

pragmatische Kontrolle, dann wird die göttliche Offenbarung schlicht gelehnet. Der neutestamentliche Pluralismus verpflichtet das christliche Gewissen auf eine völlig andere Haltung der göttlichen Autorität gegenüber; diese schützt die menschliche Freiheit gerade dadurch, dass sie als Antwort auf ihren weltweit ergehenden Ruf ein Engagement für Liebe und Versöhnung mit einem Gott erweckt, der großzügig ist und keine Parteinahme kennt.

¹ Man kann, wie Karl Rahner mit seiner Rede von Gottes Selbstmitteilung, die er von dessen persönlicher schöpferischer Gegenwart unterscheidet, diese Unmittelbarkeit stärker ausdifferenzieren. Und das ergibt einen ontologischen Unterschied. Sicher ist das Dasein der Menschen unter dem Einfluss von Gottes Liebe und Selbsthingabe anders, als es ohne sie wäre.

² Im psychologischen Sinne werden diese Erfahrungen eine Qualität der „Unmittelbarkeit“ aufweisen, und deshalb kommt der Rede von „vermittelter Unmittelbarkeit“ deskriptive Bedeutung zu. Es ist ein Postulat bzw. eine Theorie oder ein theologisches Konstrukt, das mit den Gegebenheiten übereinstimmt. Aber in einem tieferen, ontologischen Sinn wird die „Unmittelbarkeit“ auf Gott bezogen, während „vermittelt“ die menschliche Weise der Aneignung Gottes beschreibt.

³ Die Rolle der Vorstellungskraft für die religiöse Erkenntnis und die Christologie diskutiere ich in meinem Buch: *The Future of Christology*, New York 2005, 13–31.

⁴ Edward Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg i. Br. 1977; Schillebeeckx widmet sich hier allen neutestamentlichen Schriften mit Ausnahme der synoptischen Evangelien, die er schon in seinem früheren Buch behandelt hat: *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg i. Br. 1975.

⁵ Roger Haight, *Jesus Symbol of God*, Maryknoll 1999, 155–178.

⁶ Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 367.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Der Jude Jesus

Seán Freyne

In einem kürzlich erschienenen Buch mit dem Titel *The Misunderstood Jew. The Church and the Scandal of the Jewish Jesus* (2006) wirft die Neutestamentlerin Ami-Jill Levine, selbst Jüdin, christlichen Predigern und Lehrern mit scharfen Worten die oft eklatant antijüdischen Tendenzen in ihren Aussagen und Schriften vor. Nicht einmal die liberale christliche Wissenschaft vom Neuen Testament, die sich etwas auf ihre objektiven und kritischen Ansätze zugutehält, entgeht ihrer amüsanten, aber gleichwohl schneidenden Bloßlegung tief verwurzelter substitutionstheologischer Gewohnheiten.

Es lässt sich nicht leugnen, dass viele der offensichtlicheren Beispiele eines christlichen Antijudaismus bereits in den kanonischen Texten des Christentums enthalten sind. Deshalb erfordern sie eine kritische und selbstkritische Hermeneutik sowohl auf historischer wie auch auf theologischer Ebene. Die Karikatur der Pharisäer, die Tatsache, dass die Juden für den Tod Jesu verantwortlich gemacht und die Römer entlastet werden, die angebliche Oberflächlichkeit der jüdischen Frömmigkeit im Gegensatz zu Jesu reiner Herzensreligion, diese und viele andere Motive sind vertraute Diskussionspunkte für jeden, der sich heutzutage im jüdisch-christlichen Dialog engagiert. Denn erst wenn man mit Menschen in Berührung kommt, die ihren jüdischen Glauben lebendig und kraftvoll praktizieren, wird einem – zumindest ist das meine Erfahrung – bewusst, wie verzerrt viele der überkommenen und unhinterfragten Stereotypen des Christentums die Juden und das Judentum in Wirklichkeit darstellen.

