



# Jüdische Perspektiven im christlich-jüdischen Dialog

## *Wegweisende Vordenker*

*Jutta Koslowski*

Johannes Gutenberg-Universität Mainz

*jutta.koslowski@comeunity-web.de*

## Abstract

In diesem Beitrag werden in einer exemplarischen Reflexion *jüdische* Perspektiven im christlich-jüdischen Dialog erörtert. Drei wegweisende Denker für die Zeit nach der grundlegenden Zäsur durch die *Shoah* werden vorgestellt, die im deutschsprachigen Bereich im 20. Jahrhundert besonders einflussreich waren: Shalom Ben-Chorin, David Flusser und Pinchas Lapide. Letzterer fand in der akademischen Theologie wenig Beachtung, wurde jedoch im populärwissenschaftlichen Bereich durch zahlreiche Publikationen bekannt – im Sinne einer hörenden Haltung in der christlich-jüdischen Begegnung sollen die spezifischen Anliegen dieser Gesprächspartner aufgezeigt werden.

## Keywords

Christlich-jüdischer Dialog, Shoah, Shalom Ben-Chorin, David Flusser, Pinchas Lapide

## Einleitung

Nachdem in der vorigen Ausgabe dieser Zeitschrift jüdische Perspektiven im christlich-jüdischen Dialog in einer systematischen Reflexion erörtert wurden, soll hier in einer exemplarischen Reflexion eine Vertiefung erfolgen. Dabei sollen drei jüdische Stimmen ausführlicher zu Wort kommen, die als Wegbereiter des Dialogs nach der Shoah betrachtet werden können und im

deutschsprachigen Raum besonderen Einfluss gewonnen haben: Schalom Ben-Chorin, David Flusser und Pinchas Lapide.

Die Darstellung dieser drei Personen erfolgt in chronologischer Reihenfolge nach dem Jahr ihrer Geburt (wobei ihre Lebensdaten nur wenig voneinander abweichen). Schalom Ben-Chorin (1913–1999) wurde in München geboren und ist 1935 nach Jerusalem emigriert, wo er als Dozent an der Hebräischen Universität lehrte. Seine Impulse für das christlich-jüdische Gespräch hat er jedoch vor allem in Deutschland entfaltet. David Flusser (geboren 1917–2000) stammt aus Wien, studierte in Prag und kam 1939 nach Jerusalem, wo er sich als Professor an der Hebräischen Universität mit jüdischer Geistesgeschichte, Urchristentum, antikem Judentum und Hellenismus beschäftigt hat. Pinchas Lapide (geboren 1922–1997) wurde ebenfalls in Wien geboren und wanderte 1940 auf der Flucht vor der Nazi-Verfolgung nach Israel ein. Dort arbeitete er als Diplomat und Leiter des Staatlichen Presseamtes in Jerusalem und betätigte sich als Theologe und Religionswissenschaftler an der Hebräischen Universität in Jerusalem. Anschließend wirkte er als Gastprofessor an verschiedenen Theologischen Fakultäten in Deutschland und in der Schweiz und lebte schließlich bis zu seinem Tod in Frankfurt am Main als freier Schriftsteller. Zwischen den drei hier behandelten Denkern gibt es viele Gemeinsamkeiten: Sie alle wurden im deutschsprachigen Raum geboren, mussten vor der Hitler-Diktatur fliehen und gelangten dabei nach Palästina. Sie wirkten an der Hebräischen Universität in Jerusalem und engagierten sich unter anderem im christlich-jüdischen Dialog – dadurch sind sie seit den sechziger Jahren wieder in engen Kontakt mit Deutschland gekommen, wo sie sich intensiv für Versöhnung eingesetzt haben.

Die Auswahl dieser Protagonisten erfolgte nicht nur nach dem Kriterium ihrer Bedeutsamkeit für den christlich-jüdischen Dialog der Nachkriegszeit, sondern auch in dem Bemühen, ein gewisses Spektrum an Ansichten zum Thema beispielhaft zur Sprache zu bringen. Freilich sind dies keineswegs für ›das Judentum‹ repräsentative oder allgemein anerkannte Stimmen – im Gegenteil. Das zeigt sich schon daran, dass manche ihrer Thesen eher im christlichen Ausland als in ihrer (Wahl-)Heimat Israel Zustimmung finden. ›Ein Prophet gilt nichts im eigenen Land‹,<sup>1</sup> möchte man meinen. Manche Dialogiker gelten allerdings auch hierzulande in der wissenschaftlichen Welt wenig, wie z. B. Pinchas Lapide, dessen Beiträge nicht selten als populärwissenschaftlich bzw. unwissenschaftlich abgetan werden (was der Verbreitung seiner Bücher allerdings keinen Abbruch tat). Hier wird ein Phänomen erkennbar, das sich ähnlich auch in der innerchristlichen Ökumene beobachten lässt: Die Erkennt-

1 Vgl. Lk 4:24.

nisse von Experten werden an der Basis oft kaum rezipiert – und umgekehrt wird das, was Menschen an der Basis bewegt, von Experten nur wenig beachtet. Dieser problematischen Tendenz soll hier entgegengewirkt werden, weshalb auch das Werk von Lapide zur Sprache kommt. Zwar wird »weder dem Judentum noch dem Christentum noch der jüdisch-christlichen Ökumene ein Dienst geleistet, wenn das Gespräch über die Offenbarung nur mit Personen am Rande der beiden Glaubensgemeinschaften geführt wird«;<sup>2</sup> doch zugleich stellt der Dialog zwischen den Religionen noch immer eine Zukunftsaufgabe dar, für die einzelne Vordenker maßgeblich sind. Es ist besser, mit jenen Außenseitern, als überhaupt nicht zu reden.

