen. Denn das zu lösende Grunddilemma, einerseits an dem mit der Person Jesu Christi verbundenen Unbedingtheitsanspruch festhalten zu wollen und andererseits das innerchristlich vorgegebene Erfordernis einer Anerkennung der Gleichwertigkeit des diesen Anspruch negierenden Judentums aufzunehmen, ist offensichtlich ein Kohärenzproblem des christlichen Weltbildes, das wie jedes Kohärenzproblem zunächst einmal mit philosophischen Mitteln bearbeitet werden muß.

### 3. Ausweg durch ein regulatives Verständnis von Glaubenssätzen

In meinen Augen hilft in diesem Dilemma eine philosophische Reflexion auf das Wesen religiöser Glaubenssätze weiter, die sich an Grundeinsichten der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins orientiert. In dieser Perspektive lassen sich die grundlegenden religiösen Glaubenssätze (und damit sowohl das Bekenntnis zu Jesus Christus als auch das zur immerwährenden Treue Gottes zur Erwählung Israels) letztlich nur dann vor der Vernunft verantworten, wenn wahrgenommen wird, daß sie von Glaubenden zumindest mitunter wie regulative bzw. grammatische Sätze behandelt werden<sup>32</sup>. Glaubende machen mit ihren religiösen Sätzen offenbar nicht einfach nur Aus-

<sup>31</sup> J. Werbick, *Menschwerdung Gottes? Zu den christologischen Thesen von Tiemo Rainer Peters*. In: J. Manemann/J.B. Metz (Hg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters*, Münster 1998, (Religion - Geschichte - Gesellschaft; 12), 156-165, hier 163.

<sup>32</sup> Vgl. zur ausführlichen Darlegung und Problematisierung dieses Standpunktes *Stosch* (s. Anm. 11) 222-241, 268-277.

sagen über die Wirklichkeit, sondern lassen ihr Leben von religiösen Glaubenssätzen regeln; sie lassen sich in ihren durch Zeichensysteme strukturierten Handlungen von religiösen Regeln leiten. Dabei gilt es Wittgensteins Einsichten zufolge, den regulativen Charakter religiöser Glaubenssätze nicht erst bei der Ermittlung der Geltung, sondern bereits bei der Feststellung der Bedeutung der jeweiligen Glaubenssätze zu berücksichtigen.

Als regulative Sätze stellen sie Elemente unserer Weltbilder dar, die all unserem Tun, Sprechen und Denken regulativ zugrunde liegen und deren Bedeutung sich nicht ohne Rekurs auf ihre Einbettung in unsere (Sprachspiel-)Praxis bestimmen läßt. Ich verstehe die semantischen Gehalte von Glaubenssätzen also erst dann richtig, wenn ich zumindest auch berücksichtige, wie sie regulativ ins Leben der Gläubigen eingreifen.

Dabei tritt nun allerdings bei religiösen Glaubenssätzen eine spezifische Schwierigkeit auf, die so nicht bei der Analyse anderer regulativer Sätze berücksichtigt werden muß. Als Sätze über die letzte Wirklichkeit bzw. über das Unbedingte ist es unmöglich, ihre regulative Bedeutung eindeutig aus dem Handeln religiöser Menschen abzulesen. Denn das Bekenntnis zu etwas Unbedingtem oder zu einer letzten Wirklichkeit kann sich per definitionem nicht vollständig im Bedingten und Vorletzten ausdrücken und damit auch nur unzureichend im Handeln religiöser Menschen zeigen. Letztlich kenne ich deshalb die Bedeutung der im religiösen Glauben bekannten Elemente des Weltbildes religiöser Menschen nur in dem Maße, in dem sie von ihnen ihr Leben regeln lassen. Religiöse Menschen müssen sich die Bedeutung ihres Glaubens also immer neu erhandeln, ohne dabei jemals zu einem Ende kommen zu können. Denn regulative Sätze sind nur in dem Maße verständlich, in dem erfahren werden kann, wie sie Lebenspraxis und Sprechen und deren ursprüngliches Verwobensein miteinander im Sprachspiel bestimmen<sup>33</sup>.

