

Bründl, Jürgen

Nicht nur Mensch geworden, sondern Jude : Antijudaismus/-kritik und Christologie

In:

Gies, Kathrin; Hock, Jana; Janneck, Lena (Hrsg.), Gegen Antisemitismus!, Bamberg : University of Bamberg Press, S. 203-236. 2025. DOI: 10.20378/irb-110977

Beitrag im Sammelwerk - Verlagsversion

DOI des Beitrags: 10.20378/irb-112477

Datum der Veröffentlichung: 09.01.2026

Rechtehinweis:

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt die **Creative-Commons-Lizenz CC BY**.



Die Lizenzinformationen sind online verfügbar:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Nicht nur Mensch geworden, sondern Jude

Antijudaismus/-kritik und Christologie

Jürgen Bründl

1. Satanische Verse

Die öffentliche Wirksamkeit Jesu präludiert in den synoptischen Evangelien eine merkwürdige Episode, welche ihren Protagonisten in einen Kampf verstrickt, der nur als mythisch bezeichnet werden kann. Denn Jesus streitet hier mit dem metaphysischen Gegenspieler schlechthin: Satan, dem Ankläger im Dienst Gottes und Feind aller Gläubigen. Und er streitet über nichts Geringeres als über das Verständnis seiner Gottessohnschaft. *Diese* Thematik scheint *jene* Gegnerschaft herauszufordern. Dass sich in der Szene eine dramaturgische Notwendigkeit Bahn bricht, liegt nahe. Aber worum geht es genau?

Bei Mk findet sich lediglich eine kurze Notiz, nicht mehr als zwei Verse, die lapidar davon erzählen, dass Jesus nach der Taufe durch Johannes vom Geist Gottes 40 Tage lang in die Wüste getrieben und dort durch Satan versucht wird (vgl. Mk 1,12–13). Mt und Lk bauen die Szene zu einem Streitgespräch an unterschiedlichen Ortslagen – Wüste, Tempel, Berg – aus und übernehmen zu diesem Zweck eine geprägte Tradition aus der Logien-Quelle Q (vgl. Mt 4,1–11 || Lk 4,1–13). Ihre Narrationen unterscheiden sich v.a. in der Reihenfolge der Szenen und in deren Lokalisierung. Außerdem prägen den Erzähl-Duktus bei Mt stärker mythologische, bei Lk eher realistische Züge.¹ An der Konfrontation mit Satan halten jedoch alle drei Parallelstellen fest. Die mythologische Fallhöhe des Gegners markiert den narratologischen Akzent. Denn mit dem Satan steht Jesus unmittelbar vor dem Richterstuhl Gottes. Und es scheint, dass erst dieses die irdischen Grenzen überschreitende Forum genügend Reichweite be-

¹ Vgl. die Kommentare zur Stelle von Luz 2002, 230 und Bovon 1989, 202.

sitzt, um den hermeneutischen Horizont erschließen zu können für das Evangelium, das die nachfolgenden Erzählungen ausrichten werden. Dass deren Verständnis den geprägten Bahnen einer traditionell jüdischen Vorstellungswelt folgt, spiegelt bereits die Figurenkonstellation der Szene wider: Allein der himmlische Ankläger, der schon Ijobs Glaubens-treue prüfte (vgl. Ijob 1,6–11), kann die Frage, was es heißt, ein Sohn Gottes zu sein, grundsätzlich genug aufwerfen. Nur dieser Satan ist in der Lage, Jesus so auf die Probe zu stellen, dass an den Tag kommt, ob seine Sohnschaft den Ansprüchen wahrhaftigen Glaubens genügt oder nicht.

Der Verweis auf Ijob bleibt hier nicht die einzige biblische Assonanz. Mt und Lk vernetzen ihre Versuchungsgeschichten intertextuell auf vielfältige Weise sowohl nach rückwärts in die Schriften Israels wie nach vorne im Blick auf noch kommende Szenen im je eigenen Evangelien-Narrativ. Durch diesen Kunstgriff werden Leser:innen oder Hörer:innen aufgerufen, sich immer wieder an die Versuchung durch den Satan zu erinnern und die Frage nach Jesu Gottessohnschaft in unterschiedlichen Bezügen je neu zu kontextualisieren. Für das Verständnis der Szene selbst ist wichtig, dass der Satan die Gottessohnschaft Jesu nicht einfach leugnet. Stattdessen unterzieht er sie einer gleichermaßen hermeneutischen wie praktischen Prüfung. Die satanischen Anfechtungen rufen spezifische Anlässe auf: den Hunger nach langem Fasten, das rechte Vertrauen auf Gott oder die Frage, wem die Weltherrschaft zusteht. An ihnen soll Jesus die Rechtmäßigkeit des Anspruchs, Sohn Gottes zu sein, auf wunderbare Weise beglaubigen. Der jedoch bewährt seinen Gehorsam gegen Gott, indem er jeden Machtgestus von sich weist: Das Gottvertrauen des Sohnes kennt keine selbtherrliche oder eigennützige Auslegung.

Entsprechend würde der vermeintliche Beweis durch ein Wunder nicht die Macht Gottes offenbaren. In ihm spricht sich ganz im Gegenteil die Versuchung zur Anbetung des Teufels aus. Diese verweigert Jesus konsequent (vgl. Mt 4,10 || Lk 4,8). Seine Antwort an Satan beharrt entschieden auf der Treue zu Gott, und das meint hier: auf der Treue zur Tora. Der Gehorsam, der den Gottessohn von denen unterscheidet, die sich vor Satan niederwerfen, kennt keine Rücksicht auf den persönlichen Vorteil. Er ist ein radikaler Gehorsam gegenüber den Schriften Israels, welche die göttliche Weisung für die Menschen bereithält. Deshalb ist der Streit um die Gottessohnschaft Jesu zunächst ein exegetischer Disput, ein Streit um die rechte Auslegung der Schrift. Die Schriftkenntnis der Ant-

agonisten spielt hier die entscheidende Rolle. Mit polemisch gegeneinandergestellten Zitaten konkurrieren Jesus und der Satan um die theologische Deutungshoheit der von ihnen aufgerufenen Texte, d.h. um das angemessene Verständnis des göttlichen Willens.

Die Evangelien-Narrative verweben dabei biblisch Bekanntes mit theologisch Intrikatem. So muss die Frage nach wahrer Gottessohnschaft keineswegs christologisch eng, soll heißen: nach den späteren Lehrbildungen der alten Kirche, insbesondere der Konzilien von Nizäa und Chalzedon, aufgefasst werden. Für das Mt-Evangelium attestiert Ulrich Luz' Kommentar ausdrücklich »die große Distanz«² zu jeder göttlichen Auszeichnung des Sohnes. Die matthäische Erzählung rücke stattdessen den Gehorsam des Menschen in den Vordergrund und eröffne über diesen thematischen Fokus den Raum für innerjüdische Kontroversen, die an dem biblisch belegten Symbolort *in der Wüste* den Glauben des einen Sohnes zusammen mit dem Glauben der anderen Töchter und Söhne Gottes aus Israel auf den Prüfstand stellen. Wenn deshalb Jesus in Mt 4,4 Gottes Wort höher schätzt als das Brot, das den Hunger stillt, und Dtn 8,3 in diesem Sinn zitiert, bewährt er seinen Sohnesgehorsam an einem Kriterium, auf das Mose das Volk der Israeliten bereits vor dem Einzug in das verheißene Land einschwört.

Diese Reminiszenz ist theologisch durchaus heikel, denn der von Gott erwählte Kollektivsohn Israel hat seine Prüfung bekanntermaßen nicht bestanden (vgl. Dtn 9,11–17). Im Gegensatz zur Halsstarrigkeit der Wüstengeneration verkörpert Jesus bei Mt den wahren Gottessohn, und zwar weil er – wie Luz prägnant formuliert – »vorbildlich von Gottes Wort allein her [lebt] und [...] allein Gott [gehört]«³. Die matthäische Kontrastzeichnung regiert jedoch kein antijüdischer Affekt im modernen Sinn. Eine solche Kennzeichnung würde v.a. den Akzent der Darstellung des Protagonisten im Evangelien-Narrativ verkennen: Die Sohnescharakteristik, mit der Mt die Jesusfigur konturiert, macht einen gläubigen Juden sichtbar, der durch seine Toratreue »das Grundgebot der Gottesliebe hält«⁴. Der Text nimmt damit eine dezidiert binnenjüdische und nur in diesem Sinn auch judenchristliche Perspektive ein.

² Luz 2002, 229.

³ Luz 2002, 229.

⁴ Luz 2002, 229.

In gleicher Weise stellt der Streit um den Beistand der Engel auf der Tempelzinne, von der Jesus sich hinabstürzen soll (vgl. Mt 4,5–7 || Lk 4,9–12), eine besonders für jüdische Ohren verfehlte Glaubenssicherheit aus: Der Satan argumentiert an dieser Stelle mit Ps 91,11–12. Diese Verse legen den Schutz des Höchsten für sein Volk in die Hände der Engel, damit nicht einmal der Fuß des Gläubigen an einen Stein stößt. Jesus hält mit Dtn 6,16 dagegen und verweist darauf, dass die Haltung des Glaubens sich nicht damit verträgt, Gott auf die Probe zu stellen. Wie im Zusammenhang des Mt-Evangeliums bereits angedeutet folgt die Wahrhaftigkeit seines Gehorsams keinem Kosten-Nutzen-Kalkül, das die göttliche Hilfe in irdischen Notlagen verfügbar machen würde.

Die hermeneutische Referenz, welche das lukanische Narrativ für die Deutung Jesu aufruft, verweist nach François Bovons Auslegung der Stelle ein weiteres Mal auf die Geschichte der Israeliten in der Wüste.⁵ Denn im Unterschied zum Gehorsam Jesu zeugt die Forderung nach Wasser, die das Volk Israel nach dem Auszug aus Ägypten in der Wüste an Mose richtet, von einer falschen Sicherheit im Glauben. Sie *versucht* Gott (vgl. Ex 17,1–7), weil sie die Tragfähigkeit des Vertrauens zu ihm nach irdischen Effizienzkriterien bemisst und damit eher einer Rechnungsprüfung gleicht als gläubigem Gehorsam. Wer in solcher Weise Gottes Hilfe einklagen möchte, verhält sich nicht wie ein Gottessohn. Aber auch aus diesem Urteil spricht kein Judenhass. Es handelt sich vielmehr um eine innerjüdische Kontroverse über das rechte Verständnis des Gottvertrauens.

Im Blick auf das weitere Schicksal Jesu eröffnet die Entgegensetzung zu den Israeliten in der Wüste jedoch eine folgenreiche Charakteristik: Der Kontrast verleiht dem Glaubensthema bei Mt und Lk nämlich die weitere *kreuzestheologische* Einfärbung. Anders als die Israeliten in *Massa und Meriba* wird der Jesus ihrer Passionsgeschichten im Angesicht seines Todes Gott nicht versuchen: weder, indem er bei seiner Verhaftung dessen Engel zu seiner Rettung herbeiruft (vgl. Mt 26,53), noch indem er – um seine Messianität gegen den Unglauben der jüdischen Autoritäten ins Recht zu setzen – vom Kreuz auf wunderbare und übermächtige Weise herabsteigt (vgl. Mt 27,40). Gerade die Bereitschaft, mit der Jesus sich in ein Leiden bis zum Tod fügt, bewährt die Wahrheit seiner Gottessohn-

⁵ Vgl. Bovon 1989, 201.

schaft, weil sie – noch einmal sei der Akzent des Mt wiederholt – die Schrift erfüllt (vgl. Mt 26,54). Nicht anders, so bezeugt die Treue zur göttlichen Weisung die Treue des Sohnes. Und die nimmt keine Rücksicht auf das eigene Wohlergehen.