Die Frage nach Jesu jüdischem Glauben und seiner jüdischen Frömmigkeit wird im Kontext des derzeitigen Interesses am historischen Jesus unweigerlich mit besonderem Nachdruck gestellt. Levine berichtet, dass von ihrem kritischen Standpunkt aus gesehen „der historische Jesus für Juden keine gute Nachricht ist“. Leider bestätigt selbst ein nur flüchtiges Durchlesen der jüngeren Publikationen, dass ihr Urteil allzu zutreffend ist. Der Galiläer Jesus, der mediterrane Jesus, der Kyniker Jesus, der Jesus, der die Reinheitsgebote um der Barmherzigkeit und Liebe willen vernachlässigt, der feministische Jesus – diese und andere Aussagen über Jesus fußen nicht selten auf Darstellungen des Judentums, die grundlos, beleidigend und in hohem Maße selektiv sind.

Das jüngste Buch des derzeitigen Papstes Benedikt XVI. alias Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth*, ist in dieser Hinsicht ein klassischer Fall. Es kann keinen Zweifel daran geben, dass der Autor den Wunsch hegt, Rücksicht auf die verschiedenen jüdischen Sensibilitäten zu nehmen, und zu diesem Zweck tritt er auch in einen Dialog mit einem jüdischen Autor, Rabbi Jacob Neusner, ein, der zuvor ein Buch mit dem Titel *Ein Rabbi spricht mit Jesus* (Freiburg 2007) veröffentlicht hatte. Zugleich möchte der Papst das von christlichen Wissenschaftlern geschaffene falsche Jesusbild korrigieren, das seiner Ansicht nach zu einer Verwirrung unter den katholischen Christen und einer Schwächung des Glaubens an Jesus als den einen und einzigen Erlöser geführt hat. In seinem Bestreben, die einzigartige Bedeutung Jesu für den christlichen Glauben zu bekräftigen, begeht er jedoch den Fehler, Jesu Wirken und Lehre so darzustellen, als ob sie die Grenzen seines eigenen Glaubens und seiner eigenen Kultur überschritten. So schreibt er beispielsweise, um nur eines von vielen möglichen Beispielen anzuführen: „Gerade an dieser Stelle [d.h. an Jesu eschatologischem Bewusstsein] kann man sehr gut sehen, dass Jesus ein ‚wahrer Israelit‘ (vgl. Joh 1,47) gewesen ist und zugleich *das Judentum* – im Sinn der inneren Dynamik seiner Verheißungen – *überschritten hat*“ (S. 87, Hervorhebung von mir, S.F.). Diese Vorstellung einer über das Judentum hinausgehenden Bedeutung wird dann wenige Seiten weiter ausgewertet, wenn Ratzinger uns mit dem typischen Klischee des Pharisäers konfrontiert. „In Wirklichkeit“, so lesen wir da, „geht es um

zwei Weisen des Stehens zu Gott und zu sich selber. Der eine schaut eigentlich Gott gar nicht an, sondern nur sich selbst; er braucht eigentlich Gott gar nicht, denn er macht selber alles recht. Es ist gar keine wirkliche Beziehung zu Gott da, der letztlich überflüssig ist – das eigene Tun genügt“ (S. 91).

Ich möchte den Punkt nicht überstrapazieren und an dieser Stelle auch nicht in eine umfassende Diskussion über das Papstbuch einsteigen. Dennoch zeigen die soeben angeführten Beispiele, wie leicht es ist, „das Andere herabzusetzen, um das Selbst hervorzuheben“ und auf diese Weise bornierte, schädliche und falsche Dualismen zu schaffen. Die beiden Haltungen, die der Papst einander gegenüberstellen will – totale Abhängigkeit von Gott oder blasierte Selbstzufriedenheit – sind keinesfalls ein Vorrecht der Juden des ersten Jahrhunderts! Die Analyse der Geschichte vom „Pharisäer und Zöllner“ versäumt es, darauf hinzuweisen, dass es sich um ein Gleichnis handelt und dass Gleichnisse häufig übertreiben, um beim Hörer/Leser die erwünschte Wirkung zu erzielen, und dass diese Geschichte außerdem nur bei dem Evangelisten Lukas vorkommt, der zu einem Zeitpunkt schrieb, als die jüdisch-christlichen Beziehungen eine ganz andere Situation geschaffen hatten, als sie zu Jesu Lebzeiten herrschte. Auf beiden Seiten der zunehmend tiefen Kluft zwischen den Geschwisterreligionen waren Karikatur und Polemik in der Literatur häufig an der Tagesordnung. Doch selbst wenn wir die historisch-kritische Methode außen vor lassen (die der Papst an anderer Stelle in seinem Buch nachdrücklich verteidigt), ist man versucht zu fragen, was der Pharisäer eigentlich im Tempel zu suchen hatte, wenn er „Gott nicht brauchte“.