Aus diesen Einsichten in die Kontingenz religiösen Sprechens angesichts der Bedingtheit der Erhaltungsmöglichkeiten der Bedeutung regulativ aufgefaßter religiöser Bekenntnisse lassen sich eine Reihe von wichtigen Schlußfolgerungen für das Verhältnis des Christentums zu den anderen Weltreligionen ableiten, die in meinen Augen dazu beitragen können, die gegenwärtige festgefahrene Debatte im Bereich der Theologie der Religionen neu zu beleben<sup>34</sup>. Sie genügen aber noch nicht, das spezifische Verhältnis des Christentums zum Judentum und die damit verbundenen oben skizzierten Aufgaben zureichend zu klären.

Um hier klarer zu sehen, ist es zunächst erforderlich, die soeben gemachten Überlegungen auf die Christologie anzuwenden. Wie be-

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 49-62, 222-241, 268-277.

<sup>34</sup> Vgl. dazu K. v. Stosch, *Komparative Theologie - ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen*. In: ZKTh 124 (2002) 294-311.

reits angedeutet lassen sich Religionen als Letztorientierungen in bezug auf die letzte Wirklichkeit verstehen, die Perspektiven auf das Unbedingte zu erschließen suchen. Eine das ganze Leben betreffende Sichtweise auf die letzte Wirklichkeit kann ihrem regulativen Gehalt im bedingten Leben aber nur in bedingter Weise Ausdruck geben. Die Unbedingtheit des Anspruchs kann also deshalb nicht eindeutig und unzweifelhaft inhaltlich bestimmt werden, weil die Unbedingtheit nur symbolisch in Anspruch genommen werden kann und damit immer der Zweifelsmöglichkeit ausgesetzt bleibt.

Die Frage, die sich im Rahmen einer christologischen Reflexion stellt, ist nun, ob diese Aussage auch für Jesus von Nazareth gilt, wenn er als der Christus und die Fleisch gewordene, unüberbietbare Zusage Gottes an uns Menschen bekannt wird. In welchem Verhältnis stand also Jesus Christus zu den von ihm bekannten Glaubenssätzen?

In einer christlichen Perspektive wird es kaum umstritten sein, daß Jesus den Gott Israels so verkündigte, daß Gott als vorbehaltlose, bedingungslose Annahme und Anerkennung jedes einzelnen Menschen erwiesen wird. Wie trinitätstheologisch explizierbar ist, aber schon in der Verkündigung Jesu deutlich wird, liebt uns Gott mit einer Liebe, die all unsere Möglichkeiten und Leistungen übersteigt, indem Gott uns immer schon mehr liebt, als wir es uns jemals verdienen könnten. Wie kann nun dieser Glaubenssatz so als Regel im Leben Jesu in Geltung sein, daß seine Bedeutung eindeutig an den Handlungen dieses Menschen ablesbar ist?

Offensichtlich geht dies nur dann, wenn jeder Mensch in der Begegnung mit diesem Menschen die unbedingte Nähe und Zuwendung Gottes erfährt. Das Handeln dieses Menschen müßte also ganz und gar Ausdruck eines Sich-unbedingt-geliebt-Wissens und der unbedingten Annahme des Anderen als des Anderen sein. Wie kann aber ein bedingtes Wesen ein anderes bedingtes Wesen anders als bedingt anerkennen?

Die einzige Antwortmöglichkeit scheint mir hier in einer Perspektive zu liegen, die den Menschen als Freiheitswesen in den Blick nimmt, und die Freiheit als das Vermögen würdigt, sich zumindest intentional einem anderen Menschen unbedingt zuzusagen. Ich kann dem Anderen zusagen, daß ich unter allen Bedingungen und unabhängig von allen Bedingungen zu ihm stehen will.