Mit dieser Pointe trifft bereits das Mt-Evangelium kein unangefochtenes Urteil. Vielmehr hat seine Passionserzählung mit Lk und den anderen Evangelien gemein, dass sie aus dem Kreuz ein *Ärgernis*, präzise: eine messianologische Streitsache macht. Ihr Kriterium konzentriert sich auf die Forderung, Jesus müsse vom Kreuz herabsteigen, wenn er als Messias glaubwürdig sein will. Die jüdischen Autoritäten verlangen dieses Wunder, weil sie auf einem göttlichen Machterweis beharren, der in ihren Augen *allein* den von Jesus erhobenen messianischen Anspruch bewähren kann (vgl. Mt 27,39–43 || Lk 23,35–39). Angesichts der tödlichen Ohnmacht des Gekreuzigten erscheint eine solche Prüfung infam. Sie ist aber auch theologisch bedenklich, weil ihr Argument die Logik der Versuchung Gottes wiederholt, die bereits die Wüstengeneration am Streitwasserfelsen fehlgeleitet hat. Ihr soteriologischer Syllogismus schließt in einer Form, die der christologischen Hermeneutik der Evangelien geradezu entgegengesetzt ist: Wenn gelten soll, dass Gott sein Volk bzw. den wahrhaft Gläubigen nicht verderben lassen *kann*, dann macht das Kreuz Jesu die Gotteslästerung eines falschen Messias-Prätendenten offensichtlich. Das Leidensgeschick des Gekreuzigten wäre hier Beleg dafür, dass er sich seine Sohnschaft zu Unrecht angemäht hat.

Diese Kreuzeskritik, v.a. aber den Einspruch gegen die Theologie, die ihr Gottesverständnis rationalisiert, inszenieren die Versuchungsgeschichten von Mt und Lk in der Auseinandersetzung zwischen dem Satan und Jesus. Die Evangelientexte machen aber auch deutlich, dass der Vorstellungshorizont, in dem sie den Streit um das Verhältnis von Leid, Gottvertrauen und messianischer Sohnschaft aufführen, traditionell jüdisches Gepräge trägt. Christliche Alleinstellungsmerkmale im Sinn einer eigenständig verfassten Religion *jenseits* des jüdischen Glaubens finden sich hier noch nicht, auch wenn der kreuzestheologische Akzent innerjüdisch eine Herausforderung darstellt.

Ein weiterer Blick auf die Versuchungsszenen soll den Spannungsreichtum und die Komplexität dieses Messias-Diskurses noch einmal vor Augen führen. Zugleich stellen die nachfolgenden Ausführungen die Frage, wie sich aus der bestenfalls judenchristlichen Akzentsetzung der

Evangelien-Narrative ein Judentum und Christentum *trennendes* Dispositiv hat entwickeln können. Dabei rückt v.a. die lukanische Erzählvariante der Stelle ins Zentrum.

2. Der Glaube an den Kreuzesmessias, ein religionstrennender Unterschied?

Zweifelsohne unterstreicht die Versuchung durch die Macht und die Herrlichkeit der Welt, die im Lk-Evangelium der Tempelszene vorangeht, während sie die Reihe der satanischen Prüfungen bei Mt abschließt (vgl. Lk 4,5–7 || Mt 4,8–10), den messianischen Zuschnitt der Sohnschaft Jesu. Die Proskynese, welche der Teufel als Preis für die Delegation der Welt-herrschaft verlangt, gebührt Gott allein. Deshalb zitieren der lukanische wie der matthäische Jesus in kritischer Absicht Dtn 5,9. Sie machen damit die traditionelle Einzigkeitsforderung geltend, die Gott, den Schöpfer, vor allem Geschaffenen auszeichnet. Indem die Evangelien-Narrative diese Theologie der Unvergleichbarkeit aufrufen, stellen sie ihre Jesus-Figuren in den Horizont des berühmten Bekenntnisses von Dtn 6,4–5 und damit in das Zentrum des Glaubens Israels. Das heißt, für Jesus wie für alle Juden gilt: Niemand ist wie Gott, und keiner darf seine Macht beanspruchen. Nicht zuletzt aus diesem Grund verweigert der Weg des Glaubens die Herrschaftsgeste. Die Treue zum *Sch^ema Israel* verlangt im Gegenteil – und Bovon hält das für Lk ausdrücklich fest – »einen exklusiven Dienst«⁶. Der Gehorsam, den Gott von seinem Sohn fordert, siedelt jenseits irdischer Macht- und Glücksstrategeme. Deshalb sperrt sich, wie das Wüsten-Geschick des Kollektivsohnes Israel zeigt, der Glaube an Gott gegen eine vorschnelle Überprüfung am guten Ergehen. Das gilt auch für den besonderen Gottessohn, welcher der Messias ist. Von daher muss Jesu Tod am Kreuz neu, d.h. als Vollendung seines Gehorsams gegen Gott bewertet werden. Überschreitet jedoch das Bekenntnis zum Gekreuzigten deshalb die Grenzen des jüdischen Glaubensverständnisses?

Bovons Auslegung der lukanischen Versuchungsgeschichte neigt in dieser Frage zu einer bejahenden Antwort. Sein Kommentar zu Lk 4,5–8 stellt summarisch fest: »Jesus reagiert nicht nur als frommer Jude, son-

⁶ Bovon 1989, 200.

dern auch [...] als christlicher Messias und Menschensohn.«⁷ Die nachfolgende Erläuterung stellt den messianischen Anspruch dann ausdrücklich in Gegensatz zu der Auffassung jüdischer Lehrautoritäten, die als satanische Blasphemie verwerfen, was die jesuanische Sichtweise positiv unter dem »Dienst Gottes« versteht, der pointiert »ohne jegliche dämonische Hoffnung auf persönliche Allmacht«⁸ erfüllt werden muss. Damit bleibt dem irdischen Ergehen des Sohnes die Ohnmacht des Leidens bis zum Tod nicht erspart. Erst die Auferweckung durch den Vater wird ihn in seine Herrschaft einsetzen. Diese Charakteristik ergeht nach Bovon »in den Worten der ersten Christen«, d.h. aus einer dezidiert nachösterlichen Perspektive. Ihre Verknüpfung von Leidensgeschick und Messianität verortet Bovon darum jenseits der Toratreue, welche die jüdische Frömmigkeit ausmacht.

Dieselbe Tendenz zur Ausgliederung lässt seine Interpretation der letzten Versuchungsszene erkennen. Das Lk-Evangelium verlegt sie auf das Dach des Jerusalemer Tempels. Dass Jesus sich nicht von ihm hinabstürzt, um seinen himmlischen Vater zu einem wunderbaren Eingreifen zu provozieren, dass er stattdessen mit Dtn 6,16 zu einer Haltung des Gehorsams aufruft, die Gott nicht auf die Probe stellt, ist nach Bovons Ansicht »nicht nur die Antwort eines Gläubigen, sondern die des angegriffenen Messias der Christen«⁹. Als Christus in *ihrem* Sinn beantwortet der lukanische Jesus sozusagen vorweg die Auseinandersetzung um das Skandalon seines Kreuzes und gibt damit die erkenntnisleitende Perspektive für das Verständnis des ganzen Evangeliums vor. Ihre besondere Schärfe erhält diese christologische Hermeneutik aus dem Kontrast, mit dem sie Jesus dem »sündigen Volk in der Wüste«¹⁰ gegenüberstellt. Der intertextuelle Bezug wurde bereits erwähnt. Aber die Formulierung Bovons geht insofern über das bisher Gesagte hinaus, als sie die zugrunde liegende Assonanz verschärft. Erst ein pointierter österlicher Blick macht aus dem Ungehorsam des Volkes eine Sünde nach christlichem Verständnis. Derart staurozentrischer Exegese genügt die Auskunft nicht mehr, dass der Jesus der lukanischen Versuchungsgeschichte seine Sohnschaft als wahren Glauben an den einen und einzigen Schöpfer und Retter Isra-

⁷ Bovon 1989, 200.

⁸ Bovon 1989, 200.

⁹ Bovon 1989, 201.

¹⁰ Bovon 1989, 203.

els bewährt, was die traditionell jüdische Auffassung widerspiegeln würde.

Wenn der Gehorsam, mit dem Jesus Macht und Weltherrschaft zurückweist, gerade *an* das Kreuz und nicht von ihm herunterführt, dann spricht aus ihm – jedenfalls für Bovon – das christologische Schibboleth der frühen Kirche. Seiner Auffassung zufolge markiert das lukianische Narrativ in der Gottessohnschaft der Jesus-Figur mehr als nur die Haltung eines gläubigen Juden, es macht aus ihr das Kennzeichen des göttlichen Messias. Die Ohnmachtsgeste und der Glaubensgehorsam Jesu gehen dabei eine neue und charakteristische Verbindung ein. In Bovons Worten: »Aber indem er auf [Wunder-] Zeichen wie auf königliche Macht verzichtet, ist er auch der Messias, der den Weg des Dienstes und der gehorsamen Sohnschaft verfolgt.«¹¹ Nach dieser Lesart erzählt das Lk-Evangelium Jesus als den Sohn Gottes, der sein Leben einer dienenden Haltung widmet, die nichts für sich selber beansprucht und bis zum Tod erlitten werden muss. In der paradigmatischen Hochschätzung dieser Ohnmacht will Bovon die christologische Umkodierung des jüdischen Messiasverständnisses erkennen. Sie bedeutet allerdings nicht, dass die Schriften Israels als Offenbarung Gottes von Lk zurückgewiesen würden. Ganz im Gegenteil bringt erst seine dezidiert christliche oder besser: kreuzeschristologische Hermeneutik das rechte Verständnis auch der biblischen Bezugstexte an den Tag. Der Satan mag z.B. Ps 91,11–12 kennen, aber der Gebrauch, den er von dieser Stelle macht, beweist, dass er nicht versteht, was er liest. Bovon zufolge fehlt ihm das »Feingefühl« für die metaphorische Redeweise der Schrift, so dass sein buchstäbliches Verständnis den zugrunde liegenden Glaubensbegriff im Sinn von Herrschaftsbeweisen missdeuten muss und auf diese Weise auch nicht verstehen kann oder will, was die Gottessohnschaft tatsächlich von einem Messias fordert.¹²

Das Mt-Evangelium hat, wie wir gesehen haben, den hermeneutischen Rahmen seiner Jesusgeschichte deutlich anders akzentuiert. Wenn es an Jesu Gehorsam die Treue zur Tora Gottes herausstellt, d.h. eine Glaubens-treue, die so grundsätzlich aufzufassen ist, dass sie sogar den Versuchungen Satans trotzt, geht es zwar auch hier um eine Auseinandersetzung über das rechte Verständnis der Schrift. Aber der kategoriale Horizont für die Bewährung des Glaubens Jesu bleibt nach der Deutung von Luz weit-

¹¹ Bovon 1989, 203.

