

Die Entdeckung des Juden Jesus von Nazareth
und die Christologie.
Die Herausforderung im Werk von Franz Mußner
von
Michael Theobald

Wer die vorliegende Sammlung exegetischer Studien von Franz Mußner zur Jesus-Forschung und Entstehung der nachösterlichen Christologie abschreitet, der bekommt eine beeindruckende Wegstrecke neutestamentlicher Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens zu Gesicht. Seinen Ausgang nimmt der hier dokumentierte Weg bei dem im Gefolge der Shoa unabwendbar gewordenen Eingeständnis, daß im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte der Antijudaismus selbst den Kern des christlichen Glaubens, das Bekenntnis zu Jesus von Nazareth, nicht verschont hat.¹ Einfallstor dafür war u. a. das folgenreiche Mißverständnis, man könne der *universalen* Bedeutsamkeit Jesu als des Erlösers der Menschheit nur so gerecht werden, daß man seine *kontingente* Herkunft minimalisiere, ihn folglich ent-judaisiere und seinem Volk entwinde. Infolgedessen verstand man die Inkulturation des Evangeliums unter den Völkern immer wieder auch als seine Herauslösung aus dem angeblich engen partikulär-nationalen Denkraum des Judentums, nicht gewärtigend, daß man auf diese Weise die Entwurzelung des Neuen aus dem Boden des Alten Testaments betrieb. Die damit gegebenen vielfältigen Prozesse historisch zu analysieren, sie mit ihren fatalen Konsequenzen für den christlichen Glauben ins Bewußtsein zu heben, um so ihren Richtungssinn für die Zukunft, wenn möglich, umzukehren, erfordert enorme Lernanstrengungen, die auf den unterschiedlichsten Feldern von Theologie und Kirche zu unternehmen sind. Die neutestamentliche Forschung hat hierfür, wie auch dieser Band zeigt, Pionierarbeit geleistet.

Zwei tendenziell gegenläufige, innerlich aber doch aufeinander bezogene Intentionen prägen die aus gut drei Jahrzehnten stammenden Studien dieses Bandes: Einerseits versuchen sie in immer neuen Anläufen, begleitet von der methodischen Reflexion auf die Kriterien der Rückfrage nach dem historischen Jesus (= Nr. 1), den *Weg vom nachösterlichen Christusbekenntnis zurück zum Juden Jesus von Nazareth* zu bahnen, in der Überzeugung, daß die Gründe für dessen

¹ Zur viel diskutierten Frage, ob „Antijudaismus“ nicht schon im Neuen Testament selbst, zumindest in Vorformen, enthalten ist, vgl. die ausgezeichnete Problemskizze (mit Lit.) von R. Kampling, Antijudaismus von Anfang an? Zur Diskussion um den neutestamentlichen Ursprung des christlichen Antijudaismus: rhs 40 (1997) 110–120.

„Christologisierung“ bei *ihm selbst* liegen: „Die Auferweckung Jesu von den Toten erklärt allein die Entstehung der Christologie keineswegs, auch wenn sie gewiß mächtige Impulse zu ihrer Weiterentwicklung gegeben hat. Die nachösterliche Christologie der Urkirche hat vielmehr ihren Grund in dem unerhörten Anspruch, den Jesus von Nazareth erhoben hat“. Mit ihm fiel er „für jüdisches Empfinden nicht bloß aus dem Rahmen des Judentums, sondern dieser nach Ostern in Christologie gefaßte Anspruch führte notwendig auch zu der bis heute währenden Trennung der Kirche von Israel. Der Jude Jesus verbindet uns Christen mit Israel; gleichzeitig trennt er uns von ihm“ (Nr. 6 [S. 112f.])². Andererseits beschreitet Franz Mußner dann aber auch den Weg in der umgekehrten Richtung, wenn er die Frage stellt: *Was bedeutet dieses Jude-Sein des historischen Jesus für die Christologie?* – unter der Voraussetzung, daß die Verwurzelung seiner Person und seiner Botschaft in Israel keinesfalls zu einem durch seine österliche Inthronisation zum „Herrn der Völker“ überholten und irrelevant gewordenen Merkmal seiner insgesamt ins österliche Licht getauchten Lebensspanne erklärt werden darf. Das führt ihn zu der in diesem Band mehrfach variierten These: „Die christologische Glaubensformel des Konzils von Chalzedon: Jesus Christus ‚vere deus – vere homo‘ ist im Hinblick auf den Juden Jesus und sein Jude-Sein ergänzungsbedürftig, nämlich so: Jesus Christus ‚vere deus – vere homo *indaeus*!‘“ (Nr. 5 [S. 97]).