Allerdings kann die intentional unbedingte Anerkennung des Anderen immer nur material bedingt und damit symbolisch Gestalt gewinnen. Diese Gestaltwerdung ist deshalb immer mißverständlich und hinterfragbar<sup>35</sup>. Zudem entstehen dann Schwierigkeiten der be-

<sup>35</sup> In diesem Punkt kann man der im Anschluß an H. Krings entwickelten Freiheitsanalyse von T. Pröpper (vgl. *Pröpper* [s. Anm. 10] 182-194) durchaus folgen, ohne deshalb darauf verzichten zu müssen, die bedingte Gestalt in einer intentional bestehenden Unbedingtheit verankert zu sehen. Zur Verteidigung der Möglichkeit eines unbedingten Anerkennungsverhältnisses in der Geschichte vgl. *K.-H. Menke*, *Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für ei-*

grifflichen Möglichkeit einer Realisierung eines unbedingten Anerkennungsverhältnisses, wenn dieses Anerkennungsverhältnis nicht nur einem einzelnen Menschen gelten soll. Denn auch die anderen Menschen stehen in Beziehungen zueinander, und zwar in Beziehungen, die ganz offensichtlich nicht reine Anerkennungsverhältnisse sind. Anerkennung des einen Menschen scheint in dieser Situation oft mit der Anerkennung eines anderen Menschen unvereinbar zu sein.

Offenbar darf aber auch die Anerkennung durch den Gott Jesu nicht so gedeutet werden, als würde jede Andersheit durch Gott affirmiert. Auch eine am Unbedingten Maß nehmende Liebe kann das Bedingte nur in dem Maße anerkennen, als es diese Anerkennung nicht dadurch ausschließt, daß seine Anerkennung Nichtanerkennung anderer Andersheit nach sich zöge. Wenn ein Mensch einen anderen Menschen in seiner Würde verletzt, kann Gottes Anerkennung nicht darin bestehen, diese Verletzung noch einmal anzuerkennen. Die nicht am Bedingten Maß nehmende Liebe des Gottes Jesu zeigt sich dann daran, daß Gott nicht bereit ist, sein Geschöpf auf seine Verfehlung festzulegen, sondern ihm immer noch neue Möglichkeiten zutraut und schenkt.

Insofern kann es auch nicht Aufgabe eines Menschen sein, der aus dem Glauben an diesen Gott sein Leben gestalten will, die in der Tat begrifflich unmögliche Forderung zu erfüllen, jede Andersheit anzuerkennen. Vielmehr würde der Glaube an den Gott Jesu und Israels dann eindeutig am Handeln eines Menschen erkennbar, wenn dieser jeden Menschen so in seiner Andersheit anerkennen würde, daß diese Andersheit mit jeder anderen Andersheit zu einer Einheit in Verschiedenheit versöhnt werden könnte. Mit anderen Worten: Glaube an den Gott Jesu und Israels könnte dann in seiner regulativen Bedeutung am Handeln eines Menschen ablesbar sein, wenn es diesem möglich wäre, jeden Menschen anzuerkennen, wie er von Gott gemeint ist.

Diese erkennende Anerkennung setzt aber offensichtlich eine göttliche Perspektive voraus, die einem Menschen, der nicht in strengem Sinne die Wirklichkeit Gottes ist, wiederum aus begrifflichen Gründen nicht zugetraut werden kann. Denn solange sich nicht alle Menschen dazu entschlossen haben, einander unbedingt anzuerkennen und zudem gewährleistet ist, daß diese gegenseitigen Anerkennungsverhältnisse trotz aller Individualität nicht in Widerspruch zueinander geraten<sup>36</sup>, kann ein einzelner Mensch nicht übersehen, welche Andersheit anerkannt werden muß und welche nicht. Einem Menschen die hierfür erforderliche erkennende Anerkennung zuzu-

ne christologische Theodizee. In: *H. Wagner* (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Freiburg-Basel-Wien 1998 (QD 169), 90-130, hier 107.

<sup>36</sup> Genau diese Gewähr versucht die Bildkonzeption des späten Fichte zu bieten, die Verweyen deshalb bei seiner Eruierung eines Begriffs letztgültigen Sinns zugrundelegt (vgl. *Verweyen* [s. Anm. 9] 154ff.).