Im weiteren Verlauf dieses Beitrags werde ich mich kurz mit den historischen und theologischen Fragen befassen, die aufkommen, wenn man über den historischen Jesus forscht.

Historische Erwägungen

Zuallererst ist es wichtig, eine klare Vorstellung davon zu haben, wie die Begriffe „Jude“ und „jüdisch“ in der Diskussion verwendet werden. Allzu oft benutzt man sie, wie wir gerade gesehen haben, als pauschale Beschreibungen des Anderen und lässt die Tatsache, dass der jüdische Glaube und die jüdische Praxis damals wie heute eine ganze Reihe unterschiedlicher und sogar konkurrierender Formen angenommen hatten, vollkommen außer Acht. Sehr häufig werden die vier Philosophien, von denen der jüdische Historiker Josephus spricht, (die Pharisäer, Sadduzäer, Essener und Zeloten) als Abriss des gesamten Judentums im ersten Jahrhundert aufgefasst. Wenn überhaupt jemand außerhalb dieser Gruppierungen Erwähnung findet, dann sind es die Diasporajuden oder gelegentlich auch das einfache „Volk des Landes“ (die *am ha-aretz* einiger späterer Texte), die nach gängiger Auffassung nicht einmal die elementarsten Regeln jüdischer Frömmigkeit beherrschten.

Vor einiger Zeit hat E. P. Sanders versucht, dieses Bild zu korrigieren, indem er von einem *allgemeinen Judentum* sprach, das durch einen Grundstock an Prakti-

ken und Überzeugungen charakterisiert war. Dieser Grundstock war allen gemeinsam, die sich selbst als *Ioudaioi* verstanden. An dieser Stelle sollte daran erinnert werden, dass das Judentum anders als das Christentum nicht über einen größeren Bestand an Glaubenssätzen verfügte, die als Glaubensbekenntnis formuliert und von einer zentralen Autorität vorgeschrieben waren. Das Hauptanliegen war weniger die Orthodoxie als vielmehr die Orthopraxie im Rahmen der grundlegenden Gegebenheiten. Diese bestanden im Glauben an einen Gott, den Schöpfer und Retter Israels, dessen Wille Mose in der Tora geoffenbart worden war. Dieser Gott sollte durch das Halten des Schabbat und anderer Gebote des Dekalogs verehrt werden. An den großen Festen wurde der Besuch des Tempels erwartet, und dazu gehörte auch, dass man landwirtschaftliche Erzeugnisse und andere Gaben für die Priester darbrachte. Die Beschneidung männlicher Neugeborener galt als Ritus der Initiation in die Gemeinschaft Israels, und was den Glauben an Israels künftige Erlösung betraf, gab es unterschiedliche Vorstellungen. Nahrungs- und andere Reinheitsvorschriften wurden von den Pharisäern und den Essenern praktiziert und galten nicht für das ganze Volk, sondern ursprünglich nur für den Priester, der im Tempel seinen Dienst versah. Mit der Zeit entstanden - anscheinend zuerst in der Diaspora und dann im ganzen Land - Synagogen, in denen am Schabbat Gebete und Torastudien abgehalten wurden, auch wenn die Tora dies nicht vorschrieb. Diese Orte erhielten jedoch erst nach der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 unserer Zeitrechnung einen sakralen Charakter; vorher hatten sie lediglich als allgemeiner Treffpunkt für die örtlichen Gemeinden fungiert.

Unter denen, die dieser Kategorie des allgemeinen Judentums zugeordnet werden konnten, gab es regionale Unterschiede. So wurden beispielsweise die genauen Zeiten für die Erfüllung der diversen landwirtschaftlichen Verpflichtungen in den verschiedenen Subregionen nach saisonalen Kriterien festgelegt. Ähnlich verhielt es sich mit der Reise vom oberen Galiläa nach Jerusalem, die im Durchschnitt acht Tage in Anspruch nahm. Nicht allen Juden war es möglich, dreimal im Jahr dorthin zu pilgern, doch die Betroffenen galten deshalb nicht als weniger jüdisch. Ganz anders, als das landläufige Zerrbild es wahrhaben will, war die Bewegung der Pharisäer durchaus in der Lage, sich zu entwickeln, und gab frommen Juden die Möglichkeit, die mit dem Tempel in Jerusalem verbundenen Rituale auch zuhause in ihrem Dorf zu vollziehen.