Beide Thesen, sowohl die Einschreibung des Jude-Seins Jesu in das Credo der Kirche wie umgekehrt die Verankerung dessen Grundes, also des nach jüdischem Empfinden³ den Rahmen des Judentums überschreitenden christologischen Anspruchs im Wort und Tun des Juden Jesus selbst, stellen eine Herausforderung dar, gerichtet zum einen an die Adresse der systematischen Theologie, zum anderen an die der jüngeren Jesus-Forschung, insbesondere ihres jüngsten „Third Quest“ genannten, von jüdischen wie christlichen Forschern gleichermaßen getragenen Zweiges⁴. Dabei hat Franz Mußner mit der auch von anderen Neutestamentlern geteilten Kritik, die er am sog. „Differenzkriterium“ oder

² Vgl. dazu auch *U. Luz*, Jesus der Menschensohn zwischen Juden und Christen, in: M. Marcus (Hg.), *Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog* (FS E.L. Ehrlich), Freiburg 1991, 212–223, 223: „Daß Matthäus – und vor ihm die Jesusboten der Logienquelle – die Ablehnung Jesu als ein Ereignis von eschatologischer Tragweite beurteilen mußten, das unzweifelhaft seine Konsequenzen im letzten Gericht haben würde, ist auch ein jesusanisches Erbe. Es hängt mit dem unbedingten Anspruch, den Jesus für sich und seine Verkündigung stellte, direkt zusammen ... Seine Verkündigung enthält m.E. Spannungen, die erst im Laufe seiner (s. c. Jesu) Wirkungsgeschichte wirklich deutlich wurden.“

³ Hier beruft F. Mußner sich insbesondere auf das Werk des großen jüdischen Gelehrten *Josef Klausner*, vgl. unten in Nr. 6 S. 100–102.

⁴ Zu den einzelnen Profilen dieser vor allem im angelsächsischen und amerikanischen Sprachraum beheimateten Forscher (J.H. Charlesworth, J.D. Crossan, J.P. Meier, J. Riches, E.P. Sanders, G. Vermes u. a.) vgl. *G. Theißen/D. Winter*, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (NTOA 34), Göttingen 1997, 145–171. Zur Diskussion mit G. Vermes beachte man unten den Beitrag Nr. 6, insbes. S. 98–100. – Zur jüngsten Forschung *C. Breytenbach*, Jesusforschung 1990–1995: BThZ 12 (1995) 226–249; *D. Zeller*, Zwei neue Jesusbücher im Vergleich: ThQ 178 (1998) 52–60 (zu *J. Becker*, Jesus von

„kritischen Aussonderungsprinzip“ 1974 geübt hat, dieser Forschungsrichtung erst den Weg gebahnt: „Es ist zu beachten“, schrieb er damals, „daß ein Mensch sein Profil nicht bloß durch Abhebung von der ihn umgebenden Welt, sondern auch durch Identifizierung mit ihr gewinnt. Damit ist auch ein Kontinuum sowohl nach rückwärts (Tradition) wie auch nach vorne (Wirkungsgeschichte) gegeben. Mit dem Aussonderungsprinzip ist also nicht der ganze Jesus erreichbar.“ Außerdem, so fügte er hinzu, kann die Anwendung des Aussonderungskriteriums „leicht zu einer unbemerkten Verquickung von historischer Kritik und dogmatischen (Vor-)Urteilen führen. Das zeigt sich konkret darin, daß unter Anwendung dieses Kriteriums einerseits das Christentum einschließlich der Christologie bisweilen als ein absolutes Novum in der Geschichte erscheint, andererseits Jesus total isoliert wird in der Welt, aus der er gekommen ist (Altes Testament und Judentum), was auch Ausdruck der Wirksamkeit eines bewußt-unbewußten christlichen Antisemitismus sein kann“ (Nr. 1 [S.27]). Dieserart prägnant am Differenzkriterium angebrachte Kritik hat in den 70er Jahren den Paradigmenwechsel eingeläutet – weg von einer Jesusforschung, die sich im Gefolge E. Käsemanns aus christologischen Gründen an der geschichtlichen Rückbindung des so gegen den Gnosisverdacht abschirmbaren Christusbekenntnisses interessiert zeigte, hin zu einer Jesusforschung, die sich nun in erneuter Besinnung auf die *historischen* Prämissen ihrer Arbeit gezielt sogar vom *christologischen Apriori* freizumachen sucht⁵. Mit diesem Ansatz paart sich dann eine vielerorts aufblühende Erforschung des Frühjudentums, die für die Zeit vor 70 bzw. 135 n. Chr. trotz einiger Konstanten jüdischer Identität wie insbesondere des selbstverständlichen Torabezugs aller Gruppierungen mit einer Pluralität jüdischen Lebens und Denkens rechnet, was die Idee eines normativen Judentums zumindest für diese Phase seiner Geschichte ausschließt. Auf diesem Hintergrund mußte dann das Differenzkriterium bei einer Rekonstruktion der Botschaft des historischen Jesus erst recht als Zumutung empfunden werden, auch aus grundsätzlichen Gründen, insofern es mit seinem Interesse am Analogielosen, Unableitbaren in der Jesus-Überlieferung als Kennzeichen des Authentischen der *historischen* Forschung „unmögliche“ Aufgaben aufbürdet⁶. Was die

Nazareth, Berlin 1996; G. Theißen/A. Merz, *Der historische Jesus*, Ein Lehrbuch, Göttingen 1996).