trauen, bedeutet in meinen Augen, ihm eine göttliche Perspektive zuzusprechen und damit zu sagen, daß dieser Mensch das Unbedingte ist. So kann und muß man aus christlicher Sicht zwar sagen, daß Jesu ganzes Leben unter dem Vorzeichen stand, Gemeinschaft und Beziehung und damit unbedingte Anerkennungsverhältnisse zu stiften<sup>37</sup>. Aber gerade diese umfassende Verwirklichung des Unbedingten im Bedingten ist der Grund, warum Christen von Jesus Christus bekennen, daß er nicht nur Unbedingtes im Bedingten getan hat, sondern daß er das Unbedingte im Bedingten war und ist. Und in der Tat bekennt der christliche Glaube ja auch nur von dem Gottmenschen Jesus Christus, daß er die Inkarnation der im grundlegenden christlichen Glaubenssatz behaupteten Zuwendung Gottes zu uns Menschen ist. Nur bei Jesus prägt der Glaube an die liebende Nähe seines Vaters so umfassend sein Handeln, daß es als Teil seiner eingefleischten Handlungsweisen wirklich Teil seiner Grammatik ist.

Damit haben wir in meinen Augen eine philosophisch verantwortbare Möglichkeit einer Explikation des christologischen Bekenntnisses gewonnen. Jesus Christus wird den bisherigen Überlegungen zufolge also deshalb christlicherseits als Sohn Gottes bekannt, weil an ihm die Art erfahren wird, wie Gott jeden Menschen so würdigt, daß diese Würdigung (trotz aller individuellen Verschiedenheit) widerspruchsfrei allen Menschen zuteil werden kann. Einem Menschen zutrauen, daß in ihm unbedingte Würdigung Gestalt werden kann, heißt aber sagen, daß dieser Mensch göttliche Fähigkeiten besitzt. Denn nur mit den Augen Gottes läßt sich erkennen, welche Andersheit eines anderen Menschen gewürdigt werden kann, ohne mit dieser Würdigung die Würdigung anderer Andersheit auszuschließen. Und nur mit den Augen Gottes läßt sich sehen, welche Andersheit im Konfliktfall der Intention universaler Liebe folgend sein soll und welche nicht.

Die entscheidende Frage im Rahmen der hier verfolgten Suche nach einer doppelt apologetischen Christologie ist nun, ob diese Bestimmung der Besonderheit Jesu Christi so mit dem jüdischen Bekenntnis in Einklang gebracht werden kann, daß eine echte Gleichwertigkeit des Judentums christlicherseits zugegeben werden kann. Zur Klärung dieses Punktes scheint es mir hilfreich zu sein, zunächst einmal das Verhältnis Jesu zum Kern jüdischen Glaubens, der Tora zu bestimmen. Der Schlüssel zur christlichen Anerkennung der Gleichwertigkeit von Judentum und Christentum scheint mir nämlich darin zu liegen, der jüdischen Tora für das jüdische Volk die gleiche Bedeutung und vor allem den gleichen Wert zuzusprechen, wie sie nach christlichem Verständnis Christus für alle Menschen hat oder haben kann.

<sup>37</sup> Vgl. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 337; Menke (s. Anm. 35) 107; Ders., *Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Regensburg 1999, 125f.

Jesus von Nazareth ist nach christlichem Verständnis derjenige, der sich als einziger Mensch die Sätze des jüdischen Glaubens ganz und gar erhandelt hat (und allein deshalb Realisation des Unbedingten im Bedingten ist). Eine Reihe von Theologen charakterisieren das Tun Jesu deshalb als „rückhaltloses Ja zur Tora“<sup>38</sup> und beschreiben sein Leben als „Geschichte der *Erfüllung der Tora*“<sup>39</sup>. Dabei kommt alles darauf an, diese Erfüllung nicht als Aufhebung oder Ablösung der Tora zu deuten. In diesem Sinne stellt etwa B. Klappert klar: „Das Neue des Neuen Bundes ist nicht die Aufhebung oder Ersetzung, sondern das Tun und die Erfüllung der Tora!“<sup>40</sup> Dabei meint Tora allerdings nicht die ihr nach talmudischer Tradition zugewiesenen 613 Gesetzesbestimmungen, sondern wird – durchaus im Einklang mit jüdischen Auslegungen – allgemeiner verstanden als „Wegweisung auf dem Weg zur Freiheit“<sup>41</sup>. Dieses Verständnis von Tora vorausgesetzt läßt sich festhalten, daß Christus „die Tora Israels nicht aufgehoben, sondern im Tun zur Erfüllung gebracht hat ... . Damit hat er auch die Mitte der Tora für die Menschen aus der Völkerwelt, die in seiner Nachfolge stehen, verbindlich gemacht“<sup>42</sup>.

