

die entsprechenden Ausweise vorgelegt, und die Welt bleibt vom jüdischen Standpunkt aus vormessianisch, noch unerlöst.

Rabbi Johanan, ein palästinensischer Glaubenslehrer des dritten Jahrhunderts, sagte: «Der Davidssohn wird erst in einer Generation kommen, die entweder gänzlich rechtschaffen oder gänzlich verrückt ist» (B. Sanhedrin 98a). In dieser tiefsinnigen Behauptung bot er sowohl dem prophetischen als auch dem apokalyptischen Messiasbegriff Raum. Das messianische Zeitalter wird entweder die Folge der sittlichen Bewährung der Mensch-

heit sein oder dann kommen durch einen wunderbaren Einbruch Gottes in den Geschichtsverlauf, um die Menschen vor der Selbstvernichtung zu retten. Da bis jetzt noch keine Generation sich für völlig rechtschaffen noch für gänzlich verdorben gehalten hat, und da die Menschheit beständig zwischen den beiden Extremen hin und her schwankt, zeichnet sich die messianische Hoffnung in ewig neuen Konstellationen ab, und wird der inneren Dialektik des jüdischen Messianismus immer wieder eine neue Dimension hinzugefügt.

#### JAKOB PETUCHOWSKI

<sup>1</sup>Gerson D. Cohen, *Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim*: Max Kreuzberger (Hrsg.), *Studies of the Leo Baeck Institute* (Frederick Ungar, New York 1967) 117–156.

<sup>2</sup>Neudruck in David Neumark, *Essays in Jewish Philosophy*. Central Conference of American Rabbis (1929) 91 bis 100.

<sup>3</sup>Steven S. Schwarzschild, *The Personal Messiah – Towards the Restoration of a Discarded Doctrine: Judaism* Bd. V (1956) 123–135.

Übersetzt von Dr. August Berz

ist Master of Arts und Doktor der Philosophie (Hebrew Union College), erhielt Ehrenggrade von der Universität London und vom Maimonides College von Winnipeg (Kanada). Er diente als Rabbiner in Welch (West Virginia) und Washington, war Erster Rabbiner und Direktor der Jüdischen Studien am Hebrew Union College in Jerusalem, ist Forschungsprofessor für Jüdische Liturgie und Theologie am Hebrew Union College (Jewish Institut of Religion) in Cincinnati, Mitglied der Amerikanischen Akademie für Jüdische Forschung, Vizepräsident des «Jewish Rights Council», Mitherausgeber von «Judaism» und «Ideas». Er veröffentlichte u. a.: *Understanding Jewish Prayer* (1972).

## Jürgen Moltmann Die messianische Hoffnung im Christentum

### a) «Bist Du der Kommende?»

In der messianischen Frage nach «dem Kommenden» sind Judentum und Christentum auf das engste verschwistert. In der Antwort, die sie hören, scheinen sie auf das tiefste getrennt zu sein. «Der Kommende» ist eine verhüllende Chiffre für den verheißenen *Messias* und den erwarteten *Menschensohn*.<sup>1</sup> Der Messias ist der König der Endzeit, der Israel wiederherstellt und durch den Zion Gerechtigkeit und Frieden zu den Völkern bringt. Er wird von christlichen Forschern oft zu eng als «Exponent der nationalen jüdischen Eschatologie» bezeichnet.<sup>2</sup> Der Menschensohn ist nach Daniel 7 ein präexistentes Himmelswesen. Nach dem Un-

tergang der bestialischen Weltreiche bringt er von Gott des universale Reich «des Menschen».<sup>3</sup> So schreibt die Forschung oft dem Messias die geschichtliche Erlösung, dem Menschensohn dagegen die Erlösung von der Geschichte zu. Doch wurden schon in der jüdischen Apokalyptik beide Hoffnungsfiguren so miteinander verschmolzen, daß eine zweistufige Messiologie entstand, in der der Messias die immanente, der Menschensohn die transzendente Seite der Vermittlung des Reiches Gottes vertritt.<sup>4</sup> Beide Hoffnungsfiguren sind jedoch schemenhaft und ohne fixierbare Gestalt, weil sie transparent sein müssen für den, dessen Zukunft sie vermitteln sollen. Denn die Chiffre «Der Kommende» wurde in der Prophetie auch auf Gott selbst angewendet, z. B. Jes 35,5: «Gott selbst kommt und hilft Euch. Dann werden sich die Augen der Blinden auf tun und die Ohren der Tauben sich öffnen. Dann wird der Lahme springen wie ein Hirsch und die Zunge der Stummen wird jauchzen.»