⁵ Charakteristisch für das neue Paradigma ist die „(Re-)Emanzipation der historischen Frage nach Jesus vom theologisch-christologischen Feld. Jesusforschung dient weder der Legitimierung der Christologie noch ihrer Delegitimierung ... Damit geht ein identitätsoffener Dialog über Jesus im Third Quest einher“ (G. Theißen/D. Winter, *Kriterienfrage*, a. a. O. 146f.).

⁶ So Theißen/Winter, *Kriterienfrage*, a. a. O. 188. „Unmöglich“ ist, „1. universale Aussagen über das faktische Nicht-Vorkommen bestimmter Gedanken und Motive im Judentum zu treffen, darüber hinaus 2. die Unableitbarkeit von Gedanken aus anderen Ideen, Traditionen, Überzeugungen des Judentums nachzuweisen (womit selbst sachlich analogielose Traditionen ausgeschieden werden könnten) und manchmal – in Überbietung auch noch dieser Ansprüche – sogar 3. die prinzipielle Unvorstellbarkeit von bestimmten Motiven und Vorstellungen im Judentum behaupten zu müssen, was eine Aussage über potentielle geschichtliche Wirklichkeit wäre.“

Kritik an derart überzogenen, dogmatisch gespeisten Erwartungen hinsichtlich einer historisch zu erhebenden Einzigartigkeit Jesu natürlich nicht diskreditieren will, das ist „die Suche nach individuellen Zügen des historischen Jesus“, aber „im Rahmen des damaligen geschichtlichen Kontextes – nicht nach singulären Elementen, die über jeden historischen Kontext hinausführen“⁷. Transformationen des Jüdischen⁸ wie überhaupt „Sonderprofile“ sind somit alles andere als ausgeschlossen, werden im Gegenteil als solche erst durch derartige kontextuelle Rückbindungen und Vergleiche historisch erkenn- und beschreibbar. Wenn aber die methodisch gezielte Ausschaltung des christologischen Apriori bei der historischen Arbeit zum Verlust von deren *Offenheit gegenüber der christologischen Potentialität des jesuanischen „Sonderprofils“* führt, dann muß Franz Mußners christologische Perspektive auf den historischen Jesus unweigerlich als Provokation aufgefaßt werden. Er selbst hat in den hier vorgelegten Studien jenes jesuanische „Sonderprofil“ in seinen christologischen Konturen gerade *nicht* unter Absehen von jüdischen Denkmodellen erhoben, sondern streng unter Bezug auf sie. Hingewiesen sei vor allem auf das von ihm mit Nachdruck ins Gespräch gebrachte Modell einer in der ältesten Jesus-Überlieferung greifbaren „Prophetenchristologie“, die einerseits dem frühjüdischen Erwartungshorizont entsprechen, andererseits aber die Keime der späteren „Sohneschristologie“ schon in sich getragen hätte; entscheidend sei „die vorösterliche Erfahrung des $\mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu$ und $\mu\epsilon\tau\zeta\omicron\nu$ [vgl. Mt 12,6; Mt 12,41 f. par. Lk 11,31 f.] und damit des ‚Offenen‘ an Jesus“ (S. 175) gewesen, die als Wahrnehmung der Lebensgestalt Jesu als ganzer (wie z.B. auch der an ihn selbst gebundenen Nachfolge samt der darin steckenden christologischen Implikationen) die Entwicklung der „Sohneschristologie“ als Transformation jener alten „Prophetenchristologie“ aus sich hervorgetrieben hätte. So kann Franz Mußner, freilich nicht unter Absehen von jener nachösterlichen Explikation dieser Jesus-Erfahrung, die These vertreten: *Jesus selbst* (nicht etwa die erst später im Sinne einer Grundsatzfrage virulent gewordene Gesetzesproblematik) trennt Christen und Juden voneinander, als Glied des jüdischen Volkes und verwurzelt in dessen Glauben verbindet er sie gleichzeitig aber auch miteinander.

Welche Bedeutung die zweite diesen Band durchziehende These von Franz Mußner zur Ergänzungsbedürftigkeit des christologischen Bekenntnisses „*vere deus – vere homo*“ im Sinne eines „*vere homo iudaeus*“ besitzt, sei zunächst via negativa an einem Beispiel für den Ausfall dieser von Franz Mußner eingeklagten Dimension in der Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments dargetan. Dieses Beispiel betrifft den Eröffnungstext des Römerbriefs, näherhin Röm 1,3f., wo Paulus in traditionellem Sprachgewand den hermeneutischen Schlüssel seiner Christologie abliefert, in der Überzeugung, daß seine Adressaten hier mit ihm übereinstimmen werden: Sein Evangelium, zu dem Gott ihn berufen habe,

⁷ Ebd. 189.