Soweit wir wissen, hing Jesus keiner dieser Philosophien an, obwohl sein früher Kontakt zum Täufer womöglich darauf hinweist, dass beide der essenischen Bewegung nahestanden und dass er deren tiefe Wertschätzung für den Propheten Jesaja übernommen haben könnte. Die ersten drei Evangelisten berichten, dass Jesus erst nach der Verhaftung des Johannes nach Galiläa kam. Damit signalisierte er ein ganz anderes Verständnis von der unmittelbar bevorstehenden Ankunft der *Basileia* oder Königsherrschaft Gottes als jenes, welches er gemeinsam mit Johannes vertreten hatte, als sie beide sich noch für die Umkehr durch die Taufe in Vorbereitung auf das kommende Gottesgericht eingesetzt hatten. Seit die galiläische Herkunft Jesu in der jüngeren Forschung anerkannt worden

ist, wird lebhaft darüber debattiert, wie seine jüdische Identität und Praxis von diesem regionalen Blickwinkel geprägt gewesen sein könnte. Um seine Offenheit gegenüber Juden wie Nichtjuden zu unterstreichen, ist beispielsweise postuliert worden, dass Galiläa sich im Hinblick auf die religiöse Praxis deutlich von Judäa unterschieden habe und dass dies die Erklärung für seine vermeintlich „liberale“ Einstellung gewesen sei. In seiner extremsten Form hat dieses Bild von einem heidnischen Galiläa zu der Hypothese geführt, Jesus selbst sei kein Jude, sondern ein Heide gewesen. Die neueste Idee, wonach er ein Vertreter der kynischen Lehre war, ist gar nicht so weit von dieser ungeheuerlichen Missdeutung des galiläischen Jesus entfernt. Zur Zeit seiner Geburt war Galiläa schon seit mindestens einem Jahrhundert von Judäern bewohnt, die nordwärts gezogen waren, nachdem die Makkabäer Anspruch auf das erhoben hatten, was sie für das Land ihrer Vorfahren hielten. Auch die Namen der Eltern und Geschwister Jesu deuten darauf hin, dass sie durchaus zu einer solchen Familie gehört haben könnten. Lukas' Geschichte von Maria und Josef, die aus Anlass einer römischen Volkszählung nach Betlehem gehen (Lk 2,1), könnte ebenfalls ein schwaches Echo dieser Vergangenheit sein.

Zuweilen wird Jesus vor dem Hintergrund seiner galiläischen Herkunft in eine Gegnerschaft zu Jerusalem gebracht, die ihn erneut außerhalb jeder noch so kleinen Schnittmenge eines gemeinsamen Judentums positioniert. Wie aber können wir sein Verhältnis zu Jerusalem beschreiben, ohne seine Kritik am Tempel zu bagatellisieren, die in der Vertreibung der Händler einen so dramatischen Ausdruck findet (Mk 11,15-19)? Der Prophet vom Land hatte viele Vorbilder, an denen er sich orientieren konnte, wenn er das Zentrum herausfordern und sein Leben in Gefahr bringen wollte - angefangen beim Propheten Jeremia bis hin zu einem Namensvetter Jesu, Jesus, dem Sohn des Hananias, der 66 n. Chr., unmittelbar vor Ausbruch der Feindseligkeiten mit Rom, ein Wehgeschrei über Jerusalem, das Volk und den Tempel anstimmte. Solche Äußerungen der Empörung angesichts des luxuriösen Lebensstils und Wertesystems richteten sich insbesondere gegen die ausbeuterischen Praktiken der herrschenden Eliten. Amos, Jesaja, Ezechiel, Jeremia - sie alle wetterten gegen dieses Ethos, ohne deshalb in irgendeiner Weise als Nicht-Israeliten oder Jerusalemgegner eingestuft worden zu sein.