Trotz einer Vielzahl von Publikationen zu diesem Thema darf nicht übersehen werden, dass aktive TeilnehmerInnen am christlich-jüdischen Dialog auf jüdischer Seite eine geringe Minderheit ausmachen und dass die große Mehrheit der heutigen Juden über die Frage nach ihrem Verhältnis zum Christentum lieber schweigt (zumindest in Deutschland; in den USA mag sich die Situation anders darstellen). Für viele ist der Dialog so wenig bedeutsam, dass es sich kaum lohnt, *dagegen* zu sein – sie zeigen einfach wenig Interesse daran. Das Wichtigste, was sich Juden heute vom Christentum wünschen, ist vielleicht: endlich in Ruhe gelassen zu werden. Nach fast zweitausend Jahren, in denen die meisten Kontakte mit dem Christentum als negativ erlebt werden mussten, dürfen sich Christen über diese mangelnde Dialogbereitschaft nicht wundern; wir müssen sie verstehen.

Außer solchen geschichtlich bedingten Ursachen für eine gewisse jüdische Indifferenz gegenüber dem Christentum ist hierfür auch eine grundsätzliche ‚Asymmetrie‘ verantwortlich (Zwi Werblowski), auf die immer wieder hingewiesen worden ist: „Die christliche Kirche muss sich notwendigerweise mit dem Judentum als mit einem bzw. dem wesentlichen Teil ihrer eigenen Ursprungsgeschichte beschäftigen, in welcher Form und mit welcher Tendenz auch immer. Eine entsprechende Nötigung besteht für das Judentum nicht. Es begegnet dem Christentum als ‚Umwelt‘, nicht aber als notwendiges Element der eigenen Selbstreflexion. Die theologischen Fragen des Verhältnisses zum Christentum entstehen demgemäß erst in der Begegnung. Dem entspricht es, dass jüdische Stellungnahmen zu diesen Fragen in aller Regel im Gegenüber zu christlichen Gesprächspartnern abgegeben werden.“<sup>3</sup>

2 Thoma, Clemens, *Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*, Darmstadt <sup>2</sup>1989, 39.

3 Rendtorff, Rolf, Henrix, Hans Hermann (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn/München <sup>2</sup>1989, 625.

Die jüdische Seite *reagiert* also vor allem im christlich-jüdischen Dialog, während die christliche eher *agiert*. Dies ist auch der Grund dafür, warum es m. E. angemessener erscheint, von einem ‚christlich-jüdischen‘ Dialog zu sprechen als von einem ‚jüdisch-christlichen‘ – trotz aller gebotenen Ehrerbietung, die eigentlich nahelegen würde, dem Partner den Vortritt zu lassen. Die Struktur des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum ist vielleicht vergleichbar mit der Beziehung, welche das Christentum (und das Judentum) mit dem Islam verbindet: Während es für den Islam und sein eigenes Selbstverständnis unerlässlich ist, sich gegenüber den beiden Religionen, aus denen er sich entwickelt hat, zu legitimieren, besteht für das Christentum umgekehrt eine solche Notwendigkeit nicht.

Die *Initiative* in der Begegnung zwischen Juden und Christen liegt demnach vor allem auf christlicher Seite. Dies und die Tatsache, dass es innerhalb des Judentums keine zentrale Autorität gibt, die verbindliche Stellungnahmen abgeben könnte (etwa vergleichbar mit Papst, Konzil und kurialen Institutionen in der katholischen Kirche), ist der Grund für eine weitere Besonderheit jüdischer Äußerungen im christlich-jüdischen Dialog: Sie erfolgen meistens nicht in systematischer, sondern eher in situativer Art und Weise. So wird man eine grundsätzliche Abhandlung darüber, warum die Auseinandersetzung mit dem Christentum für das Judentum bedeutsam ist (oder warum nicht), welche Ziele hierbei verfolgt und wie sie erreicht werden können, zumeist vergeblich suchen.<sup>4</sup> Statt dogmatischer Entwürfe findet man eher persönliche Bekenntnisse oder auf konkrete Anlässe bezogene Stellungnahmen.

Es ist bedeutsam, *an Personen orientiert* einzelne jüdische Positionen zu Gehör zu bringen. Denn in einer ökumenisch ausgerichteten Theologie geht es vor allem um das *Hören* auf den anderen. Damit soll – wenigstens zum Teil – der größte Mangel ausgeglichen werden, den diese Abhandlung hat: Hier spricht keine jüdische Stimme, denn sie ist von einer Christin verfasst. Zweifellos wäre es eine Anmaßung, als Christ die ›jüdische Sicht‹ erklären zu wollen (die es ohnehin nicht gibt) – aber der Versuch, sie zu *verstehen* ist uns aufgegeben, und darum soll es hier gehen. Deshalb werden im Folgenden auch mehr als vielleicht sonst üblich Zitate wiedergegeben (und weniger als üblich kommentiert). Nur die Spurensuche und die Zusammenschau ist dabei eigener Verdienst.