⁸ Vgl. J. Riches, *Jesus and the Transformation of Judaism*, London 1980; vgl. auch *ders.*, *Jesus, der Jude. Sein Verhältnis zum Judentum seiner Zeit*: Conc (D) 33 (1997) 47–55.

beinhalte, so sagt er, „Gottes Sohn, der *dem Fleisch nach* aus dem Samen Davids stamme, (und) *dem Geist der Heiligkeit nach* aufgrund der Auferstehung von den Toten zum Sohn Gottes in Vollmacht bestellt worden sei“. Dem *Fleisch nach* (κατὰ σάρκα) – dem *Geist der Heiligkeit nach* (κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης)! Seit der Frühzeit der Kirche, greifbar wohl schon bei Ignatius v. Antiochien⁹, deutlich dann bei Origenes¹⁰ bis in das 20. Jh. hinein ist man bei der Interpretation dieser christologischen Formel mit ihrer Fleisch-Geist-Polarität nicht von der dogmatischen Zweinaturenlehre losgekommen, hat sich also schon sehr zeitig „von den jüdischen Denkvoraussetzungen, die der Formel zugrunde liegen, entfernt“, um ihren Sinn „mit den Kategorien des griechischen Substanz-Denkens“ zu erfassen¹¹. Nun wird man sich schon aus hermeneutischen Gründen davor hüten, einen geistesgeschichtlich begründeten und deswegen keinesfalls beliebigen Wechsel von Verstehensvoraussetzungen per se als Sündenfall zu bezeichnen, doch wenn dabei wie in unserem Beispiel die eigentliche Sinnspitze des Textes überhaupt zugedeckt wird, was freilich auch erst unter bestimmten, heute gegebenen Verstehensvoraussetzungen deutlich werden kann, dann ist Vorsicht angemahnt, selbst gegenüber einer so ehrwürdigen Auslegungstradition, wie sie gerade Röm 1,3f. aufzuweisen hat¹². Verlorengegangen ist aber in

⁹ Ignatius, Eph 18,2; 20,2; Trall 9,1; Röm 7,3; Sm 1,1. Vgl. etwa Eph 20,2: „in Jesus Christus, der dem Fleische nach aus Davids Geschlecht stammt, dem *Menschensohn* und *Gottessohn* ...“.

¹⁰ Origenes, Comm. in epist. ad Rom I, 6 (FChr 2/1, S. 105).

¹¹ So J. Blank, Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung (StANT 18), München 1968, 252 A4, der damit die Voraussetzung für die Sinn-Verschiebung des Textes benennt, wie sie etwa noch bei E. Schweizer, Röm 1,3f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus, in: *ders.*, Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951–1963, Zürich-Stuttgart 1963, 189, zu beobachten ist: „Interpretiert man die Formel ... eher modal als Darstellung der beiden Seinsweisen, in denen er lebt, bezieht man zugleich damit σάρξ und πνεῦμα individuell auf ihn, dann werden seine beiden ‚Naturen‘ beschrieben, und es ist sachlich nur konsequent, wenn auch aus einem Nacheinander ein Miteinander der beiden Naturen wird in der kirchlichen Lehre“. Vgl. auch H. Schlier, Zu Röm 1,3f., in: Neues Testament und Geschichte (FS O. Cullmann), Zürich 1972, 207–218, der annimmt, daß schon die vorpaulinische Formel mit ihrem „strikten Gegensatz“ des κατὰ σάρκα/κατὰ πνεῦμα einen „paradoxen Sachverhalt“ zum Ausdruck bringen wolle, „ein Bekenntnis zum Irdischsein des dann in seine Macht eingesetzten Gottessohnes Jesus Christus“ (213). Auf allen Stufen der Tradition gehe es um „Differenz und Identität der beiden Seinsweisen dieses Messias Jesus und die seiner Person“ (216).

¹² Zu den sich schon zeitig einstellenden und notwendigerweise auch auf die Christologie zurückfallenden kulturellen Umbrüchen im frühen Christentum vgl. die erhellende Analyse von J. Moingt, Die Christologie der jungen Kirche – und der Preis für kulturelle Vermittlung: Conc (D) 33 (1997) 56–63, wo er die These vertritt: Der schon bald im Kontext der hellenistischen Frage nach dem Logos der Welt beim präexistenten Christus-Logos einsetzende und, vom biblischen Monotheismus dazu gezwungen, ständig um das Thema der „unbeschreiblichen Zeugung“ jenes Logos aus Gott kreisende christologische Diskurs „lenkte ... den Namen des ‚Sohnes‘ in ein semantisches Feld, das nicht mehr seiner Anwendung auf Christus im Neuen Testament entsprach“. „Die Konfrontation Christi mit den Gottessöhnen der Mythologie, die in einer noch heidnischen Welt unvermeidbar ist, führte dazu, daß seine Beziehung zu Gott in den Rahmen der göttlichen Abstammungen und der natürlichen Zeugungen gestellt wurde und man so aus der Welt und der Geschichte ausbrach. Der Begriff ‚Logos‘ gab aufgrund seiner Assimilierung an den Namen des ‚Sohnes‘ Anlaß für diese Abtrifte“ (60). Freilich: „Wenn man