Diese Verbindlichmachung erfolgt für Christen jedoch nicht durch eine explizite Befolgung der Tora, sondern durch ihre Bindung an Christus. Dies ist deshalb möglich, weil dem christlichen Bekenntnis zufolge in Jesu Handeln die Bedeutung der Tora ablesbar wird. Als Inkarnation der Tora ersetzt er diese nicht, sondern schafft für alle Menschen eine neue gleichwertige Beziehungsmöglichkeit zu Gott<sup>43</sup>. Durch ihn ist es uns möglich, nicht nur auf unsere (begrenzte, mißverständliche) Weise Täter der Tora zu werden, sondern auch aus der (ebenfalls nur bedingt lebhaften, mißverständlichen) Nachfolge Jesu Christi zu leben. Beide Wege haben aber christlichem Bekenntnis zufolge auf regulativer Ebene die gleiche Bedeutung, so daß es schon im Ansatz ausgeschlossen ist, sie gegeneinander auszuspielen.

Wenn eine Christin also Christus als Inkarnation der Tora und damit als Fleischwerdung der regulativen Grundlage jüdischen Glaubens bekennt, ist sie aus innerchristlichen Gründen dazu gezwungen, Christentum und Judentum als gleichwertig zu denken. Denn genauso wenig wie eine Jüdin in ihrem Leben ganz und gar aus der Tora leben und so ihren Glauben erhandeln kann, kann eine Christin ganz

<sup>38</sup> Vasel (s. Anm. 2) 370.

<sup>39</sup> B. Klappert, Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog, Neukirchen-Vluyn 2000 (Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie; 25), 82.

<sup>40</sup> Ebd., 82.

<sup>41</sup> Ebd., 303.

<sup>42</sup> Ebd., 304.

<sup>43</sup> Vgl. zur Deutung Jesu Christi als Inkarnation der Tora bzw. als deren Übersetzung in das eigene Fleisch Menke (s. Anm. 35) 101f., 112. Wenn Christus als Inkarnation der Tora bekannt wird, ist es in der Tat angemessen, wie Vasel gegen Tillich festzuhalten, daß Christus nicht die alttestamentliche Situation überwunden, sondern „eine steigende Anzahl von Nichtjuden in die alttestamentliche Situation hineingenommen“ hat (Vasel [s. Anm. 2] 470).

und gar aus der Nachfolge Christi leben und damit das christliche Bekenntnis Fleisch werden lassen. Dennoch muß die Christin bei aller oberflächengrammatischen Verschiedenheit von jüdischem und christlichem Bekenntnis zugeben, daß die jüdische Erhandlung der Tora als eine Erhandlungsform anerkannt werden muß, die der Erhandlung des eigenen Glaubens zumindest auf tiefengrammatischer Ebene nicht widerspricht. Jesus Christus als Inkarnation der Tora zu verstehen, bedeutet in der hier umrissenen Perspektive kein Erfüllungsdenken, das der Tora nur einen vorläufigen Wert zuschreibt, sondern die Anerkennung der Gleichwertigkeit des Bekenntnisses zu Christus und zur Tora<sup>44</sup>. Sowohl das Leben nach der Tora als auch die Nachfolge Christi stellen also in dieser Sichtweise gleichberechtigte Möglichkeiten der Erhandlung nur in doppelter Kontingenz explizierbarer, sich auf tiefengrammatischer Ebene hinsichtlich ihres Geltungsanspruchs nicht widersprechender Glaubensvollzüge dar<sup>45</sup>.

Auch wenn jüdische und christliche Glaubenssätze einander auf enzyklopädischer Ebene mitunter widersprechen, kann man (und muß man aus christlicher Sicht) sie also so denken, daß sie als grammatische Sätze und in der durch sie angezielten Geltung übereinstimmen. Für das Verhältnis von Judentum und Christentum bedeutet das, daß aus christlicher Sicht die Juden gerade deshalb als gleichberechtigte, nicht zu bekehrende ältere Geschwister im Glauben anerkannt werden können, weil christlicherseits Jesus Christus zugetraut wird, als Gottmensch die regulative Ebene jüdischen Glaubens in seinem Handeln Fleisch werden zu lassen.