Die Frage nach «dem Kommenden» ist die jüdische Frage an Jesus von Nazareth gewesen. Nach

Matth 11,4 war seine Antwort indirekt: «Geht und sagt Johannes, was ihr hört und seht: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf, Armen wird das Evangelium gepredigt.» Lukas faßt mit der Erfüllung der Verheißung aus Jes 61,1f. die Sendung Jesu zusammen: «Zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu heilen die zerstoßenen Herzen, den Gefangenen Freiheit anzusagen, den Blinden das Gesicht und den Unterdrückten, daß sie frei sein sollen, zu verkündigen die Zeit des Herrn» (4,18f.). Die Befreiungen, die durch Jesu Wirken und Verkündigung geschehen, sprechen für ihn. Es sind die Zeichen der messianischen Zeit. Denen, die sie erfahren und glauben, offenbart er sich als «der Kommende».<sup>5</sup> Jesu Antwort auf die Täuferfrage ist indirekt, weil die Wahrnehmung der messianischen Zeit eine Frage des Glaubens ist. Jesus bindet aber das Erwachen dieses messianischen Glaubens an seine menschliche Person und seinen Leidensweg: «Selig, wer sich nicht an mir ärgert.» Damit wird die Frage: Bist Du der Kommende oder sollen wir auf einen anderen warten? an die befreiende Erfahrung der Leidenden mit Jesus und an ihren Glauben zurückgegeben.

#### b) Jüdische Einwände

An diesem Punkt erhebt sich der Einwand derer, die «auf einen anderen warten». «Der Jude weiß zutiefst um die Unerlöstheit der Welt, und er anerkennt inmitten dieser Unerlöstheit keine Enklaven der Erlösung. Die Konzeption einer erlösten Seele inmitten einer unerlösten Welt ist ihm wesensfremd, urfremd, vom Urgrund seiner Existenz her unzugänglich. Hier liegt der Kern für die Verwerfung Jesu durch Israel, nicht in einer nur äußerlichen, nur nationalen Konzeption des Messianismus.»<sup>6</sup> Das mag im Blick auf die spätere kirchliche Doktrin richtig sein, aber verstanden sich die Armen, denen er das Evangelium predigte, die Kranken, die er heilte, die Verworfenen, deren er sich annahm, als «erlöste Seelen» in einer unerlösten Welt? «Das Judentum hat in allen seinen Formen und Gestaltungen stets an einem Begriff der Erlösung festgehalten, den es als einen Vorgang auffaßte, welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft, kurz, der sich entscheidend in der Welt des Sichtbaren vollzieht. . . Demgegenüber steht im Christentum eine Auffassung, welche die Erlösung als einen Vorgang im geistigen Bereich und im Unsichtbaren ergreift,

der sich in der Seele, in der Welt jedes einzelnen, abspielt, und der eine geheime Verwandlung bewirkt, der nichts Äußeres in der Welt entsprechen muß. . . Die Umdeutung der prophetischen Verheißungen der Bibel auf einen Bereich der Innerlichkeit. . . erschien den religiösen Denkern des Judentums stets als eine illegitime Vorwegnahme von etwas, das im besten Falle als die Innenseite eines sich entscheidend im Äußeren vollziehenden Vorgangs in Erscheinung treten konnte, nie aber ohne diesen Vorgang selbst.»<sup>7</sup> Ist aber der ursprüngliche Glaube der Geheilten und Freigesprochenen wirklich eine solche Interiorisierung des Heils? Es ist richtig, daß es im historischen Christentum oft zum Ersatz der realistischen, messianischen Hoffnung durch vergeistigende und individualisierende Vergegenwärtigungen des Heils gekommen ist.<sup>8</sup> Gegen den Einfluß der Gnosis hat aber nicht nur das Christentum, sondern auch das Judentum nur mühsam den Realismus und Universalismus seiner Hoffnung behaupten können. Es kann darum nicht «ein völlig anderer Begriff von Erlösung sein, der die Haltung zum Messianismus im Judentum und Christentum bestimmt».<sup>9</sup> Mir scheint, daß die Differenz in der eschatologischen Zeiterfahrung liegt, die an Jesus gemacht oder nicht gemacht wird. Die Frage des Täufers ist die Frage nach dem messianischen Kairos. Ist sie eine «Zeit»frage, so entscheidet weiter die Gestalt der messianischen Vorwegnahme der Erlösung in der noch unerlösten Welt über das Recht der Hoffnung, die an ihr entsteht. Ist es die Thora des Mose oder das Evangelium Christi? Für wen spricht die Thora und für wen das Evangelium? – Im Streit um die Messianität Jesu haben Christentum und Judentum sich zum beiderseitigen Schaden weit auseinander entwickelt: «Für den Juden droht der Messias hinter dem Reich Gottes zu verschwinden. Für die christliche Kirche droht das Reich Gottes hinter der Gestalt des Messias zu verschwinden.»<sup>10</sup> Eine Reich-Gottes-Hoffnung ohne messianische Gegenwart in der Geschichte muß zur Erwartung der Weltkatastrophe führen, denn «diese Welt kann die Gerechtigkeit des Reiches nicht tragen». Umgekehrt muß eine messianische Gegenwart ohne Hoffnung auf das sie erfüllende Reich Gottes illusionär werden und das «Geheimnis der Bosheit» übersehen. Die christliche Christologie darf dem Judentum nicht länger die Messias Hoffnung und die jüdische Reichserwartung den Christen nicht länger die real-futurische Eschatologie suspekt machen.