4 Eine wichtige Ausnahme bildet das Dokument *Dabru Emet* (›Redet Wahrheit‹), welches im Jahr 2000 veröffentlicht wurde. Es ist für die christlich-jüdischen Beziehungen von so grundlegender Bedeutung, dass es zu Beginn des dritten Millenniums gleichsam eine neue Epoche in der Beziehung zwischen diesen beiden Religionen eröffnet hat – dies ist einer der Gründe, warum die hier vorgebrachten Überlegungen auf das 20. Jahrhundert beschränkt sind.

## I. Schalom Ben-Chorin<sup>5</sup>

Schalom Ben-Chorin (dessen Geburtstag sich am 20. Juli 2023 zum 110. Mal jährt) greift in seinem Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog bewusst auf das Werk von Martin Buber zurück. Dies zeigt sich schon am Titel seines in Deutschland bekannt gewordenen Buches ‚Bruder Jesus‘. Zu Beginn zitiert er aus Bubers berühmtem Vorwort von ›Zwei Glaubensweisen‹ die Sätze von Jesus als ›großem Bruder‹ und fährt dann fort: „Mit diesem Bekenntnis Bubers ist auch meine eigene Position abgesteckt. Jesus ist für mich der ewige Bruder, nicht nur der Menschenbruder, sondern mein jüdischer Bruder. Ich spüre seine brüderliche Hand, die mich fasst, damit ich ihm nachfolge. Es ist nicht die Hand des Messias, diese mit den Wundmalen gezeichnete Hand. Es ist bestimmt keine göttliche, sondern eine menschliche Hand, in deren Linien das tiefste Leid eingegraben ist. Das unterscheidet mich, den Juden, vom Christen, und doch ist es dieselbe Hand, von der wir uns angerührt wissen. Es ist die Hand eines großen Glaubenszeugen in Israel. Sein Glaube, sein bedingungsloser Glaube, das schlechthinnige Vertrauen auf Gott, den Vater, die Bereitschaft, sich ganz unter den Willen Gottes zu demütigen, das ist die Haltung, die uns in Jesus vorgelebt wird, und die uns – Juden und Christen – verbinden kann: Der Glaube Jesu einigt uns, habe ich andernorts gesagt, aber der Glaube an Jesus trennt uns.“<sup>6</sup>

Als solche einigenden Elemente zwischen Judentum und Christentum werden die Bergpredigt, die Gleichnisse und das Unservater in den Evangelien aufgezählt; als trennende Elemente der Glaube an die Trinität, an die Messianität Jesu und an sein stellvertretendes Sühneleiden.<sup>7</sup>

5 Vgl. Ben-Chorin, Schalom, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München, 1967; Id., Dialogische Theologie. Schnittpunkte des christlich-jüdischen Gesprächs, Trier 1975; Id., Israel und die Ökumene. In: Gerhards, Albert (Hg.). Ökumene am Scheideweg? Ein Beitrag der Theologie (Kleine Bonner theologische Reihe), Bonn 1999, 1–7; Id., Jesus im Judentum (Schriftenreihe für christlich-jüdische Begegnung, Bd. 4), Wuppertal, 1970; Id., Juden und Christen (unterwegs, Bd. 12), o. O. 1960; Id., Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo, Tübingen <sup>2</sup>1979; Id., Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht. München 1971; Id., Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht, München 1970; Id., Wachsame Brüderlichkeit, Trier 1970; Id., Weil wir Brüder sind. Zum christlich-jüdischen Dialog heute, Gerlingen 1988.

6 Ben-Chorin, Bruder Jesus, 11. Dabei betont er: Was »über die positive Sicht der Gestalt Jesu gesagt wird, darf nur als das Bekenntnis eines Juden verstanden werden«, während die negativen Aussagen als jüdische Stellungnahmen in einem kollektiven Sinn verstanden werden können.« BEN-CHORIN: Weil wir Brüder sind, S. 176.

7 Ben-Chorin, Bruder Jesus, 11.

Ben-Chorin gibt hier, ebenso wie an einigen anderen Stellen (vgl. seine Lebensbeschreibung ‚Jugend an der Isar‘<sup>8</sup>) auch den biographischen Hintergrund für sein Interesse an Jesus preis, den er als ‚Ur- und Nur-Jude‘<sup>9</sup> bezeichnet: „Mein eigener Weg hat mich nun mehr und mehr in die Nähe Jesu geführt, wobei ich selbst diese Befreiung des Jesus-Bildes von der christlichen Übermalung vornehmen musste. Aus dem katholischen Bayern, wo mir in Kirchen und Kapellen, auf Feldkreuzen und im Herrgottswinkel der Bauernstuben das Bild des Gekreuzigten begegnete und sich dem jüdischen Kinde schmerzlich einprägte, führte mein Weg in das Land Jesu, das Land Israel, und in die Stadt seiner Passion, die Stadt Jerusalem, in der ich seit über dreißig Jahren ansässig bin. So vieles in diesem Lande und in dieser Stadt und so vieles im Judentum auch noch unserer Tage verlieh den Berichten des Evangeliums eine brennende Aktualität, die mich nicht mehr losgelassen hat. Jesus ist sicher eine zentrale Gestalt der jüdischen Geschichte und Glaubensgeschichte, aber er ist zugleich ein Stück unserer Gegenwart und Zukunft, nicht anders als die Propheten der hebräischen Bibel.“<sup>10</sup>

Damit wird Jesus jedoch nicht der Rang eines Propheten zuerkannt: „Jesus war kein Prophet im Sinne der alttestamentlichen Prophetie.“<sup>11</sup> Denn ein solcher zeichne sich durch sein Kündler-Amt aus; er sei Kündler des Gottesspruches und spreche in JHWHs Namen. Jesus hingegen habe aus eigener Vollmacht gesprochen, ohne Gottesrede vermitteln zu wollen. Auch fehle bei ihm das ekstatische Element, wie es sich z. B. in den berühmten Visionen des Jesaja oder des Ezechiel finde.