In diesem Zusammenhang ist Jesu wohlbekanntes Klage über Jerusalem vollkommen verständlich: „Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich

Der Autor

Sean Freyne war Professor für Theologie am Trinity College in Dublin und ist derzeit Gastprofessor für frühchristliche Geschichte und Literatur an der Harvard Divinity School in Cambridge, USA. Er war Mitglied des Herausgeberkreises von *CONCILIUM* und Präsident der Society for the Study of the New Testament. Er ist häufig zu Gast bei Diskussionsrunden in Radio und Fernsehen. Veröffentlichungen u.a.: *Galilee and Gospel. Selected Essays* (2000); *Texts, Contexts and Cultures. Essays on Biblical Topics* (2002); *Jesus, a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus Story* (2004). Anschrift: Harvard Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge, MA 02138, USA. E-Mail: sfryne@tcd.ie.

sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt; aber ihr habt nicht gewollt. Darum wird euer Haus [von Gott] verlassen“ (Lk 13,34; Mt 23,37). Dies sind nicht die Worte eines Menschen, der der heiligen Stadt gegenüber gleichgültig oder feindlich eingestellt wäre. Es ist vielmehr der Ausdruck eines zutiefst enttäuschten, aber auch zutiefst besorgten Propheten, der wieder und wieder versucht hat, Jerusalem für seine Vorstellung von einer inklusiven Gerechtigkeit und einem rechten Leben zu gewinnen, die Gottes Königtum von ganz Israel fordert.

Dieses angespannte Verhältnis zu Jerusalem so zu deuten, als ob Jesus das gesamte symbolische System des Judentums, für das der Tempel steht, durch einen wie auch immer gearteten „reinen Gottesdienst“ hätte ersetzen wollen, hieße, seine Jubelbotschaft der Gerechtigkeit und Sorge für alle zu ignorieren, die der Grundstein seiner Lehre war. Zudem hatte die herodianische Zeit für das priesterliche Establishment von Jerusalem soziale und politische Umstellungen mit sich gebracht, die viele gewöhnliche Juden befremdeten, wie mehrere Fälle von Protesten während des ersten Jahrhunderts n. Chr. zeigen. Jesu Wirken, das den Segen Gottes zu den Armen und Missachteten brachte, war in dieser Hinsicht ein echter Katalysator für Veränderungen. Diese Unzufriedenheit drückte sich in den verschiedenen Kreisen unterschiedlich aus. Die Essener betrachteten sich beispielsweise als eine Tempelgemeinschaft in der Wüste, die den Tag erwartete, da Gott seinen eigenen Tempel bauen würde. Die Pharisäer versuchten, wie schon erwähnt, die Tempelsymbolik auf Heim und Dorf auszudehnen. Jesus predigte, dass die aktive Gegenwart des Reiches Gottes nun durch seine Heilungen und seine Lehre fern und unabhängig vom Tempel Wirklichkeit wurde. Diese ganze Unzufriedenheit sollte sich etwa dreißig Jahre später entladen, als Zeloten vom Land in den Tempel „einfielen“, den amtierenden Hohepriester ermordeten und durch einen Bauern ersetzten, der zuvor durch das Los bestimmt worden war.

Hat man den politisch-religiösen Kontext des Wirkens Jesu sowohl in Galiläa als auch in Jerusalem erst einmal in Betracht gezogen und richtig bewertet, wird überdeutlich, dass dieses Wirken ganz und gar jüdisch war, weil es die tiefsten jüdischen Erneuerungssehnsüchte und messianischen Hoffnungen zum Ausdruck brachte. Damit wurde Israels besondere Rolle innerhalb der menschlichen Familie der Kinder Abrahams, denen der Segen Jahwes verheißen worden war, in keiner Weise geschmälert. Ehe er dem Drängen der Syrophönizierin nachgibt und ihre Tochter heilt, erinnert Jesus die Frau an diese Sonderstellung Israels (Mk 7,24–30). In dieser Hinsicht richtete er sich in seinem Verhalten nach den besten Maßstäben seiner eigenen Tradition, indem er die Frau als *Ger* behandelte: „den Fremden in eurer Mitte“, der nach mosaischem Gesetz wie ein Israelit behandelt werden musste. Die Missachtung der Schabbat-, Nahrungs- und Reinheitsgebote war durchaus nicht das Kavaliersdelikt eines Jesus, der seine eigene Tradition ignorierte. „Man muss das eine (d.h. ‚das Wichtigste im Gesetz‘: ‚Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue‘) tun, ohne das andere (die Zahlung des Zehnten u.ä.) zu lassen“ (Mt 23,23; Lk 11,42). Dies stellt Jesus in eine Reihe mit anderen

Lehrern, die außerhalb der verschiedenen dogmatischen Gruppen, die sich gegen Ende der Zeit des zweiten Tempels herausgebildet hatten, bestrebt waren, die vielfältigen Gebote der Tora in einer Weise zu formulieren, die den gewöhnlichen Gläubigen den Zugang erleichterte.