¹² Vgl. Bovon 1989, 201.

gehend in überlieferte jüdische Sichtweisen eingeschrieben. Eine über sie hinausweisende christologische Fortschreibung kann er im matthäischen Evangelientext nicht wahrnehmen. Hier genügt der radikale Gehorsam gegen die göttliche Tora für die Kennzeichnung Jesu als Gottessohn. Auch das Kreuz ändert daran nichts. Es fügt kein das jüdische Glaubensverständnis *überschreitendes* Moment in die Verkündigung des Messias ein.

Das ist deshalb eine Einsicht von Rang, weil sie an Bovon die Frage stellt, ob die christliche Akzentuierung dem lukianischen Text nicht zu viel religionsunterscheidenden Eigenstand abverlangt. Zwar verweist Bovon für das Recht seiner Darstellung auf die soziologische Verortung der Versuchungsgeschichten in der antijüdischen Polemik der urchristlichen Gemeinde.¹³ Aber selbst wenn man diesen Sitz im Leben nicht bestreitet, gilt es, die judenchristliche Prägung der frühen Christenheit nicht aus dem Blick zu verlieren. Soll heißen: Ebenso wenig wie die Kontroverse um das Kreuz Christi muss die narrative Strategie der Entgegensetzung der Gottessohnschaft Jesu zu der des israelitischen Volks, welche die intertextuellen Verweise der Versuchungsgeschichten von Mt und Lk fraglos absichtsvoll einsetzen, auf eine Überbietung des Judentums durch das entstehende Christentum abzielen.

Es ist zwar nicht unwahrscheinlich, dass der matthäische Erzählzusammenhang, der v.a. die traditionell glaubenden Jüdinnen:Juden für das Christus-Bekenntnis gewinnen will, den innerjüdischen Horizont der Kontroversen deutlicher macht, als Lk das in seinem heidnischen Umfeld tut.¹⁴ Zudem mag dieser Kontextwechsel profilschärfere Abgrenzungen zum zeitgenössischen Judentum befördern. Dennoch bleibt auch das Lk-Evangelium jüdische Literatur. Auch hier streiten nicht Juden und Christen um die Messianität Jesu, sondern Juden, die sich zu Jesus als Messias bekennen, und solche, die das nicht tun. Deshalb bezeichnet das lukianische Narrativ vom Kreuzesmessias zumindest nicht ohne Weiteres ein Alleinstellungsmerkmal, das den christlichen vom jüdischen Glauben religionstrennend unterscheiden könnte. Der vierte Abschnitt wird sogar zeigen, dass und wie die Konzepte des leidenden Messias und der torafrommen Jüdinnen:Juden in der judenchristlichen Gemengelage der beiden ersten Jahrhunderte zusammen bestehen können. Zuvor soll aber kurz die fatale Wirkungsgeschichte skizziert werden, welche die christologi-

¹³ Vgl. Bovon 1989, 202.

¹⁴ Vgl. Bovon 1989, 199.

sche Fortschreibung der jüdischen Messiaskonzepte im Glauben einer Kirche entfaltet hat, die sich je länger, desto mehr als heidenchristliche Institution formiert hat.

3. Zu den christologischen Wurzeln von Antijudaismus und Antisemitismus

Divergente Auslegungen wie die von Luz und Bovon machen deutlich, wie klein der Schritt ist, der das, was als innerjüdische Auseinandersetzung begonnen hat, in ideologische Abgrenzung umschlagen lässt, bzw. wie leicht diese für antijüdische Agitation missbraucht werden kann. Fraglos bereiten die synoptischen Versuchungsgeschichten christlichen Polemiken den Weg, die bereits das johanneische Schrifttum zu einer Typologie ermächtigen, welche summarisch »die« Juden der lügnerischen Teufelskinderschaft zieht (vgl. Joh 8,44). Das Narrativ des Joh-Evangeliums bearbeitet mit dieser antijüdischen Profilbildung den Ausschluss von Judenchrist:innen aus der Synagoge und beschreitet damit eine weitere Etappe auf dem Weg des Auseinanderdriftens von jüdischem und christlichen Glauben. Aber drastisch polarisierende Texte finden sich auch in anderen Schriften des NT. Gekoppelt mit dem Vorwurf des Gottesmordes, der an Stellen wie 1Thess 2,15 oder die Selbstverfluchung des jüdischen Volkes aus Mt 27,25 anknüpft und der in patristischer Zeit wohl zuerst von der Osterhomilie des Meliton von Sardes explizit erhoben wurde,¹⁵ entfaltet solche Diffamierung eine erschreckend wirkmächtige Rezeptionsgeschichte, welche das Judentum letztendlich zu einer gescheiterten Vorform oder schlimmer noch: zu einer notorisch uneinsichtigen Degenerationsform des vermeintlich allein wahren christlichen Glaubens entstellen wird.

Besonders griff die Theologie der alten Kirche die Erwählung Israels als Gottes Eigentumsvolk an und erhob – im Übrigen aus heutiger Sicht durchaus unbiblisch – das Christentum zu dem »neuen« Volk Gottes, welches Israel beerben bzw. ersetzen sollte. So kennen und verwenden bereits der *Barnabasbrief* oder Tertullians Schrift *Gegen die Juden* das Motiv

¹⁵ Vgl. Meliton von Sardes: Vom Passa (ed. Blank 1963, hier: 94–100).

von der Enterbung Israels und wirken damit traditionsbildend.¹⁶ Ihre Theologie der Substitution wird die Unterordnung des Judentums unter bzw. seine Abwertung durch das Christentum bis in die Neuzeit ermächtigen.

Diese Untrennbarkeit der weltgeschichtlichen Karriere des Christentums von der Verbreitung des Antijudaismus und Antisemitismus haben jüngst Andreas Pangritz und Michael Meyer-Blank in eigenen Monographien umfassend aufgearbeitet. Historische Gesamtdarstellungen des Problemfeldes bieten neben dem Standardwerk von David Nirenberg, der im Antijudaismus die verfernte Seite der Herrschaft westlichen Denkens nachzeichnet, auch die *Kurze Geschichte des Antisemitismus* von Peter Schäfer.¹⁷

Der neuzeitliche Schwerpunkt bei Pangritz und Meyer-Blank liegt auf der evangelischen Kirchen- und Theologiegeschichte. Sie zeichnen die lebensgeschichtlich wachsende Judenfeindschaft bei Luther ebenso nach wie Schleiermachers historisierenden Blick, der das Judentum zu einer im Vergleich mit dem lebendigen Glauben des Christentums *abgestorbenen* Religion herabwürdigt.¹⁸ Auf Seiten der römisch-katholischen Theologie, die der antijüdische Affekt keineswegs weniger gravierend prägte, wäre für die Neuzeit u.a. auf das Pamphlet *Der Talmudjude* zu verweisen, das der Münsteraner Alttestamentler August Rohling 1871 veröffentlichte.¹⁹ Die Aufklärung, die ansonsten die Gleichheit aller Menschen verteidigte, macht ihr emanzipatorisches Potenzial für die Rehabilitierung des Judentums jedenfalls nicht geltend. Im Horizont der maßgeblichen Bedeutung, die dem kirchlichen Christus-Bekenntnis zugemessen wurde, verfolgten Theologen wie Harnack und Emanuel Hirsch, aber auch Philosophen wie Kant und Hegel eine religionsgeschichtliche Relativierung, die das Judentum auf die Stufe einer vergangenen Gesetzes- und Ritualreligion festlegt, welche der vermeintlich höherstehende Vernunftglaube des Christentums ein für alle Mal überwunden hätte.

Allerdings kennzeichnet die neuzeitliche Geschichte der antijüdischen Invektive auch, dass sie sich von religiösen Diskussionen emanzipiert,

¹⁶ Vgl. Barn. 14.4 und 14.5 (ed. Prostmeier 2018, hier: 119) sowie Tertullian: *adv. Iud.* 1.1–1.8 (ed. Hauses 2007, hier: 162–169).

¹⁷ Vgl. Nirenberg 2015; Schäfer 2020.

¹⁸ Vgl. Meyer-Blank 2024, 80–99.155–157; Pangritz 2023, 67–83.95–110.

¹⁹ Vgl. Rohling 1871.

und zwar ungefähr in demselben Maße, wie sie zu einem kulturell prägenden Faktor in Europa aufsteigt. Ihre charakteristisch *moderne* Form entfesselt den Judenhass dann als Antisemitismus auf der nachweislich haltlosen Grundlage biologistischer Rassenfantasien.²⁰ Der Berliner Antisemitismusstreit der Jahre 1879/80 bildet den markanten Einsatzpunkt für diese fatale Entwicklungslinie im deutschsprachigen Raum. Ausgelöst hat ihn ein Beitrag des Historikers Heinrich von Treitschke, der Jüdinnen:Juden ebenso pauschal wie öffentlichkeitswirksam als »Unglück« besonders für die deutsche Nation verunglimpft.²¹

Die Transformation des religiösen Antijudaismus zu einem rassistisch-nationalistischen Antisemitismus ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass christliche Theologie entscheidende Bausteine zur ideologischen Begründung der antisemitischen Gewaltgeschichte der Moderne beigetragen hat. Eine einseitig christologische Hermeneutik der Bibel beachtete bis in die jüngere Vergangenheit weder hinreichend die Zugehörigkeit der neutestamentlichen Schriften zum Feld jüdischer Literatur, noch konnte sie das, was Christen das »Alte Testament« nennen, in seiner auch für ihren Glauben maßgeblichen jüdischen Eigenart würdigen. Stattdessen prägt die Theologiegeschichte des Christentums über weite Strecken ein bedenkliches Überlegenheitsgefühl, das die Relevanz des ersten Teils der Bibel für das eigene Glaubensverständnis viel zu gering veranschlagt. Die schematische Zuordnung des Alten Testaments als vorbereitender »Verheißung« der christologischen »Erfüllung«, die dann oft in einem rein christlich vereinnahmten »Neuen Testament« verortet wurde, bildet hier das einschlägige Deutemuster.

Immerhin, wenngleich spät genug, hat die moderne Theologie die Problematik dieser hermeneutischen Schablone erkannt und auch hinterfragt. Insbesondere feministische Theologinnen kritisierten die mit dem Schema von Verheißung und Erfüllung einhergehende Diskreditierung des Judentums scharf. Für Rosemary Radford Ruether z.B. stellen die Lehrbildungen der Christologie ein imperialistisches Ideologem dar, dessen destruktive Mythologie vorbehaltlos aufgegeben werden müsse. Die systemisch zentrale Stelle, die das überkommene Konzept des »erfüllten

²⁰ Zur terminologischen Unterscheidung des religionsbezogenen Antijudaismus vom rassistischen Antisemitismus der Moderne vgl. Meyer-Blank 2024, 38–53; Pangritz 2023, 19–36.

²¹ Vgl. Meyer-Blank 2024, 164–172.