c) *Die Leidensgestalt des Messias*

Die jüdische Messiologie<sup>11</sup> kennt nicht nur restaurative und utopische Hoffnungen auf «den Kommenden», der entweder das «Leben mit den Vätern» wiederherstellen oder das neue Jerusalem aufrichten wird. Die apokalyptischen Traditionen sprechen auch von der Unberechenbarkeit und Unverdienbarkeit seines Kommens. Er kommt unverhofft und für manche erst dann, wenn alle Hoffnung im Leiden erloschen ist. Er kommt ferner in Verborgenheit und kann darum unerkannt schon da sein. Nach der Legende wurde er am Tag der Tempelzerstörung geboren. Zur Vorbereitung seines Tages durchwandert er seitdem unerkannt alle Völker der Erde. Seine erste Gestalt ist endlich die Leidensgestalt. Er lebt zwischen Bettlern und Aussätzigen. Er leidet mit den Verfolgten Israels. Entsprechend wird der Tag messianischer Befreiung durch die «Geburtswehen des Messias» eingeleitet, durch apokalyptische Drangsal und die Schrecken des Untergangs. Es ist nicht das Besondere, sondern das Gemeinsame des christlichen Glaubens, daß er die Messianität Jesu nicht nur an seiner Sendung und den sie begleitenden Zeichen und Wundern, sondern noch mehr an seinem Leidensweg, in seiner Verwundbarkeit und Ohnmacht und endlich in seinem Tod als Ausgestoßener erkennt. Wenn auch wenige jüdische Vorlagen von einem leidenden und sterbenden, und wohl gar keine von einem gesetzlich verworfenen Messias sprechen, liegt doch in der Hiobsgestalt des jüdischen Volkes und in seiner Leidensgeschichte selbst Entsprechung genug vor.<sup>12</sup> Das Leiden und Sterben Jesu wurde von den Evangelien als das Leiden und Sterben «des Kommenden» verstanden und darum mit apokalyptischen Farben ausgemalt. Weil man ihn als eschatologische Person verstand, erblickte man in seinem Geschick die Vorwegnahme des Endgerichts. Ist aber das Gericht, das über alle kommt, an diesem Einen schon vollzogen, dann hat er es stellvertretend und zugunsten aller anderen erlitten. Den Tod Jesu in den messianischen Kategorien zu verstehen, unter denen er angetreten ist und von Ostern her verstanden wird, heißt, ihn als eschatologische Leidenstat der zuvorkommenden Liebe Gottes zu den «Toten» zu begreifen.<sup>13</sup> Durch das Leiden des Messias bekommen die Leidenden messianische Hoffnung. Durch die Hingabe des Messias bekommen die «Dahingegebenen» (Röm 1,26) – Juden und Heiden – die Freiheit zum ewigen Leben. Indem er *für sie* ins Gericht tritt, werden die Sün-

der *in ihm* gerecht. Der christliche Glaube hat darum das ohnmächtige Leiden und das verlassene Sterben Jesu nicht als Widerlegung seiner messianischen Hoffnung verstanden, sondern als deren tiefste Realisierung unter den Verhältnissen einer gottlosen und unmenschlichen Welt, die unter dem kommenden Gericht steht. Er hat darum die Hoffnung der Leidenden in den Leiden dieses «Kommenden» entdeckt. Er hat die Befreiung der Schuldigen im Tod dieses Schuldlosen gefunden.