Auch die Messianität komme Jesus nicht zu: »Dieser Kommende im Sinne einer messianischen Erwartung ist Jesus für mich, den Juden, nicht. Ich glaube allerdings auch, dass sich Jesus selbst nicht als Messias empfunden hat, wenngleich ihm hier und dort eine Ahnung messianischer Berufung als ungelöste Frage seiner eigenen Existenz aufgebrochen sein mag.«<sup>12</sup> Jedoch: „Es gibt ein Messiasgeheimnis Jesu, und dieses deutet darauf hin, dass er sich zeitweilig wohl einer messianischen Sendung bewusst wurde, aber er verbietet seinen Jüngern, Proklamationen dieser Art zu verlautbaren, und wartet wohl auf seine Stunde, in der ihm selbst, seinen Jüngern und der Welt sein wahres Wesen offenbart wird.“<sup>13</sup> Die metaphysische Eigenschaft des Sohnes Gottes,

8 Ben-Chorin, *Schalom, Jugend an der Isar*, München 1988.

9 Ben-Chorin, *Weil wir Brüder sind*, 161.

10 Ben-Chorin, *Bruder Jesus*, 12.

11 Ben-Chorin, *Bruder Jesus*, 13.

12 Ben-Chorin, *Bruder Jesus*, 12 f.

13 Ben-Chorin, *Bruder Jesus*, 13.

einer Person der Trinität oder eines Erlösers komme Jesus nach Ben-Chorin ebenfalls nicht zu.<sup>14</sup>

Wer also war Jesus? „Jesus scheint mir vielmehr auf der Linie der Gesetzeslehrer seiner Zeit, der Tannaiten, zu stehen. Das tannaitische Element dokumentiert sich darin, dass Jesus wie seine Zeitgenossen, die Schriftgelehrten, in zwei für diese Epoche typischen Weisen lehrt: durch *Auslegung* vorgegebener kanonischer Texte und durch *Meschalim* (Gleichnisse). Damit bleibt er ganz auf der Linie der Schriftgelehrten seiner Zeit. Freilich ist es richtig, dass er ‚gewaltig‘ lehrte, offenbar in einer stärkeren Vollmacht interpretierte, als andere das gewagt haben. Interpretationen mit dem Leitwort: ‚Ich aber sage euch ...‘ geben seiner Exegese die besondere Note und Nuance, aber es scheint mir abwegig, hier einen Bruch mit der Tradition des Judentums sehen zu wollen, wie es christliche Theologen bis auf den heutigen Tag taten und tun, in dem offenbaren Bestreben, die Gestalt Jesu zu isolieren“.<sup>15</sup> Als Gesetzeslehrer steht Jesus nach BEN-CHORIN zwischen der Schule des Schammai und derjenigen des Hillel, denn er zeichne sich sowohl durch eine radikale Auslegung als auch durch eine milde Anwendung aus. Der Leitgedanke sei dabei die Verinnerlichung des Gesetzes, basierend auf dem Hauptgebot der Liebe zu Gott und den Menschen. Er habe seiner Umwelt nicht isoliert gegenübergestanden, sondern sei ein Teil von ihr gewesen, trotz vielfältiger Auseinandersetzungen. „So gesehen gehen wir wohl nicht fehl, wenn wir Jesus selbst zu den Pharisäern rechnen, freilich zu einer inneren Opposition innerhalb dieser größten Gruppe in dem ihm zeitgenössischen Judentum.“<sup>16</sup>

Im Lebensweg Jesu erkennt Ben-Chorin eine innere Entwicklung, die sich anhand dreier Phasen beschreiben lässt: eschatologische Erwartung – Enttäuschung dieser Erwartung und Introversion – Passion. „So endet also Jesus in jüdisch-historischer Sicht als ein tragisch Scheiternder. Aber das tut seiner Größe keinen Abbruch, auch und gerade nicht für das jüdische Geschichtsverständnis. Auch Rabbi Akiba, der Bar-Kochba für den Messias hielt, irrte tragisch und endete als Blutzuge seines Glaubens. Sein tragischer Irrtum raubte ihm nichts von seiner Größe im jüdischen Volksbewusstsein. Vielmehr erklärt die jüdische Tradition solches Irren mit der Begründung: ‚Aus Liebe zu Israel verblendet Gott zuweilen die Augen der Weisen.“<sup>17</sup> Aber nicht der Tod Jesu ist das letzte Wort für Ben-Chorin, sondern sein Fortleben, seine ‚Auferstehung‘: „Jesus von Nazareth hat gelebt – er lebt fort, nicht nur in seiner Kirche, die sich auf ihn bezieht (realistischer gesagt: in den vielen Kirchen und Sekten,