Messianismus« im christlichen Glauben beansprucht, erscheint ihr theologisch unrettbar. Die christologische Position müsse nicht allein umbesetzt, sie müsse offen gelassen werden in dem radikalen Sinn einer Bekehrung des christlichen Glaubens zu der auf absehbare Zeit uneingelösten Messias-Erwartung des Judentums.²² Für Radford Ruether stellt die überkommene Christologie eine antijüdische Irrlehre dar, welche den christlichen Glauben von seinen historischen wie theologischen Wurzeln abgetrennt hat. Man muss dieser Radikalkritik nicht unbedingt folgen. Dennoch bleibt ihr Argument bedenkenswert, weil es auf das ideologische Potential des Christus-Dogmas aufmerksam macht, dessen Gehalt oft genug als antijüdisches Strategem missbraucht wurde. Wie Walter Homolka jüngst noch einmal festgestellt hat, ist für Jüdinnen:Juden gerade der Christus des Dogmas in seiner Wirkungsgeschichte über die längste Zeit zum Symbol christlicher Unterdrückung geworden.²³

Aufs Ganze gesehen prägt die tendenziöse Abwertung des jüdischen Glaubens in der Moderne einen dezidiert christlichen, wenngleich kaum theologisch argumentierenden Antisemitismus aus. Er muss zu den wirkmächtigen Ermöglichungsbedingungen der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik gerechnet werden. Heute, da antisemitische Tendenzen nicht zuletzt in Deutschland wieder öffentlichen Zulauf gewinnen, gilt es diese Schuldgeschichte rückhaltlos aufzuarbeiten. Die christlichen Kirchen der Gegenwart erkennen die Verpflichtung dazu zwar konfessionsübergreifend an, ihre zufriedenstellende Einlösung ist aber noch weitgehend als Desiderat zu bezeichnen.

So macht der Blick auf jüngere kirchenamtliche Dokumente der evangelischen wie der römisch-katholischen Kirche deutlich, dass die Auseinandersetzung mit der verheerenden Rolle, die beide für die Entstehung von Antisemitismus und Schoah gespielt haben, bislang nicht in dem gebotenen Maße erfolgt ist. Ein umfassendes Schuldbekennnis der christlichen Kirchen fehlt. Für die evangelische Kirche kann Meyer-Blank immerhin auf die Erklärung der EKD-Synode in Berlin-Weißensee von 1950 hinweisen, die sich unter dem Titel *Schuld an Israel* erstmalig zur Verantwortung für die Verbrechen der Schoah bekennt. Jedoch darf an diesen Text zurecht die Frage gestellt werden, ob seine zentrale Formulierung, welche die von ihm angezeigte Mitschuld an den nationalsozialistischen

²² Vgl. Radford Ruether 1978, 222.237.

²³ Vgl. Homolka 2021, 9.

Verbrechen lediglich »durch Unterlassen und Schweigen« zum Ausdruck bringt, die durchaus aktive Mittäterschaft von Christ:innen an der Verfolgung und Auslöschung ihrer jüdischen Mitmenschen hinreichend benennt.²⁴ Auch der Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden* aus dem Jahr 1980 wird hier nicht deutlicher. Theologisch einschlägig ist, dass dieser Beschluss dem Glauben Israels bleibende Heilsrelevanz auch für das Christentum, ja sogar einen soteriologischen Vorrang ihm gegenüber zuspricht, da die Erwählung Israels das Christus-Bekenntnis erst ermöglicht habe. Von daher erteilt der Text jeder christlichen Judenmission eine erfreulich klare Absage.²⁵

Auf katholischer Seite hat die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils *Nostra aetate* (= NA), die 1965 veröffentlicht wurde, die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes anerkannt. Ihre berühmte Nr. 4 hebt die enge Verbindung zwischen Judentum und Christentum hervor, indem sie auf die Theologie des Paulus als verbindendes Element hinweist und die jüdische Abstammung Jesu und der Apostel ausdrücklich würdigt. Im Horizont dieser ursprünglichen und für den christlichen Glauben bis in die Gegenwart fortbestehenden Zusammengehörigkeit weist die Erklärung dann den Gottesmordvorwurf an das Judentum zurück, bevor sie den Antisemitismus als beklagenswerte Wirklichkeit verurteilt.²⁶ Anlässlich des 50-jährigen Jubiläums von NA hat die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum 2015 unter dem aus Röm 11,29 entnommenen Titel: *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt* (= VAS 203) die schon in der Konzilserklärung leitende Auffassung vom ungekündigten Bund Gottes mit Israel noch einmal unterstrichen. Die Substitutionstheologie wird ausdrücklich verworfen.²⁷ Stattdessen sei das Verhältnis von Judentum und Christentum – so die Nr. 20 der Erklärung – aus christlicher Sicht als innerfamiliärer Dialog zu kennzeichnen.²⁸ Nicht allein die jüdische Herkunft Jesu, sondern das zeitgenössische Judentum als solches bilden einen Jüdinnen:Juden und Christ:innen ge-

²⁴ Vgl. Meyer-Blank 2024, 22.

²⁵ Vgl. Meyer-Blank 2024, 24–27.

²⁶ Vgl. NA 4, jetzt in: HThK.Vat II 1, 355–362, hier: 359–361.

²⁷ Vgl. VAS 203, Nr. 17, 17–18.

²⁸ Vgl. VAS 203, Nr. 20, 20.

meinsamen »Mutterboden«, der sie zu religiösen Geschwisterkindern mache.²⁹

Mit dieser Einsicht lässt sich theologisch wuchern. Sie bricht insbesondere der Erkenntnis Bahn, dass die Christologie nicht nur eine strittige Bruchkante zwischen den später als Judentum und Christentum getrennt voneinander verfestigten Religionen besetzt. Vielmehr kann die theologische Reflexion auf das Christus-Bekenntnis nach dieser Sichtweise eine Plattform bieten, auf der die geschichtliche Verbundenheit der beiden Geschwisterreligionen und – was v.a. für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens essentiell sein dürfte – ihre religionsgeschichtliche wie theologische Kontinuität in dem Glauben an den einen Gott fassbar werden.

Die voranstehenden Ausführungen zu den Versuchungsgeschichten weisen in dieselbe Richtung, wenn sie aufzeigen, dass weder die antijudaistische Deutung der Christologie noch ihr antisemitischer Missbrauch theologisch notwendig sind. Der Streit um das Kreuz des Juden Jesus und die in seinem Horizont verhandelte Frage nach dessen Gottessohnschaft, die in den Evangelien zweifelsohne messianisch aufgeladen ist, erlaubt keine trennscharfe Abgrenzung eines im Resultat wahren Christusklaubens von dessen vermeintlich jüdischen Vorstufen. Wenn die Narrationen der Versuchung Jesu den hermeneutischen Horizont seiner Verkündigung als endzeitlichen Messias abstecken und seinen messianischen Anspruch nach traditionell israelitischem Verständnis vor dem Satan als Gottes amtlicher Prüfinstanz für alle Glaubensfragen verhandeln, stellen sie die Frage eher umgekehrt, d.h. sie rücken den grundsätzlich jüdischen Charakter auch und vielleicht gerade der Christologie in den Fokus.

Um sich dem Gehalt, der mit dieser ungewohnten Akzentuierung gemeint sein könnte, anzunähern, soll ein weiterer Punkt das bislang nicht ausführlich betrachtete Mk-Evangelium in den Blick nehmen – und zwar unter Bezugnahme auf die gleichermaßen prominente wie aktuelle Auslegung, die Daniel Boyarin unter dem Titel *Die jüdischen Evangelien* vorgelegt hat und in der er – wie der Untertitel der Abhandlung erläutert – »die Geschichte des jüdischen Christus« nachzeichnen will.

²⁹ Vgl. VAS 203, Nr. 14–15; 14–17.

4. Der jüdische Christus

Bereits die Zielformulierung, die Boyarin seinen Analysen voranstellt, enthält eine Zumutung, die sich bilateral an Jüdinnen:Juden wie an Christ:innen richtet. Während das Christentum exklusive Originalitätsansprüche im Blick auf zentrale Theologumena seines Glaubens wie Inkarnation und Trinität aufgeben müsse, könnten umgekehrt Jüdinnen:Juden nicht mehr übersehen, dass christologische Konzepte zu ihrer ureigenen Gedanken- und Frömmigkeitswelt gehörten. Deshalb dürften sich weder Jüdinnen:Juden noch Christ:innen damit zufriedengeben, nur die Zugehörigkeit des historischen Jesus zum jüdischen Volk wahrzunehmen. Boyarin möchte darüber hinaus,

»dass wir erkennen, dass auch Christus – der göttliche Messias – ein Jude ist. Die Christologie oder die frühen Vorstellungen über Christus sind ebenfalls eine jüdische Erörterung und überhaupt keine – wie erst viel später – antijüdische Abhandlung. Viele Israeliten der Zeit Jesu erwarten einen Messias, der göttlich wäre und auf die Erde in Gestalt eines Menschen käme. Daher waren die grundlegenden Gedanken, aus denen sowohl die Trinität als auch die Inkarnation erwuchs, in eben jener Welt vorhanden, in die Jesus hinein geboren und in der zuerst über ihn in den Evangelien des Markus und des Johannes geschrieben wurde.«³⁰

Theologiegeschichtlich vereinfachende Konzeptualisierungen, welche die jüdische Existenz Jesu von ihrer nachträglichen christlichen Dogmatisierung abheben wollen, verfehlen in Boyarins Sichtweise schlicht die Komplexität der historischen Realität. An die Stelle des Nachweises der Abfolge zweier klar voneinander geschiedenen Religionen setzt er deshalb die Suche nach Familienähnlichkeiten, welche die christologischen Ursprünge des Glaubens an Jesus als eine markante Strömung in das vielschichtige religiöse Selbstverständnis des Judentums einschreiben.³¹

Die jüdischen Evangelien verbinden insbesondere apokalyptische Traditionen – v.a. Dan 7 und Passagen aus der Henoch-Literatur und dem 4. Buch Esra – mit luziden Auslegungen ausgewählter Stellen des Mk-Evangeliums. So stellt etwa die Figur des himmlischen Menschensohns aus Dan 7,9–14 das Formular eines binäritischen Gottesverständnisses bereit, das die Vorstellung vom Mensch-gewordenen göttlichen Erlöser nicht allein für die jüdischen Zeitgenossen Jesu anwendbar machte, sondern

³⁰ Boyarin 2015, 29–30.