Da dieses Zutrauen in Jesus jüdischerseits nicht anerkannt wird und ohne Selbstaufgabe nicht anerkannt werden kann, darf aus christlicher Perspektive von Juden nicht verlangt werden, diese christlich-konfessorisch begründete Gleichwertigkeit von Judentum und Christentum anzuerkennen. Während das Christentum nicht nur aus hermeneutischen Gründen bleibend auf das Judentum verwiesen ist, sondern aus den explizierten Gründen auch eine Wertschätzung des Judentums in dem Stiftungsakt der eigenen Religion eingeschrieben bekommen hat, stellt das Christentum aus jüdischer Sicht grundsätzlich eine Religion wie jede andere dar. Die zweifellos vorhandenen Ähnlichkeiten können dabei ebenso zu Wertschätzung wie zu verstärkter Abgrenzung führen. In jedem Fall besteht eine unaufheb- bare Asymmetrie im jüdisch-christlichen Verhältnis, weil nur christlicherseits aus glaubensinternen Gründen eine Gleichwertigkeit beider Religionen bekannt werden muß.

<sup>44</sup> Diese grundsätzliche Gleichwertigkeit ändert nichts daran, daß für den einzelnen Christen oder Juden jeweils nur auf dem einen Weg die Bedeutung des Geglaubten erhandelbar ist und daß für den einzelnen Gläubigen eine Konversion nötig werden kann. Und sie ändert nichts an der – oftmals Anstoß erweckenden – semantischen Verschiedenheit des als auf regulativer Ebene als gleichwertig Bekannten.

<sup>45</sup> Vgl. K. v. Stosch, Grundloser Glaube? Zur Glaubensverantwortung nach Wittgenstein: In: FZPhTh 49 (2002) 328-346.

Christen dürfen es Juden dabei genauso wenig abnehmen, ihr Verhältnis zum Christentum zu definieren, wie sie es Juden abnehmen dürfen, ihren Glauben vor der Vernunft zu verantworten. Insofern ist es gut und richtig, wenn die christliche Glaubensverantwortung christologisch und trinitätstheologisch akzentuiert wird. Problematisch wird diese Sicht erst, wenn sie mehr als Explikation und Plausibilisierung des eigenen Weltbildes sein will und unter Mißachtung der doppelten Kontingenz der eigenen Denkbewegungen durch ihren erstphilosophischen Anspruch implizit ausschließt, daß Glaubensverantwortung in nicht-christlicher Weise vollzogen werden kann.

Für Menschen, die sich die Bedeutung der Tora in der Nachfolge Jesu Christi anfanghaft erhandeln, ist es von vorneherein aussichtslos und witzlos, auch die Bedeutung der Tora unabhängig von Jesus Christus verstehen zu wollen. Die Verantwortung jüdischen Glaubens vor der Vernunft kann und darf eine Christin also nicht leisten. Aber nichtsdestoweniger muß sie darauf achten, daß sie nicht die Unmöglichkeit einer jüdischen Glaubensverantwortung zum konstitutiven Element oder zur unabwendbaren Folge der eigenen Glaubensverantwortung macht.

#### 4. Eckpunkte einer doppelt apologetischen Christologie

Die bisherigen Überlegungen sollten deutlich gemacht haben, daß eine auch philosophisch verantwortbare („hohe“) Christologie durchaus mit der Anerkennung der Gleichwertigkeit des jüdischen Glaubens vereinbart werden kann. Dazu sind zwei Voraussetzungen erforderlich. Zum einen muß Jesus Christus christlicherseits als Erfüllung der regulativen Grundlagen jüdischen Glaubens (d.i. der Tora) bekannt werden. Zum anderen muß daran festgehalten werden, daß keinem Menschen, der keine göttliche Natur besitzt, zugetraut werden kann, sich die Bedeutung eines auf Gott als letzter Wirklichkeit zielenden Bekenntnisses zu erhandeln. Damit stünde nämlich zugleich fest, daß weder Juden noch Christen eine Glaubensgrundlage zur Verfügung haben, deren letzte Bedeutung sie unabhängig von ihrer Glaubenspraxis erschließen könnten. Zugleich wäre es aber genauso Aufgabe des jüdischen Volkes wie der Kirche zumindest symbolisch die Form der Zusage Gottes darzustellen, die sie in ihrem Glauben bekennen.