14 Vgl. Ben-Chorin, Jesus – wie ich ihn sehe. In: Id. Weil wir Brüder sind, 175.

15 Ben-Chorin, Bruder Jesus, 14 f.

16 Ben-Chorin, Bruder Jesus, 19.

17 Ben-Chorin, Bruder Jesus, 23.

die ihn in Anspruch nehmen), sondern auch in seinem Volke, dessen Martyrium er verkörpert. Ist der leidende und am Kreuz verhöhnt sterbende Jesus nicht ein Gleichnis für sein ganzes Volk geworden, das, blutig gezeißelt, immer wieder am Kreuze des Judenhasses hing? Und ist die Osterbotschaft seiner Auferstehung nicht wiederum ein Gleichnis für das heute wieder auferstandene Israel geworden, das sich aus der tiefsten Erniedrigung und Schändung der dunkelsten zwölf Jahre seiner Geschichte zu neuer Gestalt erhebt?<sup>18</sup>

Welche Gründe sprechen noch für einen christlich-jüdischen Dialog, außer der Verbundenheit durch die Person Jesu? Ben-Chorin nennt in seinem Buch ‚Dialogische Theologie. Schnittpunkte des christlich-jüdischen Gesprächs‘ folgende gemeinsame Themen: Die Frage nach Gott, die Erwartung des Reiches Gottes, die Verbindung zwischen der Passion Israels und der Passion Jesu, die Beziehung zwischen talmudischer Dialektik und spekulativer Theologie der Kirche sowie der Zusammenhang von Theologie und Politik. Im letztgenannten Punkt nimmt er eine Außenseiterposition ein, indem er an die christlichen Gesprächspartner, auch aus Deutschland, geradezu appelliert, sich um die Lösung des Nahostkonflikts zu bemühen, um auf diese Weise den Dialog zu aktualisieren und die Gemeinschaft zu bewähren.<sup>19</sup> In der Regel verbittet man sich Einmischung in die politischen Angelegenheiten Israels, jedenfalls von Deutschland her, da das deutsche Volk wohl kaum zur Belehrung von Juden über Friedenspolitik berufen sein kann. Es entstehen in der Regel Misstöne im christlich-jüdischen Gespräch, wenn links orientierte Gruppen Erklärungen zugunsten der Palästinenser abgeben und den Anspruch erheben, gerade die Deutschen seien aufgrund ihrer Vergangenheit zu einem besonderen Engagement für Menschenrechte verpflichtet.<sup>20</sup>

Als Auslöser für den christlich-jüdischen Dialog der Gegenwart bezeichnet BEN-CHORIN die Shoah, die ein ›Gespräch aus der Schuld‹ bewirkt habe, sowie die Gründung des Staates Israel, die zu einem ›Gespräch aus dem Staunen‹ führte.<sup>21</sup> Darum kann er sagen: „Dieser Dialog ist erkaufte mit dem Blut von sechs Millionen jüdischer Opfer, unter ihnen eine halbe Million jüdischer Kinder.“<sup>22</sup> Aber sowohl ‚Schuld‘ als auch ‚Staunen‘ sind Befindlichkeiten von begrenzter Dauer, die nicht langfristig eine Grundlage des Dialogs bilden können und deshalb durch weitere Motive ergänzt werden müssen.

18 Ben-Chorin, Bruder Jesus, 24.

19 So vor allem in seinem Buch ›wachsamer Brüderlichkeit‹.

20 Solche Konflikte werden z. B. auf Evangelischen Kirchentagen spürbar, wenn die ›Arbeitsgemeinschaft für Juden und Christen‹ sich im ›jüdisch-christlichen Lehrhaus‹ um eine gegenseitige Verständigung bemüht und zugleich auf anderen Foren Resolutionen zur Palästinenserfrage formuliert werden.

21 Ben-Chorin, Weil wir Brüder sind, S. 158.

22 Ben-Chorin, Bruder Jesus, 168.

Juden und Christen sind für Ben-Chorin ‚Brüder – was keineswegs bedeutet, dass sie ein konfliktfreies Verhältnis zueinander haben. Die Bibel ist voll von Erzählungen über Streit, Verrat, ja, Mord, gerade zwischen Brüdern: Dies begann schon mit Abel und Kain, dem ersten Brüderpaar, und setzte sich fort bei Isaak und Ismael, Jakob und Esau, Mose und Aaron, Salomo und Absalom. Die gegenseitige Nähe kann sich hier als verhängnisvolle Konkurrenz auswirken. Um diese zu überwinden, müsse sich das Christentum von seinem ‚Triumphalismus‘ befreien, das Judentum aber von seinem ‚Isolationismus‘.<sup>23</sup>

Dies Gebot der Stunde gelte schon allein, damit sich eine Judenverfolgung wie in der Shoah niemals wiederholen kann. Der verhängnisvolle Kreislauf des Antijudaismus müsse durchbrochen werden: »Unwissenheit erzeugt Misstrauen, Misstrauen erzeugt Hass, Hass erzeugt Gewalttat. Immer wieder haben wir das erlebt. Daher meine ich, es muss diese unheilvolle Kettenreaktion am untersten Glied abgebaut werden, bei der Unwissenheit. Sie [die Christen] müssen mehr vom Judentum wissen! Und ich setze mich dafür ein, dass meine jüdischen Schwestern und Brüder mehr vom Christentum wissen. Damit können wir etwas von der Gemeinsamkeit erleben.«<sup>24</sup> So wie die beiden Cherubim, die auf der Bundeslade im israelitischen Tempel einander gegenüberstanden, so sollen auch Christen und Juden „einander ins Antlitz blicken.“<sup>25</sup>