³¹ Vgl. Boyarin 2015, 40–41.

auch dessen eigenes messianisches Selbstverständnis inspirieren konnte. Das Pharisäer-Streitgespräch, das Mk 2,5–10 erzählt, zeigt Jesus entsprechend als den Bevollmächtigten Gottes, der inhaltlich die Züge des Menschensohns aus Dan 7 trägt.³² Dass die markinische Profilierung einen messianischen Anspruch erhebt, liest Boyarin dann u.a. aus der Vollmacht ab, mit der die Jesus-Figur sogar über das religiöse Sabbatgebot verfügt (vgl. Mk 2,28).³³ Der besondere Akzent seiner Deutung liegt dabei weniger auf der Eindeutigkeit, mit der er im Text des Mk-Evangeliums ein messianisches Selbstverständnis Jesu wiederfindet, als vielmehr darin, dass die markinische Christologie damit keineswegs aus dem religiösen Horizont »der weiten Gemeinschaft der Israeliten oder sogar Juden«³⁴ herausführt. Nach der Lesart Boyarins reiht sich Jesus in eine Tradition jüdischer Messias-Figurationen ein, die lange vor den Evangelien Gott einen Sohn an die Seite stellen, der als »Gesalbter« genuin christologische Funktionen übernimmt.³⁵

Ein traditionsgeschichtlich besonders sprechendes Vorbild für die christologischen Konzepte des NT erkennt Boyarin in der Apotheose der Henocho-Gestalt, von der die sogenannten *Bilderreden* erzählen. Das Henocho-Narrativ lasse »die Verschmelzung des zweiten Gottes, einer himmlischen Erlösergestalt, und eines irdischen, in den Himmel erhobenen Retters«³⁶ erkennen, der dann – wie gesagt – auf den Menschensohn aus Dan 7 bezogen werden konnte. Von hier aus ist es zur christologischen Konzeption des Mk-Evangeliums nur noch ein kleiner Schritt. Seine einzige Innovation – und Boyarin veranschlagt deren Tragweite keineswegs gering – wäre die Identifikation der endzeitlichen Messias-Figur mit Jesus gewesen, also die Evangelien-übergreifend geteilte Ansage, dass die eschatologische Heilszeit in seiner Person gegenwärtig und das Reich Gottes bereits am Anbrechen ist. Die theologische Qualifikation des Christus-Glaubens als einer rein christlichen, d.h. hier: un- bzw. trans-jüdischen Erfindung weist Boyarin vor diesem Hintergrund entschieden zurück.

Dass die Messianität Jesu nicht allein jüdische, sondern darüber hinaus sogar ausgesprochen konservative Züge trägt, erhellt die Auseinan-

³² Vgl. Boyarin 2015, 65–67.

³³ Vgl. Boyarin 2015, 76–80.

³⁴ Boyarin 2015, 79.

³⁵ Vgl. Boyarin 2015, 86–88.

³⁶ Boyarin 2015, 96.

dersetzung um Reinheit und Unreinheit, von der Mk 7,1–23 erzählt. Auch hier lehnt Boyarin eine Auslegung ab, die diesen Text als Abrogation des jüdischen Kultes und im Sinn einer eigenständig christlichen Glaubensgeschichte verstehen will. Seiner differenziert dem Wortlaut des Textes nachspürenden Lektüre folgend, die an dieser Stelle nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden kann, weist der markinische Jesus keineswegs die Reinheitsgebote zurück. Er widerspricht vielmehr deren modernisierender und die biblische Norm relativierender Applikation. Damit rückt Boyarin einmal mehr Jesu Treue zur Tora in den Fokus der Auseinandersetzung. Der bloß mündlichen Tradition, auf die sich die Neuerungen der pharisäischen Auslegung beruft, stelle Jesus die unverbrüchliche Fortgeltung des göttlichen Schriftwortes entgegen. Sie dulde eine modifizierende Anpassung umso weniger, als es – wie bei der Korban-Regelung (vgl. Mk 7,11–13), welche die Versorgung der Eltern durch ihre erwachsenen Kinder tangiert – um praktisch hoch relevante Fragen des sittlichen Lebens geht.³⁷ Keine theologische Kasuistik darf hier die Forderungen des Anstands und der Menschlichkeit aushebeln, die der Wille Gottes nach dem Wortlaut der Schrift in unmissverständlicher Deutlichkeit erhebt. Stattdessen gilt: wer zur Opfergabe erklärt, was er seinen Eltern an Unterstützung schuldet, vergeht sich gegen Gott.

Die messianische Autorität, die der markinische Jesus offensiv zur Schau stellt, verträgt sich also sehr gut mit dem theologischen Konservatismus eines toratreuen Juden. Man könnte nach Boyarin sogar sagen, dass das Mk-Evangelium ein rigoristisches Jesusbild entwirft. Und Mk steht mit seinem traditionalistischen Porträt keineswegs allein: Wie die Analysen zu den Versuchungsgeschichten ergeben haben, streicht auch Mt Jesu Gehorsam gegenüber der Tora als das charakteristische Merkmal seiner Gottessohnschaft heraus. Während Luz darin aber v.a. eine Distanznahme zur Christologie der späteren Kirche erblickt, liest Boyarin das markinische Narrativ als eine Stellungnahme, die ihren christologischen Akzent provokativ über den rechten Vollzug eines genuin jüdischen Existenzentwurfs zur Geltung bringen will: Der Jesus des Mk-Evangeliums ist ausdrücklich *als* Jude und in seinem Engagement für den jüdischen Glauben der Christus. Erst dieser toratreuer Konservatismus

³⁷ Vgl. Boyarin 2015, 117.

konkretisiert, was es heißt, Sohn Gottes bzw. der göttliche Messias zu sein.

So überzeugend Boyarin Ausführungen bis hierher sind, das Kreuz Jesu und die von ihm provozierte christologische Pointe des leidenden Messias bleiben für jüdisches Denken und Glauben eine Herausforderung. Gleichwohl will Boyarin auch an diesem Punkt keine religionstrennende Fremdartigkeit gelten lassen. Für die Bekanntheit der Idee vom messianischen Leiden führt er zunächst ein formales Argument an: Ihm zufolge soll bereits die traditionelle Erzählweise der Evangelien die jüdische Prägung ihrer Darstellung ausweisen. D.h. Boyarin liest die Jünger-Unterweisung über das rechte Messiasverständnis aus Mk 9,11–13 pointiert als einen Midrasch zu Dan 7. Das Auslegungs-Problem der markinischen Lehrszene wäre dann durch die Frage gestellt, inwiefern die Wiederkehr Elijas am Ende der Tage, welche nach den hebräischen Texten kein Leidensgeschick kennt, als eschatologische Heilstat eines Menschensohns, der schon gekommen ist, verstanden werden kann. Wie Boyarin in der Folge zeigt, lässt die Antwort der markinischen Jesus-Figur die pharisäische Identifikation Elijas mit dem messianischen Erlöser nicht gelten. Die Schriftgelehrten interpretierten die biblischen Aussagen hier schlicht falsch, und könnten deshalb auch nicht verstehen, warum Elija bereits gekommen sein soll. Erst Jesus löst den intertextuellen Widerspruch auf, indem er Elijas Wiederkunft auf das Auftreten Johannes des Täufers bezieht, der seinerseits nun aber auf einen leidenden Messias vorausweist, dessen Position im Narrativ des Evangeliums dann kein anderer als Jesus selbst für sich in Anspruch nehmen wird. Durch die umfassendere Erklärungskraft der Auslegung Jesu wird der Streit um die richtige Interpretation der Schrift entschieden. Boyarin kommentiert das mit den Worten: »Jesus wird hier [...] als einer gezeigt, der die Schriftgelehrten und Pharisäer auf ihrem eigenen Feld, dem Midrasch, schlägt.«³⁸

Den inhaltlichen Beleg für die Verknüpfung von Messianität und Leid als einer traditionell jüdischen Vorstellung erkennt Boyarin dann in der Gottesknechts-Figur des Jes-Buches, v.a. Jes 53, dessen Interpretationsgeschichte neben dem heute vorherrschenden kollektiven Verständnis auch eine individuelle messianologische Deutung kennt.³⁹ Allerdings muss er

³⁸ Boyarin 2015, 138.

³⁹ Vgl. Boyarin 2015, 139–140.

hier eingestehen, dass der früheste Textbeleg, an dem das Konzept des Leidens-Messias greifbar wird, eben die Stelle aus Mk 9 ist.⁴⁰

Das braucht zwar einer vorausliegenden mündlichen Tradition im Judentum nicht zu widersprechen. Die Diskussion, die über Boyarins Thesen entbrannt ist, hat aber die Frage aufgeworfen, ob nicht genau umgekehrt zu argumentieren sei, d.h. ob die theologische Auseinandersetzung um Leid, Tod und Auferstehung des Messias nicht durch die judenchristliche Verkündigung der Evangelien ausgelöst sein könnte, so dass erst die hohe Christologie der Evangelien die Verbindung zwischen den Figuren des messianischen Menschensohns und des leidenden Gottesknechts hergestellt hätte. In diese Richtung argumentiert jedenfalls Johannes Evangelist Hafner in seinem Geleitwort zur deutschen Übersetzung von *Die jüdischen Evangelien*.⁴¹ Aufgrund der fehlenden Textzeugen besitzt Hafners Einspruch durchaus Gewicht. Seine Kritik widerlegt jedoch keineswegs Boyarins Argumentation, die eine gleichsam fluide, die Grenze zwischen traditionell-jüdischen und judenchristlichen Einflüssen aufweichende Entstehungsgeschichte der Christus-Verkündigung nachzeichnen will. Seine Kernthese, der zufolge es nicht eine

»wesenhaft christliche (vom Kreuz gezeichnete) Auffassung des Messias im Gegenüber zu einer jüdischen (triumphalistischen) [gibt], sondern nur *eine* vielschichtige und umstrittene messianische Idee, die von Markus [= dem Mk-Evangelium] und Jesus mit der ganzen Gemeinschaft der Juden geteilt wurde«⁴²,

ließe sich ohne Substanzverlust dahingehend erweitern, dass die möglicherweise judenchristliche Innovation des Kreuzes-Messias auch dort mit und aus den messianischen Traditionen der jüdischen Glaubenswelt lebt, wo sie neue Elemente aus dem historischen Leben Jesu in diese einträgt. In ihnen sofort einen die Religionen trennenden Glaubens-Unterschied erkennen zu wollen, wäre dann ähnlich konstruiert, wie wenn man der Christologie der späteren Kirche jede theologische Originalität absprechen wollte.

Boyarin selbst lehnt solche Kurzschlüssigkeit ab. Bereits vor *Die jüdischen Evangelien* hat er in einer eigenen Abhandlung die theologischen Abgrenzungsbewegungen zwischen den sich formierenden religiösen In-

⁴⁰ Vgl. Boyarin 2015, 135, Fußnote 10.

⁴¹ Vgl. Hafner: Geleitwort, in: Boyarin 2015, 15.

⁴² Boyarin 2015, 145 (kursiv von Boyarin).

stitutionalisierungsformen von Judentum und Christentum ausführlich dargestellt.⁴³ Und im Blick auf seine Mk-Lektüren hält er daran fest, dass ihre messianische Charakteristik nicht als absolutes Novum aus der existenziellen Auferstehungserfahrung der ersten Jünger hervorgeht, die Boyarin übrigens nirgendwo in Abrede stellt, sondern dass sich auch die nachösterliche Deutung Jesu als des auferstandenen Christus eines geprägten Reservoirs an Vorstellungen bedienen konnte, welche die jüdische Glaubensgeschichte bereits vorgebildet hatte.⁴⁴ Die kreative und spezifisch christliche Fortschreibung der überlieferten Konzepte kann dann ohne Weiteres zugestanden werden. Andererseits tut es dem Selbstverständnis des Christentums keinen Abbruch, wenn es die bleibende Bedeutung des traditionell jüdischen Arsenal von Vorstellungen anerkennt, aus dem seine theologischen Innovationen schöpfen. Die Zukunftsperspektive, die sich aus dem Gesagten für die Christologie ergibt, muss also nicht wie bei Radford Ruether in die Totalrevision der Selbstaufgabe ihres Projekts münden. Noch weniger hängt sie von der Marginalisierung des fraglos jüdischen bzw. judenchristlichen Entdeckungszusammenhangs der Messianität Jesu ab.