d) *Messianische Christologie*

Muß der christliche Glaube die Offenheit der jüdischen Messiasfigur auf das größere Reich Gottes verschließen, wenn er von Jesus messianisch spricht? Wenn der Glaube das tut, wird er keine offene jüdische Hoffnung neben sich dulden.<sup>14</sup> Tut er es nicht, wie kann er dann noch auf Jesus mit Gewißheit hoffen? Jesus hat «das Unverwechselbare und Unvergessliche der Person, und gerade das kann seiner Natur nach das jüdische Messias-Bild nicht haben, an dem alles Personhafte nur ganz abstrakt gesehen werden kann, weil ihm eben noch keine lebendige Erfahrung zugrunde liegt».<sup>15</sup> Hat Jesus das wirklich? Seine «Gestalt» zerstört doch die religiöse Sehnsucht nach einer festen Gestalt der Hoffnung: «Er hatte keine Gestalt noch Schöne... Er war so verachtet, daß man das Angesicht vor ihm verbarg, darum haben wir ihn nicht geachtet», sagen die Evangelien mit Jes 53,2 ff. Seine «Person» wird durch sein Geschick definiert: «gekreuzigt und auferweckt», wie die ältesten Bekenntnisse sagen. Damit er gewiß unverwechselbar und unvergesslich, aber seine «lebendige Erfahrung» ist doch zugleich eine «tötende». Sein «doppelter Lebensausgang» (M. Kähler) offenbart die eschatologische Transzendenz Gottes. Er läßt sich nicht auf ein Bild fixieren, sondern befreit aus den Götzenbildern der Erfahrung und der Hoffnung für den kommenden Gott. Christologie kann darum nicht das Ende der messianischen Eschatologie sein. Ein solcher Erfüllungsenthusiasmus hat immer wieder Jesus vergottet und die jüdische Unruhe zu zerstören gesucht. Christologie muß viel mehr zur offenen eschatologischen Hoffnung führen. Kreuz und Auferstehung kennzeichnen Gegenwart und Zukunft im vorgreifenden Handeln Gottes. Wer hier enthusiastisch – es sei im «Haben der Thora» oder im Siegesrausch der christlichen Religion – vorwegnimmt, verliert mit der Gegenwart auch die Zukunft. Eine christlich begründete Eschatologie

muß darum von einer eschatologisch offenen Christologie ausgehen.<sup>16</sup> Das Christentum kann Jesus nur als erfüllende Bestätigung der messianischen Hoffnung verstehen, wenn es im Inneren dieser Person die messianische Zukunft Gottes selbst entdeckt. Erst wenn es die Differenz und die Brücke zwischen der Herrschaft des Menschensohns und der Herrschaft Gottes selbst entdeckt, kann es seine eigene eschatologische Vorläufigkeit anerkennen. Der paulinische Gedanke, daß der Sohn die Herrschaft dem Vater übergeben werde, damit Gott alles in allem sei (1 Kor 15,28) weist auf theologischer Ebene in diese Richtung. Wird er ernst genommen, so hört der christliche Absolutismus auf. Die Kirche erkennt sich in vorläufiger Endgültigkeit und hofft mit den Juden und für die Armen auf die Vollendung des Reiches in der Geschichte Gottes.

e) *Das Leiden der Hoffenden  
und die Hoffnung der Leidenden*

Ich habe die Frage der Messianität Jesu so ausführlich behandelt, weil es ohne eine Revision in den christologischen Grundlagen des Christentums kaum zu einer neuen Konvergenz zwischen jüdischer und christlicher Hoffnung kommen kann. Die jüdische Kritik trifft viele historische Formationen im Christentum mit Recht. Aber wir erkennen heute, daß diese historischen Formen der Spiritualisierung und Individualisierung des Heils sowie der triumphalistisch-klerikalen Vergottung Jesu vor seinem Kreuz nicht bestehen können. Die jüdische Kritik muß das Christentum zu einem tieferen und besseren Verständnis Jesu, seiner Sendung, seines Leidens und seiner Zukunft führen. Das aber bedeutet, daß die faktische Existenz der Juden beständig nach der messianischen Hoffnung im Christentum fragt. Das Dasein der Juden zwingt den Christen immer wieder das Wissen auf, daß sie noch nicht am Ziel sind, auch ihre Kirche nicht selbst das Ziel ist, sondern daß sie mit eschatologischer Vorläufigkeit und in brüderlicher Offenheit auf dem Wege bleiben. *Franz Rosenzweig* sagte mit Recht, der tiefste Grund des christlichen