In seinem Buch ›Weil wir Brüder sind. Zum christlich jüdischen Dialog heute‹ nennt BEN-CHORIN vier verschiedene Einstiege, die seiner Meinung nach für das christlich-jüdische Gespräch möglich sind: Ausgehend vom *Zentrum*, d. h. der Christusfrage an die Juden; ausgehend vom *Ursprung*, d. h. der Hebräischen Bibel; ausgehend von *gemeinsamen Begriffen* und Aufgaben, wie Erlösung und Frieden; oder ausgehend von der eigenen *existenziellen Glaubenserfahrung* (wobei hierüber kein ›Gespräch‹ möglich sei, sondern allein das gegenseitige ›Zeugnis‹, wie es klassisch von BUBER in seiner Gegenüberstellung vom Dom zu Worms und dem jüdischen Friedhof in seinem Stuttgarter Zwiegespräch mit KARL LUDWIG SCHMIDT gegeben worden ist).<sup>26</sup> „Die vier Wege schließen einander nicht aus, sondern ergänzen einer den andern, und sollen je und je, der Stunde gehorchend, eingeschlagen werden. Wo immer wir aber beginnen, führt der Weg zur Gestalt Jesu, denn um ihn geht es letztlich: ‚Was dünkt es euch um Christo?‘ (Matthäus 22, 42). Nach lebenslanger Erfahrung im christlich-jüdischen Dialog ist es mir deutlich geworden, dass das Gespräch dieser Mitte nicht ausweichen kann, wenn es nicht in einen freundlich-unver-

23 Ben-Chorin, Bruder Jesus, 159.

24 Ben-Chorin, Bruder Jesus, 173.

25 Ben-Chorin, Bruder Jesus, 174.

26 Ben-Chorin, Bruder Jesus, 95. Vgl. Buber, Kirche, Staat, Volk, Judentum, 164 f.

bindlichen Feuilletonismus absinken soll. Die Christus-Frage steht zwischen uns, muss, immer wieder, angegangen, nicht umgangen werden.“<sup>27</sup>

## II. David Flusser<sup>28</sup>

David Flusser beschäftigte sich als Professor an der Hebräischen Universität in Jerusalem zunächst in wissenschaftlicher Absicht mit dem Neuen Testament. 1968 erschien in der renommierten Reihe ‚rowohlts monographien‘ seine deutschsprachige ‚Biographie‘ über Jesus und machte ihn einem großen Publikum in Deutschland bekannt; das Buch wurde in mehrere Sprachen übersetzt. In der Folgezeit wurde Flusser durch zahlreiche Einladungen zu Vorträgen und Veranstaltungen zunehmend in den christlich-jüdischen Dialog involviert.

Im Vorwort seiner Jesus-Publikation schreibt er: „Dieses Buch wurde vor allem verfasst, um zu zeigen, dass es möglich ist, eine Lebensgeschichte Jesu zu schreiben.“<sup>29</sup> Damit möchte Flusser sich von jener Forschungsrichtung abgrenzen, die seit Albert Schweitzer das Scheitern der Leben-Jesu-Forschung postuliert hat. Jüdische Gelehrte, schreibt Lapede, sind hier häufig weniger skeptisch als christliche Theologen und wundern sich, „warum die christliche Leben-Jesu-Forschung so übereilt und vorbehaltlos ihre Aufgabe als gescheitert erklärt hat [...], wobei eine gewisse Genugtuung über diesen Misserfolg mitzuklingen scheint. Könnte es sein, fragt man in Jerusalem, dass [...] der irdische Galiläer sich als so jüdisch und thoratreu entpuppen würde, dass er nicht mehr mit dem Christus der Heidenkirche vereinbar wäre? Könnte dies der wahre Grund sein, warum seit Albert Schweitzer die meisten Such-

27 Ben-Chorin, Bruder Jesus.

28 Vgl. Flusser, David, Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie (Abhandlungen zum jüdisch-christlichen Dialog, Bd. 16), München 1984; Id., Das Christentum – eine jüdische Religion, München 1990; Jesus. Id., Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (rowohlts monographien, Bd. 140), Reinbek bei Hamburg 1968; Id., Entdeckungen im Neuen Testament, Bd. 1: Jesusworte und ihre Überlieferung, (Hg.) Majer, Martin, Neukirchen-Vluyn 1987; Id., Entdeckungen im Neuen Testament, Bd. 2: Jesus – Qumran – Urchristentum (Hg.) Majer, Martin, Neukirchen-Vluyn 1999; Id., Jewish Sources in Early Christianity, Tel Aviv 1989; Id., Judaism and Christianity. Collection of Articles, Jerusalem 1973; Id., Judaism and the Origins of Christianity, Jerusalem 1988; Id., Die letzten Tage Jesu in Jerusalem. Das Passionsgeschehen aus jüdischer Sicht. Bericht über neueste Forschungsergebnisse, Stuttgart 1982; Id., Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus, Bd. 1: Das Wesen der Gleichnisse (Judaica et Christiana, Bd. 4), Bern 1989; Id., Sammlung von Aufsätzen zum Neuen Testament und zum jüdisch-christlichen Dialog, Tübingen 1984.