Die wirklich weiterführende Fragestellung richtet sich darauf, wie die komplexe jüdisch-christliche Gemengelage in der Genealogie der messianischen Deutung des Lebens Jesu auch systematisch-theologisch zur Geltung gebracht werden kann. Die Antwort darauf erscheint umso wichtiger, als nur ein Glaube, der das jüdische Gepräge seines christologischen Zentrums kennen lernt, nicht dazu verdammt ist, notorisch den antijudaistischen und antisemitischen Missbrauch des Christus-Dogmas aus der Vergangenheit wiederholen zu müssen.⁴⁵

⁴³ Vgl. Boyarin 2009.

⁴⁴ Vgl. Boyarin 2015, 147.

⁴⁵ Zu dem zentralen Zusammenhang von Christologie und antisemitismuskritischer Bildung vgl. auch Frevel/Dausner 2024, insbesondere 187–201.

5. Christologische Perspektiven

5.1. Zum Verhältnis von kollektiver und individueller Sohnschaft

Tatsächlich hat die Theologie der Gegenwart das Desiderat, den Christologie-Traktat aus einem die Glaubensgeschichte Israels positiv anerkennden Verständnis zu entwickeln, breit aufgegriffen.⁴⁶ Die daraus resultierenden konzeptuellen Umstellungen verändern die Architektur der systematisch-theologischen Christus-Reflexion signifikant. An dieser Stelle können nur einige Schlaglichter gesetzt werden: Die Gottessohnschaft des jüdischen Eigentumsvolks wurde z.B. als ein Formativ auch für jene besondere Denkmöglichkeit der Nähe Gottes aufgefasst, die zu dem Glauben an den in der Einzelperson des Jesus aus Nazaret Mensch gewordenen Gottessohn befähigt. Hans Urs von Balthasar hat in diesem Sinn von Israel als »formaler Christologie« gesprochen.⁴⁷

Ähnlich, aber mit dem Akzent auf die weitgehende Ablehnung eines expliziten Christus-Bekenntnisses im Judentum erhebt Friedrich-Wilhelm Marquardt in seiner zweibändigen Studie *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden* die noch uneingelöste Messiaserwartung Israels zum hermeneutischen Maßstab der christologischen Theoriebildung.⁴⁸ Jesus repräsentiert hier als individueller Gottessohn exemplarisch die kollektive Sohnschaft Israels. Während diese jedoch Gottes erlösende Nähe primär als Wohnen in der Mitte seines Volkes zum Gegenstand hat, symbolisiert der *eine* Sohn für Marquardt die göttliche Zuwendung für die nicht in den jüdischen Grenzen siedelnden Heidenvölker. Dass Israel seine besondere Repräsentanz nicht wahrnehmen, d.h. in Jesus nicht den erwarteten Messias erkennen kann, formt das Christus-Bekenntnis dann in eine eschatologische Hoffnungsaussage um, die Christ:innen den Jüdinnen:Juden schulden, insofern sie dem in der Geschichte namenlos leidenden Gottesknechtvolk über den Bezug auf das Leiden des einen Gekreuzigten ein konkretes Antlitz verleihen. Die christologische Ausdrücklichkeit relativiert also nach dieser Auffassung nicht die theologische Bedeutung der Erwählung Israels, sie hebt sie hervor, insofern sie deutlich macht, dass

⁴⁶ Vgl. z.B. das umfangreiche exegetische Projekt von John P. Meier *A marginal Jew* (vgl. Meier 1991–2016).

⁴⁷ Vgl. Balthasar 1958, 83.

⁴⁸ Vgl. Marquardt 2013, Bd. 2, 390.

das Leidensgeschick des Eigentumsvolkes die göttliche Solidarität mit allen Leid und Tod unterworfenen Geschöpfen widerspiegelt.⁴⁹

Wie Radford Ruether vor ihm stellt Marquardt damit die Offenheit der messianischen Idee heraus, um zusammen mit den überkommenen christologischen Erfüllungskonzepten auch jede Überbietung des Judentums durch das Christentum zurückzuweisen. Theologisch ist vielmehr genau umgekehrt zu argumentieren: Das christologische Paradigma erhält seine Inhalte aus der kollektiven Gottessohnschaft Israels, und zwar – was hier nicht eigens entfaltet werden kann – bis in die trinitarische Reflexion der Gemeinschaft von Gott und Mensch hinein, in der Marquardt »den Nachvollzug der biblischen Erwählungsverkündigung in den Denkbildern des Heidentums«⁵⁰ erkennen will.

Ob diese Volk-Gottes-Christologie das christliche Spezifikum insbesondere der ontologischen Dogmatisierungen der alten Kirche hinreichend würdigt, ist auf christlicher Seite kontrovers diskutiert worden. Helmut Hoping hat in seiner *Einführung in die Christologie* einige dieser kritischen Stimmen referiert.⁵¹ Im Unterschied zu Marquardt sucht Hoping einen zweifachen Ansatzpunkt für die moderne Christologie in

»der Nähe Gottes bei seinem Volk *und* der Selbstoffenbarung Gottes in dem Juden Jesus von Nazaret, die im Horizont der messianischen Hoffnungen Israels zu verstehen ist«⁵².

Auch er will also »eine Israel und seine bleibende Erwählung bejahende Christologie«⁵³ entwickeln, die Jesus im Rahmen der kollektiven Sohnschaft Israels als torafrommen Juden zeichnet.⁵⁴ Die zusätzliche, vom österlichen Heilsereignis der Auferstehung geprägte Perspektive scheint Hoping notwendig, weil nur sie eine explizit christologische Deutung ermöglicht, welche die Heilsbedeutung des Juden Jesus über die ethnischen Grenzen des jüdischen Erwählungsglaubens hinaus erweitern kann. Ihm gegenüber *universalisiere* Jesu Existenz die Möglichkeit zur Gottesbegegnung. Die Logik dieser Argumentation verfolgt offensichtlich weniger historisch-philologische als systematisch-ekkesiologische Rechtfertigungs-

⁴⁹ Vgl. Marquardt 2013, 134–135; 217.

⁵⁰ Marquardt 2013, Bd. 2, 432.

⁵¹ Vgl. Hoping 2010, 35–36.

⁵² Hoping 2010, 36 (kursiv von Bründl).

⁵³ Hoping 2010, 16.

⁵⁴ Vgl. Hoping 2010, 54.

gründe, die sich auf ihre Weise um die aus christlicher Sicht notwendige Verhältnisbestimmung zwischen Israel und Kirche bemühen.

Dass gerade die Christologie jüdischen Ursprungs sein könnte, muss auch Hoping nicht leugnen. Seine *Einführung in die Christologie* bestimmt das Verhältnis der individuellen Sohnschaft Jesu Christi zur kollektiven des Volkes über die soteriologische Repräsentationsfunktion, die ganz Israel für die Welt wahrnimmt. »Jesus«, schreibt er hier, »ist der ›Immanuel‹, der ›Gott mit uns‹, weil sich in ihm Gottes letztgültige Nähe bei seinem Volk, die zugleich allen Völkern gilt, ereignet.«⁵⁵ Soll heißen: In der gemeinschaftlichen Verkörperung der Nähe Gottes wird eine das göttliche Wesen auszeichnende Menschenfreundlichkeit erfahrbar, die das bleibend jüdische Erbe des christlichen Glaubens zur Geltung bringt. Erst das Bekenntnis, mit dem die frühen Christengemeinden Jesus als Sohn Gottes in dem christologischen geprägten Sinn des leidenden Kreuzes-Messias und als Selbstmitteilung der Fülle Gottes auszeichnen, geht nach Hoping über den Verständnisrahmen der Schriften Israels wie des zeitgenössischen Judentums Jesu hinaus.⁵⁶ Damit bleibt seine Deutung klar diesseits des Vorschlags von Boyarin, wenn der für die christologische Konzeptualisierung Jesu in den Schriften des NT den maßgeblichen Einfluss jüdisch belegter Vorstellungen geltend macht.

Die Markierung einer exklusiv christgläubigen Innovation soll jedoch auch nach Hopings Meinung nichts an der theologischen Relevanz der jüdischen Herkunft Jesu ändern. Gerade ihre geschichtliche Konkretheit ist – wie er unter Bezugnahme auf Karl Barth festhält – als notwendiger Wirklichkeitsausweis des göttlichen Offenbarungshandelns zu würdigen. Damit wird ein zentraler Punkt angesprochen. Denn nach christlicher Auffassung kann Glaube sich nicht mit einer allgemeinen Weisheitslehre begnügen. Er braucht, um glaubwürdig zu sein, den direkten Bezug auf die geschichtliche Realität, die dann umgekehrt situationsspezifische Eigenarten in sein Selbstverständnis eingraviert. Die partikulare Signatur der historischen Markierungen – darauf werden die nachstehenden Erörterungen noch zurückkommen – relativiert also keineswegs den zeit- und kulturübergreifenden Bedeutungsanspruch des Glaubens. Er kann ganz im Gegenteil allein *an* ihnen abgelesen werden. Nur deshalb bietet – wie die Argumente Marquardts und Hopings auf je unterschiedliche Weise

⁵⁵ Hoping 2010, 84 (kursiv von Bründl).

⁵⁶ Vgl. Hoping 2010, 51.87.

gezeigt haben – das charakteristisch jüdische Gepräge der besonderen Gottessohnschaft Jesu den Erkenntnisgrund auch für die bleibende soteriologische Stellvertretungsfunktion des Judentums. Hoping erblickt ihren Gehalt mit Franz Mußner in einer zeitenübergreifenden Zeugenschaft für Gott,⁵⁷ welche die Erlösung der Welt aus Leid und Tod je und je der unvorhersehbar erneuernden Kraft des göttlichen Heilswillens übereignet. Gerade die Unabgegoltenheit der jüdischen Messias-Hoffnung hält für den christlichen Glauben eine identitätsstiftende Erinnerung bereit, indem sie seine Christologie vor Auffassungen bewahrt, die den endzeitlichen Vollendungszustand vorschnell eingelöst sehen wollen.

Darüber hinaus erschließt die Achtsamkeit auf die spezifisch jüdischen Kontexte, in denen sich die komplexe Lehre vom Gottessohn ausgebildet haben, prinzipielle Einsichten für viele weitere zentrale Theologumenata des christlichen Glaubens: Insbesondere der Trinitätsgedanke verlangt für Hoping nach einer »interpretatio iudaica«, weil sie den christlichen Monotheismus an die Einzigkeitsforderung des Gottes Israels bindet und damit v.a. die communionale Variante des christlichen Gottesbegriffs vor dem Umschlag in eine tritheistische Kollektivvorstellung bewahrt.⁵⁸ Im weiteren Blick auf den Auferstehungsglauben verbürgt der Fokus auf die jüdischen Verständnishorizonte der christlichen Theologie den wichtigen Aspekt, dass das vergängliche Leben in seiner ganzheitlichen Leiblichkeit von Gott gerettet wird.⁵⁹ Schließlich rückt Hoping auch die christologische Dogmenbildung unter die Maßgabe einer jüdischen Perspektive. In seiner 2019 veröffentlichte Christologie *Jesus aus Galiläa – Messias und Gottes Sohn* weist er darauf hin, dass ein angemessenes Verständnis der Zweinaturenlehre nur möglich sei, wenn die christliche Reflexion auf das Geheimnis des Gott-Menschen die echte Menschlichkeit des Gottessohnes nicht allein über deren Ungetrenntheit von der göttlichen Natur wahrnehme, sondern auch das »unvermischt« des Horos von Chalzedon ohne Einschränkung zur Geltung bringe.