der Auslegungsgeschichte dieser Verse die hier noch in eine traditionelle Glaubensformel gefaßte Überzeugung des Paulus, daß Jesus als der dem Fleisch nach aus dem Samen Davids stammende Gottessohn *Israels Messias* ist, in welcher Funktion er bei seiner österlichen Inthronisation zum „Herrn“ der Völker (vgl. Röm 1,4f.) keinesfalls abgetreten ist, vielmehr um Gottes „Treue“ (vgl. Röm 3,3) und „Wahrheit“ (vgl. Röm 15,8) willen bestätigt wurde; in des Apostels eigenes Konzept umgesetzt, wie das programmatisch in 1,16f. geschieht: Das Evangelium von Gottes in Israel inkarniertem Sohn gilt „dem Juden zuerst und auch dem Griechen“, denn Gottes Gerechtigkeit (δικαιοσύνη θεοῦ) wird in ihm offenbar, sein unbedingter Heilswille für jeden, der glaubt¹³. Daß dieser sein Heilswille, gerade in seiner Unbedingtheit und Unbegrenztheit, auch die Dimension der „Treue“¹⁴ bzw. der angesichts aller menschlichen Abgründe des Sich-Versagens standhaltenden „Wahrheit“¹⁵ konstitutiv in sich birgt, das eschatologische „Jetzt“ des Evangeliums (vῶν: 3,21; 8,1) also das *Einst* des gesprochenen Wortes an Israel (3,2; 9,6) nicht auslöscht, es vielmehr im Gedächtnis Gottes bleibend aufbewahrt, damit dieser es – so die gewisse Hoffnung – am Ende der Zeit auch an Israel *wahr*macht –, das mit aus der Schrift gestützten Argumenten zu zeigen, ist dann das eigentliche Ziel, das Paulus in Röm 9–11 umtreibt. Wenn man im Eröffnungstext des Römerbriefs Jesu Einbindung in sein Volk, sein Jude-Sein, aber auch seine messianische Hoheit für Israel immer schon zugunsten einer diese Geschichte ausblendenden abstrakten Zweinaturenlehre verdrängt hat, dann sollte man sich nicht darüber wundern, daß man auch jene drei Kapitel, die programmatisch an Röm 1,3 anknüpfen (vgl. 9,5!)¹⁶, im Verlauf ihrer langen Auslegungsgeschichte nur selten wirklich zur Kenntnis genommen bzw. sie nur allzu oft zu einem dogmatischen Lehrstück über die Prädestination Gottes umfunktioniert hat.

ihnen (s. c. den Theologen der frühen Kirche) einen Vorwurf machen kann, dann nicht wegen des Eingehens auf die Kultur ihrer Zeit – denn was tun wir heute anderes? –, sondern deswegen, weil man sich von all dem, was heute für uns die Historizität Jesu Christi, der Offenbarung und des Heils ausmacht, ablenken ließ. Hier liegt der echte ‚Preis‘ für diese Abtrift“ (61 f.). Vgl. auch *ders.*, *L’homme qui venait de Dieu* (CFi 176), Paris 1993.

¹³ Dazu vgl. *M. Theobald*, „Dem Juden zuerst und auch dem Heiden“. Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3 f., in: P.-G. Müller/W. Stenger (Hg.), *Kontinuität und Einheit* (FS F. Mußner), Freiburg 1981, 376–392.

¹⁴ Vgl. neben 3,3 (πίστις θεοῦ) auch 3,5 (δικαιοσύνη θεοῦ)!

¹⁵ Vgl. 3,4; 15,8: ἀλήθεια τοῦ θεοῦ = אֱמֶת!

¹⁶ Röm 9,5: „aus ihnen (s. c. den Israeliten) stammt auch ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα.“ Dazu *F. W. Marquardt*, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*, Bd. 1, München 1990, 191: Dieser Satz, Röm 9,5, „veranlaßt zwar manche Exegeten, die Zusammengehörigkeit Jesu mit Israel nur ‚fleischlich‘, also nur genealogisch aufzufassen, nur als einen historischen, nicht als einen theologischen Tatbestand. Aber so wird der Zusammenhang überlesen ... (Jesu) jüdische Herkunft sieht Paulus nicht als ‚zufällige Geschichtswahrheit‘ an, sondern als Wahrheit jener ‚ewigen Vernunft‘, die in der Erwählungsgeschichte Israels waltet.“ – Einen positiven Gebrauch von Röm 9,5 macht auch noch *Martin Luther* in seiner Schrift „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“ von 1523 (WA 11, 315), in der er auf den doppelten, von Altgläubigen gegen ihn in Umlauf gebrachten Häresievorwurf antwortet, er lehre, Maria sei „nicht Jungfrau gewesen vor und nach der Geburt“ Jesu, und Jesus sei „Abrahams Same“.