Bezogen auf die vier weiter oben ins Feld geführten Anforderungen an eine doppelt apologetische Christologie läßt sich der bis jetzt erreichte Erkenntnisstand folgendermaßen zusammenfassen.

Eine Christologie, die die Gleichwertigkeit von Jesus Christus und der Tora als regulativer Grundlage des Bekenntnisses zum Gott Jesu und Israels zu denken vermag, wird Christus nicht mehr als Überbietung der Tora verstehen. Vielmehr wird sie sowohl die blei-

bende Erwählung Israels anerkennen als auch die gleichwertige Möglichkeit der Erhandlung des Glaubens an den Gott Jesu und Israels auf dem Weg der Tora und auf dem Weg der Nachfolge Christi.

Die Anerkennung einer solchen Gleichwertigkeit verbietet einerseits jede aktive Judenmission<sup>46</sup>. Andererseits muß es möglich bleiben, Jesus Christus als Weg, Wahrheit und Leben aller Menschen aller Zeiten zu bekennen<sup>47</sup>. Auch Juden muß es möglich bleiben, ihren Weg als den Weg der Nachfolge Christi zu begreifen. Denn auch wenn beide Wege an sich als gleichwertig anerkannt werden, folgt daraus nicht, daß es für den einen oder anderen Menschen nicht möglich und erforderlich werden kann, zum anderen Weg zu konvertieren, weil er nur auf diesem den Glauben an den Gott Jesu und Israels symbolisch Wirklichkeit werden lassen kann.

Vielleicht ist es christlicherseits auch gar nicht so illegitim, an dieser Stelle noch zusätzlich anzumerken, daß die wahre Bedeutung des eigenen Glaubens erst am Ende aller Tage mit der Parusie Christi offenbar wird. Die dann erfolgende Begegnung mit dem endzeitlichen Messias wird vielleicht sowohl Juden als auch Christen einige Überraschungen bringen und könnte beiden die gegenseitige Anerkennung erleichtern<sup>48</sup>.

Solange Juden und Christen noch diese endzeitliche Ankunft des Messias erwarten, ist es christlicherseits nicht nur möglich, gelassen und solidarisch den Weg des jüdischen Volkes zu begleiten, sondern es liegt in meinen Augen auch nahe, dem Nein des jüdischen Volkes zu Jesus Christus positive Seiten abzugewinnen. Und zwar im Blick

<sup>46</sup> Vgl. Kraus (s. Anm. 15) 29-31, 36.

<sup>47</sup> Auch wenn man mit Dembowski darauf beharrt, daß „in Jesus Christus Gott endgültig an den Völkern und auch an Israel gehandelt“ hat und daß „die Zuwendung Gottes zur Welt in Jesus Christus auch für das Bundesvolk die unüberholbar endgültige ist“ (*H. Dembowski*, Jesus Christus verbindet und trennt... Anfangserwägungen zum christlich-jüdischen Dialog. In: *E. Brocke/J. Seim* [Hg.], Gottes Augapfel. Beiträge zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, Neukirchen-Vluyn 1986, 25-45, hier 40f.), ermöglicht es die oben skizzierte regulative Auffassung dieses Bekenntnisses zuzugestehen, daß ein Jude eben diese Zuwendung Gottes durch seine Treue zum Weg der Tora bekennen kann. Denn – so läßt sich in meinen Augen völlig zu Recht formulieren – „ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Bestehendes noch Zukünftiges noch Gewalten, weder Hohes noch Tiefes noch irgendein anderes Geschöpf ganz Israel trennen kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist“ (Röm 8, 38f., umformuliert nach *P. von der Osten-Sacken*, Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch, München 1982 (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog; 12), 143.