Dieser »jüdische Stachel in der Christologie« darf nach Hoping, der hier Josef Wohlmuth zitiert, nicht aufgegeben werden, weil die inkarnatorische Behauptung der Immanenz von Gottes transzendenter Freiheit

⁵⁷ Vgl. Hoping 2010, 148–149.

⁵⁸ Vgl. Hoping 2010, 155; die oben zitierte Formulierung entstammt aus Pannenberg 1999, 273.

⁵⁹ Vgl. Hoping 2010, 159–160.

und Unverfügbarkeit die Konkretheit des jüdischen Menschenlebens Jesu nicht allein als historische Referenz, sondern v.a. als relationales Gegenüber benötigt.⁶⁰ Ohne sie stünde das christologische Projekt unter der Gefahr, den unverzichtbaren Gottesbezug des Christusbekenntnisses auf einen anthropologischen Gemeinplatz zu reduzieren. Und das ist keine so abwegige Überlegung. In der Neuzeit hat diesen Weg u.a. Ludwig Feuerbach mit einer Philosophie beschritten, welche die Wahrheit des Glaubens auf die Projektion ausschließlich menschlicher Wesensaussagen festlegt.

Der voranstehende Überblick sollte zeigen, dass sogar eine eher konservative römisch-katholische Position wie die Hopings keine Überbietung des jüdischen Glaubens anstrebt, wenn sie das christologische Spezifikum des Glaubens klar zum Ausdruck bringt. Obgleich er gegen Marquardt auf der universalen Heilsbedeutung Jesu beharrt und den Christus deshalb mit Röm 11,26 auch als den Retter Israels, der vom Zion herkommt, identifiziert, bleibt die Erfüllung dieser Heilsverheißung bei ihm dem endzeitlichen Handeln Gottes vorbehalten.⁶¹ Eine alternative Interpretation dieser Römerbrief-Stelle, die im Retter aus Zion JHWH, den Gott Israels, erkennt und für Jüdinnen:Juden die Glaubenstreue zu ihrem Gott und nicht das Christus-Bekenntnis geboten sein lässt, hat Heinz-Günther Schöttler vorgelegt.⁶² Es ist also durchaus nicht ausgemacht, dass die eschatologische Heilsvollendung theologisch nur einen und zwar exklusiv christologischen Heilsweg kennen kann, wie Hoping das annimmt.⁶³ Eine Entscheidung in dieser Streitfrage ist vielleicht aber weder so relevant, wie gerne behauptet wird, noch überhaupt verantwortlich auf menschliche Weise zu treffen. Theologisch bietet sich Zurückhaltung hier umso mehr an, weil sie allein und sachlich zurecht die Vollendung der Erlösung dem Geheimnis des göttlichen Weltgerichts anheimstellt. Hoping selbst weist ausdrücklich auf die Unerkennbarkeit des göttlichen Heilsratschlus-

⁶⁰ Vgl. Hoping 2019, 345–346.

⁶¹ Auch die Untrennbarkeit von Israel und Kirche, die sich aus Hopings Festhalten an dem einen Bund ergibt, stellt zunächst eine theologische Verheißung dar, die Hoping über ein entsprechend »eschatologisches Zugehörigkeitsmodell« fasst (vgl. Hoping 2005, 177–178).

⁶² Vgl. Schöttler 2013, besonders 145–149.

⁶³ Vgl. Hoping 2019, 356–357.

ses hin und trifft jedenfalls mit diesem Eingeständnis die Aussageabsicht von Röm 11.⁶⁴

Wichtig sind die Konsequenzen, die aus der Bescheidung aller Theologie vor dem göttlichen Erlösungsgeheimnis folgen: Christliche Heilsgewissheit darf nicht so gefasst werden, dass sie an der bleibenden Erwählung Israels rütteln oder diese auch nur relativieren wollte. Deshalb kann die Berufung auf das Christus-Bekenntnis auch keine Judenmission der Kirche legitimieren.⁶⁵ Beiden entgegen steht die Freiheit Gottes, die universal Heil gerade dort schafft, wo die Weisen seiner Durchsetzung menschlicher Voraussicht verschlossen bleiben. Nur ein *solches* Gottvertrauen bestätigt den soteriologisch vorrangigen Maßstab, den die jüdische Zeugenschaft für die Offenheit der menschlichen Heilsgeschichte vor Gott auch in eine christologische Hermeneutik einträgt. Ihre Vorläufigkeit steht der definitiven Zusage des »erlöst in Christus« nicht entgegen, sondern perspektiviert ganz im Gegenteil die universale Tragweite des Bekenntnisses im Blick auf die gleichermaßen weltumspannende wie unabsehbare Zukunft des göttlichen Heilshandelns.

Eben diese eschatologische Hoffnung kann Michael Meyer-Blank im Anschluss an Leo Baeck dann aber genauso legitim als Hoffnung auf die geschichtliche Gestaltungskraft der Tora zum Ausdruck bringen. Die jüdische Option für die Tora traue dem menschlichen Handeln im Gehorsam gegen Gott vielleicht sogar mehr zu als die bisweilen überzogene Sünden-zentriertheit des christlichen Erlösungsverständnisses.⁶⁶ Dass Christgläubige aus diesem Vertrauen lernen können, zeigt für Meyer-Blank, wie der jüdische Optimismus auch die christliche Theologie menschenwürdig macht, und zwar ohne den Beitrag des Schöpfergottes oder Christi als Heiland der Welt zu schmälern.

Dem ist vorbehaltlos zuzustimmen: Gläubiges Gottvertrauen kennt keine Konkurrenz. Dass der jüdische Glaube für den christlichen eine prägende Bedeutung hat, relativiert die Geltung des Letzteren nicht. Die jüdischen Einflüsse stellen vielmehr eine Bereicherung dar, aus der theologische Auslegungen hüben wie drüben zu ihrem jeweiligen Besten schöpfen können. Unter Maßgabe dieser Einsicht soll der folgende Abschnitt Meyer-Blanks jüngsten Vorschlag für ein Christusverständnis vor-

⁶⁴ Vgl. Hoping 2019, 355.

⁶⁵ Vgl. Hoping 2019, 355–358.

⁶⁶ Vgl. Meyer-Blank 2024, 279.

stellen, das sich des Schatzes seiner bleibend jüdischen Charakteristik bewusst geworden ist.

5.2. Die Drei-Ämterlehre als Entdeckungszusammenhang neutestamentlicher Christologie

Unter dem Titel des »munus triplex Christi« entfaltet v.a. die altprotestantische Orthodoxie die soteriologische Wirksamkeit Jesu über die drei Funktionen des Propheten, der die Wahrheit, d.h. den Willen Gottes lehrt, des Priesters, der den sündigen Menschen mit Gott versöhnt, und des Königs, der die Welt regiert, indem er sie zur Vollendung führt und die bösen Mächte und Gewalten überwindet. Die Einteilung des Heilswirkens Christi nach diesen drei Ämtern ist allerdings älter als die Ämterlehre bei Luther und seinen Nachfolgen. Schon das neutestamentliche Schrifttum nutzt den dreifachen Bezug auf den Propheten (vgl. Joh 6,14), den Hohepriester (vgl. Hebr 4,14–5,10) und König (vgl. Offb 19,16) zur Charakteristik des Christus. Auch die Themen der teuflischen Versuchungen bei Mt und Lk, von denen die vorliegende Analyse ihren Ausgang genommen hat, lassen sich den drei Bereichen so problemlos zuordnen, dass Bovon immerhin die Frage stellt, ob nicht in der Reihenfolge, welche das Lk-Evangelium vorgibt, auf eine prophetische und königliche die priesterliche Prüfung der Vollmacht Jesu durch den Satan folgt.⁶⁷

Aber nicht diesen motivgeschichtlichen Zusammenhang hat Meyer-Blank im Blick, wenn er die Drei-Ämterlehre als jüdische Ausdrucksform des Glaubens an Jesus heranzieht. Sein Argument trägt einen genealogisch-religionsgeschichtlichen Zuschnitt: Weil der Christus des Glaubens in den neutestamentlichen Schriften nicht von der historischen Existenz Jesu getrennt werden kann, soll heißen: weil ihre Narrative den Juden Jesus als geglaubten Christus erzählen, ist es nach Meyer-Blank notwendig, die Erlösungswirksamkeit, welche die christliche Drei-Ämterlehre systematisch zur Geltung bringt, aus explizit jüdischen Realien mit Gehalt zu füllen. Zwar vermag auch eine derart faktionale Fassung der Ämtertheologie die Christologie der Evangelien nicht zu begründen, aber ebenso wenig löst ihre zeitgenössische Kontextualisierung der Jesusgestalt den christologischen Wahrheitsanspruch auf. Vielmehr erhält der

⁶⁷ Vgl. Bovon 1989, 201.

Mensch Jesus, in dem für Christgläubige Gott selber begegnet, erst durch die Einbettung in die jüdische Kultur seiner Zeit eine bis heute wahrnehmbare Kontur.⁶⁸ Diese unabdingbare Konkretheit, auf die der Wirklichkeitsanspruch göttlicher Offenbarung nicht verzichten kann, weshalb sie theologisch nicht ignoriert werden darf, hat der vorausgehende Abschnitt bereits in den Fokus genommen. Was genau steht hier im Blick?

Dass Jesus als Jude der Christus ist, machen die Evangelien nach Meyer-Blank erstens über seine Kennzeichnung als Endzeitprediger und Weisheitslehrer deutlich. In der *prophetischen* Verkündigung Jesu bricht nicht nur auf provokante Weise die eschatologische Gottesherrschaft an, sondern Jesus legt auch die Tora mit einem Vollmachtsanspruch aus, der ihn mit den jüdischen Lehrautoritäten in Konflikt bringt (vgl. Mt 4,17; 5,17.21–48). Dass damit keiner Verabschiedung des jüdischen Glaubens das Wort geredet wird, sondern die Torafrömmigkeit des Juden Jesus ihre streitbare Deutungshoheit behauptet, haben Boyarins Ausführungen deutlich gemacht. In analoger Weise urteilt Meyer-Blank:

»Der Prediger Jesus positioniert sich [...] nicht außerhalb des Judentums. Ganz im Gegenteil tritt er mit der Behauptung auf, selbst für die endzeitliche Erfüllung der Tora zu stehen.«⁶⁹

Das *priesterliche* Amt des Christus spiegeln die Wundertaten und Gleichnisse Jesu wider. Sie zeigen, was geschieht, wenn Gott in der Welt ankommt, anders gesagt, dass seine alles richtende Herrschaft Heil stiftet: Insbesondere die Armen und Marginalisierten erfahren durch Jesus Anerkennung und Rettung. Einen besonderen Akzent erkennt Meyer-Blank in Jesu Gabe, Schuldzusammenhänge aufzubrechen, so dass sich zwischen den Menschen wie zwischen Gott und Mensch auf je neue Weise Versöhnung ereignen kann. Diese Eigenart seines historischen Wirkens prägt dann auch die christologische Charakteristik des für unsere Sünden gekreuzigten und auferstandenen Erlösers.⁷⁰

Sie ist ebenso eng mit dem *königlichen* Amt Christi verknüpft, das den Aspekt auf die Überwindung von Unheil, auf den Sieg über das Böse setzt, in dem sich Gottes Herrschaft gewissermaßen im globalen Erfahrungsraum des ganzen Erdkreises realisiert. Dabei findet die literarische

⁶⁸ Vgl. Meyer-Blank 2024, 311–312.