Theologische Überlegungen

Sich ein korrektes Bild vom historischen Kontext zu machen ist nur ein Aspekt der Suche nach dem jüdischen Jesus, doch unverzichtbar, wenn es nicht zu grundlegenden Missverständnissen darüber kommen soll, was „jüdisch“ in Bezug auf Jesus eigentlich heißt. In einem äußerst einflussreichen Aufsatz formulierte der deutsche Theologe Ernst Käsemann 1954 ein Differenzkriterium, das die Einzigartigkeit Jesu an dem festzumachen suchte, was ihn sowohl von seinem jüdischen Kontext als auch von seiner christlichen Rezeption trennte. Als historisches Prinzip hatte dieses Kriterium für den jüdischen Jesus desaströse Folgen. Das Bild, das durch die Anwendung dieses Kriteriums wahrscheinlich entstand, musste ihn unweigerlich zu einer unjüdischen oder bestenfalls nur sehr wenig jüdischen Gestalt machen. Laut Käsemann und anderen, die seinem Ansatz folgten, sollten Jesus nur diejenigen Elemente der Überlieferung zugeschrieben werden, die nachweislich weder auf den jüdischen Kontext noch auf die frühchristliche nachösterliche Bewegung zurückgeführt werden konnten. Dies bedeutete logischerweise, dass Jesus als isolierte Persönlichkeit betrachtet werden würde, die weder jüdisch noch christlich war.

In theologischer Hinsicht hatte Käsemann zeigen wollen, dass die Anwendung dieses Prinzips auf die Jesusüberlieferung es ihm ermögliche, Kontinuität und Identität zwischen der Verkündigung *des* historischen Jesus und der Verkündigung *über* ihn zu stiften und damit einen Weg zu beschreiten, der von seinem Lehrer Rudolf Bultmann untergraben worden war. Doch so gut seine Absichten auch gewesen sein mögen, hat sein Ansatz doch offenbar die Wichtigkeit der Auferstehungserfahrung der ersten Jesusanhänger im Sinne eines Begreifens der wirklichen Bedeutung Jesu unterschätzt. Hätte Käsemann sich nicht allein auf die paulinische Verkündigung fokussiert, sondern stattdessen die verschiedenen Jesusbilder berücksichtigt, die die Verfasser der Evangelien in der Zeit nach der Auferstehung entwickelten, dann hätte er erkannt, dass sich der Christus des Glaubens nicht auf ein einziges Bild reduzieren lässt und dass diese Ausdrucksfreiheit im frühen Christentum für den christlichen Glauben und die christliche Praxis keine Bedrohung, sondern eine Bereicherung war.

Wenn man diese verschiedenen Jesusbilder in den kanonischen Evangelien untersucht, dann entdeckt man in ihnen sehr unterschiedliche Aspekte der jüdischen Identität Jesu. Dennoch kann jeder dieser Aspekte auf einen bestimmten Kontext der Spannungen zwischen den verschiedenen Gruppen von Jesusanhängern und anderen Zweigen des Judentums zurückgeführt werden, für die die Situation vor und nach den Aufständen im späten ersten Jahrhundert n. Chr. ebenso traumatische Veränderungen mit sich brachte.

So sucht der Jesus des Evangelisten Markus den Jesusanhängern jüdischer wie nichtjüdischer Herkunft (vgl. 3,7-8) zu versichern, dass die Zerstörung des Tempels durch die Römer nicht bedeute, dass Gott Israel erneut verlassen habe, wie es zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft geschehen war. Sie sollen keinen falschen messianischen Hoffnungen nachhängen, sondern die baldige Rückkehr des triumphierenden Menschensohns erwarten, der seine Auserwählten um sich scharen werde.