29 Flusser, Jesus, 7.

expeditionen nach dem verschollenen Nazarener so unerwartet abgebrochen wurden?“<sup>30</sup>

Bezüglich des Jesus-Bildes, das Flusser in seiner Untersuchung gewinnt, finden sich viele Ähnlichkeiten mit Ben-Chorin, jedoch bewegt sich die Darstellung ganz im wissenschaftlichen Rahmen, und es wird kein persönliches Bekenntnis abgelegt. Vor allem das Judesein Jesu wird immer wieder anhand vieler Belege hervorgehoben – durchaus auch im Dienst des Christentums, dem so ein authentischeres Verständnis wiedereröffnet werden soll. So macht FLUSSER etwa darauf aufmerksam, dass die traditionell christliche Auffassung, Jesus habe sich über das jüdische *Religionsgesetz* hinweggesetzt, nicht zutrifft und auf Missverständnissen bzw. mangelnder Kenntnis des Judentums beruht: „Es ist kaum bekannt, dass der synoptische Jesus nie gegen die damalige Gesetzespraxis verstößt.“<sup>31</sup> Die einzige Ausnahme in den Evangelien sei der lukanische Bericht über das Ährenausraufen am Sabbat, wo gesagt wird, dass Jesu »Jünger die Ähren abpflückten und aßen, indem sie sie mit den Händen zerrieben.« (Lk 6, 1) Flusser kommentiert dies so: „Die allgemeine Auffassung war, dass man am Sabbat abgefallene Ähren nur mit den Fingern zerreiben darf, aber nach der Ansicht Rabbi Jehudas, der wie Jesus ein Galiläer war, darf man das auch ›mit der Hand‹ tun. Etliche von den Pharisäern bemäkelten also die Jünger Jesu, die offenbar nach ihrer galiläischen Gesetzstradition gehandelt haben. Der griechische Übersetzer des Urberichtes war nun mit den Sitten des Volkes nicht vertraut, und um die Szene zu veranschaulichen, fügte er das Abreißen der Ähren hinzu, nicht ahnend, dass er dadurch den einzigen Verstoß gegen das Gesetz in die synoptische Tradition eingefügt hat.“<sup>32</sup> Zweifellos ist dieses Detail kaum ausreichend, um das Gewicht eines Grundkonflikts zwischen ‚Gesetz und Evangelium‘ zu tragen, wie es später zwischen Judentum und Christentum konstruiert wurde.

Zu einem anderen vermeintlichen Gesetzeskonflikt, dem Händewaschen vor dem Essen (Mk 7, 1–23 par), erläutert Flusser: „Das Gebot des Händewaschens gehört eigentlich weder zur schriftlichen noch zur mündlichen Lehre, und zur Zeit Jesu galt der Satz: ‚Das Händewaschen vor der Mahlzeit ist Sache des freien Beliebens, aber das Wasser nach der Mahlzeit ist Pflicht.‘ Es handelt sich bei dieser Sitte um eine rabbinische Bestimmung, die vielleicht erst eine Generation vor Jesus getroffen wurde. Sogar der ›verstockteste‹ unter den damaligen Dorfpharisäern würde verständnislos den Kopf schütteln, wenn jemand behauptet hätte, dass dadurch, dass die Jünger Jesu sich nicht immer die Hände vor dem Essen gewaschen haben, Jesus mit dem

30 Lapidé, *Der Rabbi von Nazareth*, 131.

31 Flusser, *Jesus*, 44.

32 Flusser, *Jesus*

Gesetze Mosis gebrochen hat.<sup>33</sup> Zwar bietet im Evangelium die Diskussion über das Händewaschen den Anlass zu Jesu programmatischer Erklärung: »Nicht was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Mund ausgeht, das verunreinigt den Menschen.« (Mt 15, 11) Doch Flusser ergänzt dazu: „Beim Händewaschen und Ährenraufen sind es die Jünger, nicht der Meister, die weniger streng in der Gesetzespraxis sind. Auch das wird gewöhnlich nicht beachtet. Und als der Meister auf die Nachlässigkeit der Schüler aufmerksam gemacht wird, nimmt er nicht nur die Schüler in Schutz, sondern antwortet mit einem frontalen Angriff, der in seiner Strenge dem Vorfall nicht angemessen ist. Jesus ergreift also die Gelegenheit, eine prinzipielle Frage zu klären. Dabei sind seine Antworten nicht so revolutionär, wie es einem uneingeweihten Beobachter scheinen würde. Das Wort über das Reine und Unreine ist fast eine moralische Volksweisheit.“<sup>34</sup>

Ein weiteres Beispiel für einen Konflikt zwischen Jesus und den Pharisäern sind seine Wunderheilungen am *Sabbat*. Das in diesem Zusammenhang überlieferte *logion* „Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen worden und nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (Mk 2, 27) wurde in der christlichen Theologie lange Zeit für die Behauptung herangezogen, Jesus habe mit dem jüdischen Ritualgesetz gebrochen (oder gar mit dem Judentum insgesamt, dem die Heiligung des Sabbat als fundamentales identitätsstiftendes Bundeszeichen gilt). Doch dies ist eine Fehlinterpretation, welche auf mangelnder Sachkenntnis beruht, wie Flusser zeigt: »Um den Verlauf dieses Begebnisses zu verstehen, muss man wissen, dass, wenn nur ein kleiner Verdacht von Lebensgefahr bestand, alle Arten von Heilungen [d. h. die berufsmäßige Ausübung der ärztlichen Kunst] am Sabbat erlaubt waren. Sonst durfte man zwar nicht am Sabbat mechanische Mittel anwenden, aber durchs Wort heilen [d. h. sogenannte Wunderheilung] war ausdrücklich in allen, auch ungefährlichen Krankheitsfällen am Sabbat erlaubt. Daran hat sich Jesus nach den synoptischen Evangelien bei seinen Heilungen immer gehalten.«<sup>35</sup> Erst im Johannes-evangelium – dessen Autor mit der jüdischen Tradition wenig vertraut war – werden diese Grenzen überschritten: Etwa bei der Erzählung von der Heilung eines Blindgeborenen (d. h. chronisch Kranken) am Sabbat, wobei Jesus einen Brei auf seine Augen strich (also ein medizinisches Hilfsmittel anwandte; vgl. Joh 9, 1–41).