⁶⁹ Meyer-Blank 2024, 314.

⁷⁰ Vgl. Meyer-Blank 2024, 314–317.

Aufarbeitung der Überzeugung, dass im Wirken Jesu göttliche Heilskraft am Werk ist, bereits in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen des NT statt. Meyer-Blank verweist hier auf das achte Kapitel des Römerbriefs ebenso wie auf Phil 2,5–11 und den Epheser-Brief, in denen der Sohn zum »Herrn« über den Kosmos ausgerufen wird.

Die Charakterisierung der jüdischen Gehalte des Christus-Glaubens, die Meyer-Blank vorgelegt hat, bringt auf der Inhaltsseite deutlich ein protestantisches Profil zum Ausdruck. Im Blick auf die Konkretetheit theologischer Aussagen stellt das durchaus einen Vorzug dar, weil die klar bezeichnete Kontextualität die selbstkritische Reflexion der eigenen Tradition im Licht der jüdischen Lernerfahrungen konkretisiert und fassbar macht. Beeindruckend ist aber v.a., dass seine Auslegung der Drei-Ämter-Lehre die Spannung zwischen jüdischer Eigenart und (juden)christlicher Provokation durchweg zum Ausdruck bringt. Meyer-Blank redet weder einer judaisierenden Jesulogie das Wort, noch hält er die trennscharfe Verabsolutierung der vermeintlich rein christlichen Sohnestheologie für zustimmungsfähig. Stattdessen betont sein Fazit die Menschenfreundlichkeit Jesu als gemeinsame Basis der Offenbarung Gottes. In einer komplexen Gemengelage werden wechselseitige jüdisch-christliche Einflüssen wie Abgrenzungen sichtbar. Meyer-Blank formuliert das anschaulich so:

»Wenn der Glaube an Jesus Judentum und Christentum trennt, dann verbindet beide doch das Menschliche, das Heilsame und das zutiefst Wahre dieses jüdischen Lebens, das sich auch unabhängig von der dogmatischen Verdichtung und Zuspitzung erschließt.«⁷¹

Einen Christus-Glauben, der sich losgelöst von dem Juden Jesus oder gar gegen seine jüdische Herkunft verstehen wollte, kann es deshalb nicht geben. Die antijudaistischen Zerrbilder, die den jüdischen Glauben als Gesetzesreligion karikieren oder sein Gottesbild dergestalt von dem christlichen Liebesaxiom unterscheiden wollen, dass sie es der vermeintlichen Maßgabe von Zorn und Rache unterstellen, sind aus der Warte christologischer Bekenntnisbildung vorbehaltlos zurückzuweisen. Die Menschenfreundlichkeit, die Jesus als Christus profiliert, ist dieselbe Menschenfreundlichkeit, mit welcher der Gott Israels sein Volk durch die Geschichte begleitet, bzw. noch umfassender, mit der er sich als Schöpfer der gan-

⁷¹ Meyer-Blank 2024, 319–320.

zen Welt zuwendet, die er als Lebenshaus für alle Kreaturen nicht nur am Uranfang, sondern in jedem Augenblick immer neu ins Dasein ruft.

Den Ausführungen Meyer-Blanks ist zu entnehmen, dass das gemeinsame, aber originär jüdische Vertrauen auf den einen Gott, der allen Geschöpfen in Liebe entgegenkommt – und zwar unabhängig davon, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige, Menschen oder Tiere oder das Universum als solches handelt –, schwerer wiegt bzw. fundamentaler ist als alle dogmatischen Unterschiede, die das Bekenntnis zu Christus in der Geschichte der Kirche hervorgebracht hat und deren Ursprünge wohl bereits innerhalb des Judentums den besonderen Glauben der Judenchristen ausmachen. Seine erkenntnisleitende These »*Auch Jesus als der Christus ist Jude*«⁷² formuliert ein Programm, das dem Christentum aus theologischen Gründen nicht nur jede Art von Antijudaismus verbietet. Sie zeigt darüber hinaus, dass gerade die Christologie keine religionstrennende Funktion ausüben muss, sondern ganz im Gegenteil einen Verbindungspunkt markieren kann, an dem die harte Schranke institutioneller Grenzziehungen porös zu werden beginnt. Damit ist nicht mehr, aber auch nicht weniger behauptet, als dass besonders das Christus-Bekenntnis in die Wirkungsgeschichte jüdischer Gottesoffenbarung genauso eingeschrieben bleibt wie es diese auf kreative Weise fortsetzt. Welcher Aspekt hier mehr Gewicht entfaltet, ist eine müßige Frage bzw. kann je nach Gesprächssituation variabel beurteilt werden. Meyer-Blank erläutert den theologischen Gehalt des christologischen Glaubens jedenfalls in dem erstgenannten Sinn:

»Wer an Jesus glaubt, glaubt auch an den jüdischen Weg Gottes zu den Menschen, an die Wahrheit und das Leben als jüdische Verheißungen. Insofern verbindet auch der Glaube *an* Jesus die Christenheit und das Judentum, weil er den Glauben an Gott über den Juden Jesus und damit über das Judentum realisiert.«⁷³

Noch grundsätzlicher formuliert: Dass Christologie die theologische Reflexion des Glaubens an Jesus, den Juden, zu leisten hat und deshalb sowohl historisch wie theologisch dessen jüdisches Gepräge kennen (und anerkennen) lernen muss, nimmt ihrem Projekt nicht die christliche Eigenart, sondern konkretisiert dessen Selbstverständnis, indem sie es auf die geschichtliche Wirklichkeit der Offenbarung auch und gerade in der

⁷² Meyer-Blank 2024, 323 (kursiv von Meyer-Blank).

⁷³ Meyer-Blank 2024, 323 (kursiv von Meyer-Blank).

Menschwerdung Gottes verpflichtet. Es kann dann getrost der Zukunft des wechselseitigen jüdischen und christlichen Lernprozesses überlassen bleiben, ob er die Möglichkeit eines gemeinsamen Bundes bzw. Heilswegs erkennbar werden lässt oder ob die religiösen Geschwister von Judentum und Christentum getrennt auf die Vollendung des Heils im Weltgericht Gottes zugehen.

Nicht zur Disposition steht hingegen die Überzeugung, dass der Dialog im Glauben an den einen Gott besonders zwischen Jüdinnen:Juden und Christ:innen eine theologisch wie praktisch relevante Zukunft hat. Sie darf um des Heils der ganzen Welt willen nicht aufgegeben werden. Denn nichts anderes als dieser Heildienst ist allen Töchtern und Söhnen Gottes aufgegeben. Mag seine Umsetzung je und je auch nur fragmentarisch gelingen, hat ihr Engagement doch eine unverzichtbare Funktion: Es hält über die Zeiten hinweg die gemeinsame Hoffnung auf Vollendung am Leben, deren eschatologisches Zeichen der *eine* Sohn und das *eine* Sohnesvolk in ihren Geschichten repräsentativ aufgerichtet haben.

Literatur

Primärliteratur

- Barnabasbrief, eingeleitet, kritisch ediert und übersetzt von Ferdinand R. Prostmeier (2018) (FC 72), Freiburg/Basel/Wien, 5–157.
- Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra aetate« (2004), in: Hünermann, Peter (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen (HthK.VatII 1), lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg/Basel/Wien, 355–362.
- Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum (2016): »Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt« (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von *Nostra aetate* (Nr. 4), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, (VAS 203), Bonn.
- Meliton von Sardes (1963): Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt, übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Josef Blank, Freiburg im Breisgau.
- Tertullian (2007): Gegen die Juden, übersetzt und eingeleitet von Regina Hauses (FC 75), Turnhout.

Sekundärliteratur

- Balthasar, Hans Urs von (1958): *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Köln Olten.
- Boyarin, Daniel (2015): *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus (Judentum – Christentum – Islam. Interreligiöse Studien 12)*, aus dem Amerikanischen übersetzt von Armin Wolf, Würzburg.
- (2009): *Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums (ANTZ 10 und ABU 1)*, aus dem Amerikanischen übersetzt von Gesine Palmer, Berlin/Dortmund.
- Bovon, François (1989): *Das Evangelium nach Lukas*, 4 Bände, 1. Teilband: Lk 1,1–9,50, (EKK III 1), Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn.
- Frevel, Christian / Dausner, René W. (Hg.) (2024): *Schulter an Schulter. Ein Studienbuch zur Rolle des Judentums in christlicher Theologie*, Stuttgart.
- Homolka, Walter (2021): *Der Jude Jesus – eine Heimholung*, 5. Auflage, Freiburg i.Br.
- Hoping, Helmut (2019): *Jesus aus Galiläa – Messias und Gottes Sohn*, Freiburg/Basel/Wien.
- (2010): *Einführung in die Christologie (Einführung Theologie)*, 2. durchgesehene und aktualisierte Auflage, Darmstadt.
- (2005): *Das Mysterium Israels und die Messianität Jesu. Israeltheologie als Aufgabe der Christologie*, in: Hoping, Helmut / Tück, Jan-Heiner (Hg.): *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah (QD 214)*, Freiburg/Basel/Wien, 159–181.
- Luz, Ulrich (2002): *Das Evangelium nach Matthäus*, 4 Bände, 1. Teilband: Mt 1–7, (EKK I/1), 5., völlig neubearbeitete Auflage, Düsseldorf/Zürich/Neukirchen-Vluyn.
- Marquardt, Wilhelm-Friedrich (2013): *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*, 2 Bände, Studienausgabe, Kamen.
- Meier, John P. (1991–2016): *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*, 5 Bände, New Haven / London.
- Meyer-Blank, Michael (2024): *Glaube und Hass. Antisemitismus im Christentum*, Tübingen.
- Nirenberg, David (2015): *Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens*, aus dem Englischen übersetzt von Martin Richter, München.
- Pangritz, Andreas (2023): *Die Schattenseite des Christentums. Theologie und Antisemitismus*, Stuttgart.
- Pannenberg, Wolfhart (1999): *Das christliche Gottesverständnis im Spannungsfeld seiner jüdischen und griechischen Wurzeln*, jetzt in: Wolfhart, Pannenberg: *Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 1: Philosophie, Religion, Offenbarung*, Göttingen, 266–277.

- Radford Ruether, Rosemary (1978): *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München.
- Rohling, August (1871): *Der Talmudjude*, 2. Auflage, München.
- Schäfer, Peter (2020): *Kurze Geschichte des Antisemitismus*, 2. Auflage, München.
- Schöttler, Heinz-Günther (2013): *Röm 11,25–27 und die Wahrheitsfrage im christlich-jüdischen Dialog*, in: Bruckmann, Florian / Dausner, René (Hg.): *Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. Festschrift für Josef Wohlmuth (Studien zu Judentum und Christentum 25)*, Paderborn u.a., 141–166.