Mit der an der Auslegungsgeschichte von Röm 1,3f. exemplarisch aufweisbaren Verdrängung des Jude-Seins Jesu aus dem christologischen Bekenntnis der Kirche¹⁷ steht also – das zeigt uns mit Nachdruck der Römerbrief – nicht weniger auf dem Spiel als die „Wahrheit“ Gottes selbst! Dies für ein vertieftes Verständnis des Glaubensbekenntnisses aufzugreifen und fruchtbar zu machen, das ist die Herausforderung an die Adresse der systematischen Theologie, die den Studien von Franz Mußner zur Christologie des Neuen Testaments zu entnehmen ist.

Erste ermutigende Ansätze dazu liegen vor¹⁸. Dabei reicht der hier vertretene

¹⁷ Eine unglückliche Rolle in diesem vielschichtigen Prozeß der Verdrängung spielte offensichtlich schon zeitig das *Johannesevangelium* (trotz Joh 4,22!), dessen hermeneutische Bedeutung für die Auslegung und Wahrnehmung auch der anderen, synoptischen Evangelien wie für die Ausbildung der späteren kirchlichen Christologie schlechterdings nicht überschätzt werden kann. Diesbezüglich ist aufschlußreich für die Neuzeit etwa die *Akkomodationstheorie* von Theologen der Aufklärung (vgl. bei *Theißen/Winter*, Kriterienfrage, a.a.O. [Anm. 4] 38ff.), nach der Jesus sich „sozusagen wider besseres Wissen den Vorstellungen seiner Zeit bedient, um sich verständlich zu machen. In diesem Erklärungsmodell spiegelt sich das pädagogische Interesse der Aufklärung. Die hermeneutische Theorie der Akkomodation soll die Autorität Jesu retten, indem sie ihn den Niederungen jüdischen Glaubens enthebt“ (39). Exponent dieser Richtung ist *J. S. Semler* (1725–1791), der seine Christologie auf das Johannesevangelium als das maßgebliche Zeugnis genuin christlichen Glaubens stützt und dessen präsentische Eschatologie „als eine direkte Kritik an dem Partikularismus der jüdischen Heilserwartung“ begreift (*G. Hornig*, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, Göttingen 1961, 228, zit. bei *Theißen/Winter* 40). Zu seiner Christologie vgl. zuletzt *G. Hornig*, Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen, Tübingen 1996, 136–159. – Bezeichnend für die weithin, auch im Deutschen Idealismus herrschende Einstellung ist das Diktum von *F. Schleiermacher*, der es für ausgemacht hielt, daß das vierte Evangelium die treueste Darstellung von Person und Wirken Jesu enthält: „Wie“, so fragte er mit abschätzigem Blick auf die Synoptiker, sollte denn „ein jüdischer Rabbi mit menschenfreundlichen Gesinnungen, etwas sokratischer Moral, einigen Wundern ... und dem Talent, artige Gnomen und Parabeln vorzutragen, ... eine solche Wirkung wie eine neue Religion und Kirche hervorbringen können [?]“ (Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern [1821], in: Sämtliche Werke. Erste Abteilung. Zur Theologie, 1. Bd., Berlin 1843, 448.). Bei einem solchen Urteil wundert es einen nicht, daß Schleiermacher das Alte Testament als für den christlichen Kanon irrelevant erklärt hat, vgl. *ders.*, Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesung (1811), in: Kritische Gesamtausgabe I. Abteilung, Bd. 6, Berlin New York 1998, 271–279, sowie die zweite, umgearbeitete Ausgabe von 1830 ebd. 365–379 („Die exegetische Theologie“), daraus bes. § 115.141. Zum Problem vgl. jetzt auch *H. Dembowski*, Schleiermacher und die Juden, in: *K. Wengst* u. a. (Hg.), Ja und nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels (FS W. Schrage), Neukirchen-Vluyn 1998, 319–329.

¹⁸ Zu nennen sind hier vor allem: *J. Moltmann*, Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989; *F. W. Marquardt*, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 1–2, München 1990/1991; *W. Breuning*, Grundzüge einer nicht antijüdischen Christologie: JBTh 8 (1993) 293–311; *H. H. Henrix*, Jüdische Messiashoffnung – Christusglaube der Christen: EuA 70 (1994) 279–291; *P. Petzel*, Was uns an Gott fehlt, wenn uns die Juden fehlen. Eine erkenntnistheologische Studie. Mit einem Vorwort von H. Waldenfels, Mainz 1994; *C. Thoma*, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994; EvTh 55 (1995) Heft 1 (Jesus Christus zwischen Juden und Christen) (daraus v.a.: *R. Rendtorff*, Christliche Identität in Israels Gegenwart: 3–12; *M. Wyschogrod*, Inkarnation aus jüdischer Sicht: 13–28; *J. Moltmann*, Jesus zwischen Juden und Christen: 49–63; *B. Klappert*, Israel-Messias/Christus-Kirche. Kriterien einer nicht-antijüdi-