<sup>48</sup> Der Hinweis auf den Parusiechristus kann auch ins Feld geführt werden, um christlicherseits an der universalen soteriologischen Bedeutung Christi festhalten zu können. Anders als die Völker würde Israel dieser Konzeption zufolge auf dem Weg der Tora durch den Parusiechristus gerettet (vgl. Kraus [s. Anm. 15] 41f.). „Die endgültige Sündenvergebung erfolgt auch für Israel ‚propter Christum‘ (um Christi willen). ... Das heißt, daß das jüdische Volk nicht ‚erst wieder durch den Parusiechristus an Gottes Heil angekoppelt wird‘, sondern daß der Parusiechristus offenbaren wird, was durch das Kreuz Christi als Promissio jetzt schon gilt“ (ebd., 42f.). Soll diese Konzeption nicht doch wieder eine Einschränkung der Anerkennung des Judentums zur Folge haben, wäre allerdings darauf zu achten, daß die Parusie Christi, dessen Antlitz weder die Kirche noch Israel kennen, das entscheidende noch ausstehende Ereignis für Juden und Christen darstellt, das in Kontinuität bei bleibender Diskontinuität sowohl zum christlichen Bild vom Parusiechristus als auch zur jüdischer Messiasvorstellung steht (vgl. *Osten-Sacken* [s. Anm. 47] 132-136).

auf die Vergangenheit u.a. durch die Einsicht, daß erst dieses Nein die Öffnung der Botschaft Jesu für Nichtjuden ermöglicht hat<sup>49</sup>. Im Blick auf Gegenwart und Zukunft kann dieses vor allem mit der Feststellung der Unerlöstheit der Welt begründete<sup>50</sup> Nein Christen dazu anstacheln, radikaler den Weg der Nachfolge zu gehen und so Erlösung stärker Wirklichkeit werden zu lassen<sup>51</sup>, ohne jedoch dabei in den Wahn zu verfallen, diese umfassend herstellen zu können. Das jüdische Zeugnis kann in diesem Zusammenhang Christen also helfen, ihre Sehnsucht nach umfassender Gemeinschaft mit Gott wach zu halten und so mehr aus dem urchristlichen „Maranatha!“ zu leben. Darüber hinaus stellt das Judentum für das Christentum ein lebendiges Zeugnis für den eigenen Glauben dar, das immer wieder korrektivisch in Anspruch genommen werden kann und die eigenen Reflexionen vor Überaffirmation und Überlegitimierung der eigenen Position schützt. Es erinnert Christen nicht nur an die doppelte Kontingenz der Deutungen des eigenen Glaubensweges und öffnet sie so zur Anerkennung von Pluralität, sondern hilft ihnen auch dabei, spekulative Problemlösungen nicht so weit auszubauen, daß die geschichtlich gefährdete Identität des eigenen Glaubens nicht mehr in der eigenen Glaubenspraxis aufs Spiel gesetzt wird.

### Summary

One of the most important problems of systematic theology in our days is the question how to combine the philosophical foundation of Christian belief in the incarnation and the uniqueness of Christ on the one hand, with the appreciation of the equal value of Jewish belief on the other hand. The author tries to give a philosophical foundation of orthodox christology which fulfills the following four demands: 1. appreciation of Israel as the chosen people. 2. renunciation of the Christian understanding of Christ as surpassing qualitatively or even eliminating the *Torah*. 3. giving the possibility of a positive interpretation of the Jewish objection to Christ. 4. insight in the double contingency of any foundation or legitimation of belief. The proposal of the author to fulfill these demands in his foundation of christology is based on the insight in the identity of the regulative and grammatical role of Christ and the *Torah* in Christian and Jewish language-games in the perspective of Christian belief.

<sup>49</sup> Vgl. *Dienberg* (s. Anm. 26) 57.

<sup>50</sup> Vgl. Fn 4.

<sup>51</sup> Angesichts der Absurdität, die darin bestünde, „an einen Messias zu glauben, der seinem Volk nicht gut tut“ (*Vasel* [Anm. 2] 742) wäre insbesondere darauf zu achten, daß nach der langen Geschichte des christlich motivierten Antijudaismus die von den Christen symbolisch dargestellte erlösende und befreiende Wirklichkeit Christi auch für Juden durch christliche Praxis erfahrbare Wirklichkeit zu werden beginnt.