Die Darstellung des Matthäus ist polemischer und wendet sich vor allem gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, von denen es heißt, dass sie lehren und ihre eigenen Lehren nicht befolgen. Doch der Jesus, den er uns vor Augen führt, ist durch und durch jüdisch. Von Geburt an gilt er als der davidische Messias, der durch verschiedene Hinweise auf Belege aus der Schrift beglaubigt wird. Fünf Sammlungen seiner Lehren untergliedern die Erzählung und erinnern an den Pentateuch, die fünf Bücher Mose. Die Lehre selbst ist gleichzeitig durch und durch jüdisch, weil sie sich auf das Gesetz und die Propheten stützt, und doch werden die Jünger am Ende des Evangeliums angewiesen, Menschen aller Völker zu Jüngern zu machen. Verglichen mit Markus scheint die Zerstörung Jerusalems etwas von ihrer Unmittelbarkeit verloren zu haben. Stattdessen vertritt der Autor voller Zuversicht die Auffassung, dass die Zerstörung der Stadt Gottes Strafe für ein widerspenstiges Volk gewesen und nun ein neues Volk aus Juden und Heiden als das wahre Israel an seine Stelle getreten sei. Es ist allgemein anerkannt, dass die Schärfe dieser Polemik, obwohl auf das Leben des historischen Jesus zurückübertragen, in Wirklichkeit die Situation der Kirche des Matthäus widerspiegelt, die sich - vielleicht in Antiochia - mit dem entstehenden rabbinischen Judentum des späten ersten Jahrhunderts konfrontiert sieht.

Auch Lukas ist weit von der Zerstörung des Tempels entfernt, die er nicht als apokalyptische Katastrophe, sondern als historisches Ereignis der Vergangenheit behandelt (Lk 21,20-24). Sein Hauptanliegen besteht darin, eine apologetische Darstellung des Wirkens Jesu zu verfassen, und er beschreibt Jesus als einen Propheten der sozialen Gerechtigkeit, der der Volksverhetzung beschuldigt, von den Römern verhört und sowohl von Pilatus als auch von Herodes Antipas für unschuldig befunden wurde. Die jüdischen Führer hätten auf seiner Verurteilung bestanden, obwohl das Volk gehofft hatte, „dass er der sei, der Israel erlösen werde“ (Lk 24,21). Hinter diesem Bild ahnt man den Wunsch, die christlichen Jesusanhänger in den Städten des Mittelmeerraums von jedem Verdacht subversiver Bestrebungen loszusprechen und ihnen gleichzeitig Antworten auf die Gegenvorwürfe zu liefern, die - eine Situation, die Lukas in seinem zweiten Buch, der Apostelgeschichte, beschreibt - von den verschiedenen Synagogengemeinschaften in den betreffenden Städten erhoben werden.

Das Johannesevangelium basiert ebenfalls auf dem Bild eines jüdischen Jesus, der als menschgewordener Logos in sein Eigentum kam, doch von den Seinen abgelehnt wurde. Jesus ist die verborgene Gegenwart Gottes, die traditionell mit dem Tempel in Verbindung gebracht wurde. Das erklärt, weshalb die johanneische Erzählung sich um den zu allen wichtigen Festen im Jerusalemer Tempel

anwesenden Jesus rankt, der damit zur Erfüllung der symbolischen Rituale der verschiedenen Feste erklärt wird. Die Juden werden das gesamte Evangelium über als Jesu unversöhnliche Gegner dargestellt, und diese Gegnerschaft scheint sich auf die Frage zu konzentrieren, ob seine Anhänger aus der Synagoge ausgestoßen werden oder nicht. Man geht gemeinhin davon aus, dass dieser feindselige Austausch zwischen dem johanneischen Jesus und den Juden die Spannungen zwischen der Gemeinde, die hinter diesem Korpus von Schriften steht und oft als johanneische Schule bezeichnet wird, und ihrem jüdischen nicht-messianischen Umfeld widerspiegelt. Gerade die Schärfe dieses Austauschs zeigt jedoch auch, wie nahe diese Gruppen sich in Wirklichkeit standen. Dieser kurze Überblick über die verschiedenen Jesusdarstellungen in den vier Evangelien zeigt gleichzeitig, wie sehr alle diese Erzählungen von der jüdischen Welt Jesu abhängig sind und wie energisch jedes Evangelium Aussagen über ihn trifft, die zu heftigen Streitigkeiten mit anderen jüdischen Gruppen führen. Diese Gegner können die Schriftgelehrten aus Jerusalem (Markus), die Schriftgelehrten und Pharisäer (Matthäus), die Hohepriester und Führer (Lukas) oder einfach die Juden sein (Johannes). Andererseits ist Jesus der verborgene Messias, der schon bald als Menschensohn zurückkehren wird (Markus), der messianische Lehrer, der das Gesetz und die Propheten erfüllt (Matthäus), der Prophet der sozialen Gerechtigkeit (Lukas) und der menschgewordene Logos, die Manifestation der göttlichen Gegenwart (Johannes). Natürlich ist es nicht möglich, all diese Darstellungen zu einem „jüdischen Jesus“ zusammenzufassen – insbesondere dann nicht, wenn man sie mit der Gestalt vergleicht, die zu Beginn dieses Beitrags skizziert worden ist.