Anspruch über den ersten Schritt, das christologische Bekenntnis heute gegen antijüdische Verfälschungen abzuschirmen, noch hinaus. Gewiß gilt es zunächst einmal in diesem Sinne klarzustellen, daß das Bekenntnis zur Unüberbietbarkeit der Selbstmitteilung Gottes in seinem Sohn die vielfältigen Weisen seines sonstigen Sprechens in Israel keineswegs entwertet oder gar negiert (vgl. Hebr 1,1–2), und daß dies auch den theologischen Respekt vor der jüdischen Überlieferung post Christum in Midrasch und Talmud und anderen religiösen Quellen miteinschließt, die ja von ihrer genuinen Zielsetzung her dem Aufschließen des *biblischen Wortes* für ein Leben aus Gott dienen. Desgleichen gilt es, die Unterschiedenheit der beiden Wege, des jüdischen und christlichen, nicht nur zu tolerieren, sondern auch positiv zu würdigen in der Überzeugung, daß ein Nein Israels zum Glauben an Jesus Christus noch einmal umfassen ist von der stets größeren Gnade Gottes und seinem geheimnisvollen Ratschluß, wie umgekehrt auch sein Wirken in Christus keineswegs deckungsgleich ist mit dem Weg der Kirche; auch hier gilt, daß Gottes Wege „unerforschlich“ und „unergründlich“ sind (Röm 11,33). Doch kann darüber hinaus die Selbstreinigung des christlichen Glaubens, bei der es um ein besseres, der Schrift in ihren beiden Teilen gemäßeres Selbstverständnis geht, heute nur gelingen, wenn jener auch den Fragen der jüdischen Theologen und Philosophen vor allem in unserem Jahrhundert ausgesetzt wird, die zur Rechenschaft vor dem Forum des gemeinsamen biblischen Erbes zwingen. Dann stehen Fragen an wie die, ob nicht die christliche Inkarnationstheologie eine Gefährdung göttlicher Transzendenz darstellt, die doch das jüdische Bilderverbot schützen will¹⁹, oder ob nicht die Behauptung eschatologisch-entgeltigen Sprechens Gottes in seinem Sohn zu einer vom Dogma ideologisch bestimmten Begrenzung der Unendlichkeit Gottes führt²⁰, oder ob nicht jüdischer Messianismus, der an der Erwartung wirklicher Erneuerung des Antlitzes dieser Erde keine Abstriche macht, gegenwärtige Realität in ihrer Brüchigkeit ganz anders ernstzunehmen vermag, als dies christliche Behauptungen von Anti-

schen Christologie: 64–88); *B. Peterson*, Theologie nach Auschwitz? Jüdische und christliche Versuche einer Antwort (VIKJ 24), Berlin 1996; *J. Wolmuth*, Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn 1996; *M. Goldmann*, „Die große ökumenische Frage ...“. Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition mit ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel (NBST 22), Neukirchen-Vluyn 1997; *Th. Freyer*, Die Theodizeefrage – eine Herausforderung für eine heutige Christologie. Anmerkungen zur gegenwärtigen Debatte im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs: Cath 52 (1998) 200–228; *V. Jacobs*, Zur Frage des Messianischen bei Emmanuel Levinas – Erträge einer Interpretation messianischer Texte, in: *J. Wolmuth* (Hg.), Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie, Paderborn 1998, 175–199; *M. Poorthuis*, Asymmetrie, Messianismus, Inkarnation. Die Bedeutung von Emmanuel Levinas für die Christologie, in: *J. Wolmuth* (Hg.), Levinas, a.a.O. 201–213; *Th. Freyer*, Emmanuel Levinas' Vorstellung vom Gott-Menschen – eine Herausforderung für die Christologie?: ThQ 179 (1999) Heft 1.

¹⁹ Dazu vgl. etwa *Wolmuth*, Geheimnis, a.a.O. (Anm. 18) 15–22; *Wyschogrod*, Inkarnation, a.a.O. (Anm. 18).

²⁰ Vgl. *Breuning*, Grundzüge, a.a.O. (Anm. 18) 298.

zipationen und Schon-Realisierungen des Heils vorgeben²¹. Stellt der christliche Glaube sich diesen und anderen Fragen in einem offenen und selbstkritischen Gespräch, dann geht es nicht mehr nur um die Überwindung von Antijudaismen, sondern um die Wahrnehmung des Jüdischen in der *eigenen* Glaubensgestalt, dann mag sich zeigen, was es heißt: Christus, vere deus – vere homo *indaeus*.