Judenhasses läge im Selbsthaß des Christen, «im Haß gegen die eigene Unvollkommenheit, gegen das eigene Noch-nicht».<sup>17</sup> Je mehr aber die Christenheit aus dem klerikalen und politischen Erfüllungsenthusiasmus herauskommt und selbst die Fremdlingsgestalt des Menschensohns in dieser Welt annimmt, desto mehr wird sie mit der messianischen Hoffnung leben und das ständige Noch-nicht der jüdischen Messias Hoffnung anerkennen. Erfüllungsenthusiasmus ohne Annahme des Kreuzes war das Verhängnis der christlichen Triumphe in der Vergangenheit. Resignation und Hoffnungsverlust folgen auf solche Vermessenheit. Im Grunde muß für die Lebendigkeit der messianischen Hoffnung im Christentum die Leidensgestalt Jesu und seine Gemeinschaft mit den Ausgestoßenen in den Vordergrund treten. Gershom Scholem berichtet eine «wahrhaft gewaltige «rabinische Fabel» aus dem 2. Jahrhundert»: der Messias wird unter den Aussätzigen und Bettlern an den Toren Roms, der ewigen Stadt, sitzen. «Diese symbolische Antithese des am Tore von Rom sitzenden wahren Messias und des dort herrschenden Hauptes der Christenheit begleitet die jüdische Messologie durch die Jahrhunderte.»<sup>18</sup> Sollten «die an Christi statt um Versöhnung bitten» (2 Kor 5,20), nicht eines Tages bei denen gefunden werden, die der Menschensohn seine geringsten Brüder nennt (Matth 25) und selig preist? Juden und Christen ist ihre gemeinsam gegebene und doch verschieden erfahrene messianische Hoffnung nicht für sich selbst, sondern für die verlassene Menschheit gegeben. Der Messias kommt darum wohl weder in Jerusalem noch in Rom oder Genf an. Er kommt bei den Armen, den Traurigen, den nach Gerechtigkeit Hungernden und deshalb Verfolgten, er kommt bei den «Bettlern und Aussätzigen» in Jerusalem, Rom, Genf und anderen Orten an. Erst wenn das Leiden der messianisch Hoffenden zur Hoffnung der Leidenden in dieser Welt wird, werden Juden und Christen ihre vorläufige Endgültigkeit wirklich begreifen und dem Messias der gottverlassenen Menschheit die Ehre geben.

<sup>1</sup> S. Mowinkel, *He That Cometh. The Messianic concept of the OT and later Judaism* (1956); Gershom Scholem, *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum: Judaica I* (1963) 7–74.

<sup>2</sup> So R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, II (1952) 246; Ph. Vielhauer, *Aufsätze zum NT* (1965) 55 ff., und andere.

<sup>3</sup> Ph. Vielhauer, *Jesus und der Menschensohn* aaO. 92 ff.; J. M. Schmidt, *Die jüdische Apokalypik* (1969).

<sup>4</sup> Vgl. die von Paulus aufgenommene Traditionsformel Röm 1,3 und G. Scholem aaO. 21.

<sup>5</sup> H. J. Iwand, *Die Gegenwart des Kommenden* (1957).

<sup>6</sup> Schalom Ben-Chorin, *Die Antwort des Jona* (1956) 99.

<sup>7</sup> G. Scholem aaO. 7f.; Fr. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (31954) III, 97ff., 178f.

<sup>8</sup> R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie* (1958) zeigt das und ist selbst ein Beispiel dafür. Mit Recht G. Scholem aaO. 74: «Die messianische Idee – darf man vielleicht sagen – ist die eigentliche anti-existentialistische Idee.»

<sup>9</sup> G. Scholem aaO. 7.

<sup>10</sup> Schalom Ben-Chorin aaO. 5.