Wie kann dieses polemische und pluralistische Bild heute am besten so angepasst werden, dass es bei Juden, die aufrichtig an einem Dialog interessiert sind, die christliche Darstellung des Juden Jesus aber als kränkend und beunruhigend empfinden, keinen Anstoß erregt? Stehen wir vor dem Dilemma, das Rosemary Ruether formuliert hat: dass nämlich alle christologischen Aussagen automatisch antijüdisch sind? Vielleicht ist dies einer der Fälle, wo die Gestalt des historischen Jesus als Schutz gegen eine triumphierende Christenheit fungieren kann, die nicht aufhört, ihre ahistorischen und damit verzerrten Ansprüche zu formulieren. Die Suche nach dem jüdischen Jesus innerhalb der Parameter kontextueller Plausibilität kann ein besserer Ausgangspunkt für einen Dialog sein als die Betonung seiner Einzig- und Andersartigkeit. Schließlich erhebt Jesus an keiner Stelle des Evangeliums den Anspruch, der Messias zu sein, auch wenn andere ihn als solchen proklamieren: „Du sagst es“, ist seine Antwort, als Pilatus ihn im Verhör danach fragt. Diese Antwort impliziert, dass Titel oder Ansprüche für ihn weniger wichtig waren als ein gelebtes messianisches Leben. Die Zukunft wird Gott entscheiden. Jüdische und christliche Forscher, die trotz aller Verzerrungen der Jahrhunderte nach der gemeinsamen Wahrheit ihrer verschiedenen Überlieferungen suchen, werden gut daran tun, diese Aussage des jüdischen Jesus als Ausgangspunkt zu wählen.

Weiterführende Literatur

Benedikt XVI./Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth. Von der Taufe im Jordan bis zur Verkörperung*, Freiburg i. Br. 2007

Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004

David Flusser (mit R. Steven Notley), *The Sage from Galilee. Rediscovering Jesus' Genius*, Grand Rapids, Michigan 2007

Sean Freyne, *Jesus - a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus Story*, London/New York 2004

Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Historical Jesus*, Chicago 1998

Amy-Jill Levine, *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*, New York 2006

E. P. Sanders, *Jewish Practice and Belief, 63 B.C. - 70 A.D.*, London 1988.

Geza Vermes, *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen-Vluyn 1993

Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein

Das Geheimnis von Jesus dem Christus: Gottheit „in“ der Menschheit

Andrés Torres Queiruga

Im christologischen Mysterium verknüpfen sich die Hauptstränge der christlichen Theologie. Das Verständnis des Verhältnisses von Menschheit und Gottheit betrifft das Glaubensverständnis und den gelebten Glauben sehr grundlegend. Eine grobe Schematisierung macht eine zweifache Bewegung sichtbar: Zunächst: Die Tatsache und die konkrete Art und Weise des Menschseins Jesu bilden die Grundlage für einen *induktiv vorgehenden Aufstieg* bis zum Bekenntnis der Gottheit. Dann: Der Gottheit kommt der Primat zu, und sie wird zum Ausgangspunkt für die *deduktiv absteigende Bewegung*, von der aus die Menschheit Christi gedeutet wird. Dabei macht sich die Tendenz bemerkbar, die Menschheit zu verdunkeln oder sie sogar zu leugnen. Das Hauptinteresse dieses Beitrages ist es, die Gründe für diese Bewegung zu verstehen und die Notwendigkeit aufzuzeigen, zu einem neuen Gleichgewicht zu gelangen, indem man sich zur Gottheit *in* der Menschheit bekennt.