Das sei abschließend noch an einem Punkt erläutert, wobei auf die diesbezügliche Bedeutung der Beiträge zur *Eschatologie* des Neuen Testaments (Nr. 19: „Weltherrschaft“ als eschatologisches Thema der Johannesapokalypse; Nr. 20: Implikate der Parusie des Herrn) und zur *Gottesfrage* (Nr. 21: JHWH, der sub contrario handelnde Gott Israels) am Ende dieses Bandes eigens hingewiesen sei. *Schalom Ben-Chorin* brachte das Juden und Christen Verbindende und Trennende in die prägnante Formel: „Der Glaube Jesu einigt uns . . ., aber der Glaube an Jesus trennt uns“²². Nun ist aber im Glauben der Christen *an* Jesus der Glaube *Jesu*²³ selbst als Ermöglichungsgrund ihres Glaubens mitaufbewahrt. Nur weil Jesus radikal auf die in seinem Wirken als Heiland der Menschen zeichenhaft nahegekommene Herrschaft des Gottes Israels gesetzt hat und in diesem seinem Glauben gerade angesichts des ihn scheinbar widerlegenden Todes von Gott österlich gerechtfertigt wurde, vermag sich überhaupt der Glaube der Christen an Jesus festzumachen, wobei dieses Sich-Gründen auf ihn nur die eschatologisch-endgültige Gestalt ist, die der Glaube an Gott nun notwendigerweise annimmt, insofern dieser sich in seinem Heilswillen bleibend an Jesus gebunden hat. Von daher ist dann begreiflich zu machen, daß Christen „mit ihrem Glauben an Jesus nicht die Strukturgesetze verlassen, die für den Akt des Glaubens seit der Berufung Abrahams charakteristisch sind. Glauben gehört in den Bereich des Ersten Gebotes. Nur Gott gegenüber ist er möglich. Darin ist die Einzigkeit Gottes erfaßt“²⁴. Daß wir berufen sind, mit Christus und durch ihn zu glauben, fügt sich dem ein: Per Christum in Deum! Dies zu erkennen und systematisch auszubuchstabieren in der Überzeugung, daß Christologie die *Theozentrik* biblisch-jüdischen Denkens keineswegs aushöhlt, bewahrt dann das Jüdische als heilsames Ferment im christologischen Bekenntnis und schützt dieses davor, zu einer triumphalistischen Christusfrömmigkeit zu degenerieren, der in der Regel – das zeigt die Geschichte – ein kirchlicher Triumphalismus entspricht.

Meint Jesu österliche Rechtfertigung durch den Gott Israels seine Bestätigung als letztgültiger Bote der Gottesherrschaft, dann schließt das die Grundlegung der Hoffnung auf deren endgültigen Durchbruch am Ende der Zeiten mit ein. Darin aber eröffnet sich die Möglichkeit der Partnerschaft mit jüdischem Messia-

²¹ Vgl. etwa *Wolmuth*, Geheimnis, a.a.O. (Anm. 18) 25–27.

²² *Sch. Ben-Chorin*, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967, 12.

²³ Ob man vom Glauben *Jesu* sprechen könne, wurde vielfach diskutiert. Vgl. v.a. G. *Ebeling*, Jesus und Glaube, in: *ders.*, Wort und Glaube I (Gesammelte Aufsätze), Tübingen ²1962, 203–254; O.H. *Pesch*, Rechenschaft über den Glauben, Mainz 1970, 82f.; W. *Thüsing*, Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie, in: QD 55 (1972) 81–305: 211–226 („Jesus als der ‚Glaubende‘“).

²⁴ *Breuning*, Grundzüge, a.a.O. (Anm. 18) 299.

nismus: „Das Judentum schärft dem Christentum die Erfahrung der Unerlöstheit der Welt ein“, während die Kirche „die Gegenwart der Versöhnung der Welt mit Gott (bezeugt), ohne die es keine begründete Hoffnung auf ihre Erlösung gibt. So ‚reizt‘ die Kirche Israel ‚zum Glauben‘, wie Paulus sagt (Röm 11,11.14). Und so reizt Israel die Kirche zur Hoffnung“²⁵. Dieses durch Israel zur Hoffnung Gereiztwerden mag der christliche Glauben wiederum als in ihm selbst steckendes jüdisches Ferment begreifen. Es bezeichnet den Raum, in dem auch die in den Evangelien aufbewahrte Erinnerung an die *messianische Praxis Jesu*, die sich gegen ihre soteriologische Engführung in der in seinem Namen geschenkten Sündenvergebung wehrt, neu zum Zug kommen kann; sie gemahnt die Christen an die noch ausstehende Schalomisierung der Welt, die sie von der Parusie ihres Herrn erwarten dürfen. Diese bringt, wie Franz Mußner in seinem Gespräch mit W. Benjamin formuliert, „die endgültige Erlösung und Rehabilitation der Unterdrückten, der Opfer der Herrschenden und der Armen in aller Welt, mit denen sich der wiederkommende Herr nach Mt 25,31–40 identifiziert“; sie „bedeutet den endgültigen Sieg über Haß und Gewalt in der Welt“. Wer deshalb „die Parusie des Herrn auf die persönliche Begegnung Jesu beim individuellen Tod beschränkt, nimmt dem ntl. Parusiekerygma die ‚Welthaltigkeit‘, ihren Bezug auf die Welt- und Menschheitsgeschichte“ (Nr. 20 [S. 329, 330f.]). Man darf hoffen, daß eine hiermit angestoßene christliche Besinnung auf das jüdische Erbe im eigenen christologischen Bekenntnis dieses ein gutes Stück besser verstehen lehrt.

²⁵ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975, 170.