<sup>11</sup> G. Scholem aaO. 28ff.<sup>12</sup> M. Susman, Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes (<sup>2</sup>1948).<sup>13</sup> J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott (<sup>2</sup>1973).<sup>14</sup> Vgl. A. Schwarz-Bart, Der Letzte der Gerechten (deutsch 1960).<sup>15</sup> G. Scholem aaO. 38f.<sup>16</sup> Vgl. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (<sup>9</sup>1973).<sup>17</sup> Fr. Rosenzweig aaO. III, 197.<sup>18</sup> G. Scholem aaO. 28.

geboren am 8. April 1926 in Hamburg, Mitglied der evangelisch-reformierten Kirche. Er studierte an der Universität Göttingen, promovierte und habilitierte sich in Theologie, war 1958–1963 Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, 1963–1967 Professor für systematische Theologie an der Universität Bonn und ist jetzt Professor für systematische Theologie an der Universität Tübingen. Er ist Herausgeber von «Evangelische Theologie» und veröffentlichte u. a.: Prädestination und Perseveranz (1961), Theologie der Hoffnung (<sup>9</sup>1968), Perspektiven der Theologie (1968), Der Mensch (1971), Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (<sup>3</sup>1971), Der gekreuzigte Gott (<sup>2</sup>1973).

David Flusser

## Inwiefern kann Jesus für Juden eine Frage sein?

### a) Schwierigkeiten der Verständigung

Der deutsche Dichter G. E. Lessing war auch ein Denker. Im Jahre 1780 hat er ein Fragment «Die Religion Christi» geschrieben. Seine Worte sind heute noch lesenswert, auch wenn wir nicht mit allem einverstanden sind. Wir wollen hier einiges daraus zitieren. «Die Religion Christi und die christliche Religion sind zwei ganz verschiedene Dinge. Jene, die Religion Christ, ist diejenige Religion, die er als Mensch selbst erkannte und übte. . . Diese, die christliche Religion, ist diejenige Religion, die es für wahr annimmt, daß er mehr als Mensch gewesen, und ihn selbst als solchen, zu einem Gegenstand ihrer Verehrung macht. Wie beide diese Religionen, die Religion Christi sowohl als die christliche, in Christo als in einer und eben derselben Person bestehen können, ist unbegreiflich. . . Wenigstens ist augenscheinlich, daß jene, nämlich die Religion Christi, ganz anders in den Evangelien enthalten ist als die christliche. Die Religion Christi ist mit den klarsten und deutlichsten Worten darin enthalten; die christliche hingegen so ungewiß und vieldeutig, daß es schwerlich eine einzige Stelle gibt, mit welcher zwei Menschen, so lange als die Welt steht, den nämlichen Gedanken verbunden haben.»

Das sind harte und nicht ganz richtige Worte. Aber die moderne Theologie macht es oft nicht

besser. Sie unterscheidet zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus. Im Unterschied zu Lessing, der sich zu der Religion Christi bekennt, «die jeder Mensch mit ihm gemeinsam haben kann», schlagen sich manche modernen Theologen auf die Seite des kerygmatischen Christus. Wenn sie an die Auferstehung Jesu glauben, sollten sie wissen, daß es zwischen dem verkündenden Jesus und dem verkündeten Auferstandenen wenigstens eine Personalunion geben müßte. Aber genug damit. Ich will nicht die Grenzen überschreiten, zu denen mich meine jüdische Abstammung verpflichtet. Darum möchte ich wenigstens *eines* betonen. Früher, bei Disputationen, und heute, in dem jüdisch-christlichen Gespräch, wird der jüdische Partner durch die Umstände mehr als der christliche Gesprächspartner gezwungen, sich selbst sozusagen zu stilisieren und auf einen Teil seiner eigenen menschlichen Natur zu verzichten. Das hat zwei Gründe.

*Erstens* wird nicht genügend berücksichtigt, daß die jüdische Religion eine vorchristliche, das heißt, irgendwie ihrem Wesen nach nichtchristliche Religion ist. Darum ist manchmal das, was in den Augen des Christen eine jüdische Sicht ist, einfach ein Standpunkt, der den Juden mit anderen Nichtchristen gemeinsam ist. Ich kann sicher das erschütternd befreiende Erlebnis begreifen, wenn zum Beispiel jemand wahrnimmt, daß er von seiner Sündhaftigkeit durch das Blut des Gottessohnes erlöst worden ist. Ich weiß auch, daß es ein Christ als Gnade der Vorsehung schätzen soll, daß ihm diese Botschaft schon im zarten Kindesalter verpflichtend mitgeteilt worden ist. Er nahm dies als Kind nicht mit Furcht und Zittern, sondern als eine selbstverständliche Wahrheit an, umso mehr, als man sich seine Seligkeit verscherzt, wenn man sich ihr entzieht. Wie viele meiner christlichen Le-