Ein vertieftes Studium der Griechischen Bibel vor dem Hintergrund der jüdischen Tradition ermöglicht es auch, die christliche Auffassung der *Pharisäer* einer längst überfälligen Revision zu unterziehen. Dies ist von besonderer

33 Flusser, Jesus., 44 f.

34 Flusser, Jesus., 47.

35 Flusser, Jesus.

Bedeutung – steht doch der Begriff ‚Pharisäer‘ bis in die Umgangssprache hinein als Synonym für (religiöse) Heuchler, und dieses Feindbild hat dem christlichen Antijudaismus stets neuen Auftrieb verliehen (vgl. die Wehe-Rufe in Mt 23, 13–36). Doch wer waren die Pharisäer eigentlich? FLUSSER beschreibt sie so: Sie waren „eine Gemeinde, deren Mitglieder [...] freiwillig bestimmte Reinheitsvorschriften und andere Verpflichtungen auf sich genommen haben.“<sup>36</sup> Dabei repräsentierten sie gewissermaßen das nicht-sektiererische *Mainstream*-Judentum (im Unterschied zu anderen Gruppen wie den Sadduzäern, Essenern oder Zeloten); sie können somit als ‚Lehrer des ganzen Volkes‘<sup>37</sup> betrachtet werden. „Die Pharisäer sind zwar nicht identisch mit den Schriftgelehrten, den späteren Rabbinen, aber praktisch können sie als eine Einheit angesehen werden.“<sup>38</sup> Auch wenn umstritten ist, ob Jesus selbst zu den Pharisäern gehörte, so besteht kein Zweifel daran, dass er dieser Richtung im damaligen Judentum am nächsten stand (vgl. Mk 12, 28–34) – dadurch wird verständlich, warum Jesus seine theologischen Diskussionen vor allem mit ihnen führte. Das ist zum Ausgangspunkt einer verhängnisvollen Entwicklung geworden: „Im Laufe der mündlichen und schriftlichen Überlieferung werden die Gegenspieler in den Streitgesprächen Jesu immer schärfer profiliert – und immer mehr verzeichnet. Wenn sie auch manchmal im ursprünglichen Bericht anonyme, selbstberufene Stützen der örtlichen Bigotterie waren, so werden sie jetzt direkt als Schriftgelehrte und Pharisäer bezeichnet. Es lohnt sich, die fortschreitende Entwicklung der Texte zu verfolgen, um zu sehen, wie die Gegenspieler Jesu immer mehr zu seinen Gegnern werden, die von einer abgründigen Bosheit beseelt sein können, und schließlich wird es ihr einziges Ziel, Jesus zu Fall zu bringen und zu vernichten.“<sup>39</sup> Im übrigen ist scharfe Polemik gegen die Pharisäer auch in anderen zeitgenössischen Quellen zu finden (z. B. bei den Essenern und selbst im rabbinischen Schrifttum, wo sie gewissermaßen den Charakter von Selbstkritik hat).

Flusser richtet eine dreifache Einladung an die christlichen Gläubigen: die Hebräische Bibel neu zu lesen, die Evangelien neu zu lesen und ein neues Verhältnis zu Volk, Land und Glaube Israels zu entwickeln.<sup>40</sup> Zugleich hat er sich selbst in einer Vielzahl von Einzeluntersuchungen unvoreingenommen mit dem Christentum auseinandergesetzt und dabei manche Gemeinsamkeiten herausgearbeitet, wo bisher Unterschiede postuliert wurden. So zeigt Flusser beispielsweise Parallelen zwischen den christlichen Sakramenten

36 Flusser, Jesus, 51.

37 Flusser, Jesus

38 Flusser, Jesus, 52.

39 Flusser, Jesus, 50 f.

40 Vgl. Flusser, Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie.

von Taufe bzw. Herrenmahl und jüdischen Traditionen auf.<sup>41</sup> Und in Bezug auf die Christologie (welche traditionell als Grenze zwischen Judentum und Christentum gilt) vertritt er die Meinung, dass diese weit mehr aus jüdischen als aus hellenistischen Quellen schöpfe.<sup>42</sup> Ja, Flusser geht so weit, in seinen ‚Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum‘ zu behaupten: „Das Christentum und das Judentum sind *eine* Religion“<sup>43</sup> – eine Sichtweise, die freilich nicht unwidersprochen ist.

Über die Motivation zum christlich-jüdischen Gespräch äußert sich Flusser vor allem im Sinne einer irenischen Ethik: „Der Jude Jesus, auf den der christliche Glaube ausgerichtet ist, macht die Christen darauf aufmerksam, dass sie versuchen sollten, mit der Gemeinschaft, in der Jesus gelebt hat, in brüderlicher Verbundenheit zu leben. Diese Eintracht zwischen den Christen und den Juden vermehrt die Liebe zum Nächsten, und diese Liebe ist ein Hauptgebot, sowohl der Juden als auch von Jesus. Gott möge diese Eintracht der Brüderlichkeit segnen!“<sup>44</sup>

### III. Pinchas Lapide<sup>45</sup>

Pinchas Lapide hat sich im christlich-jüdischen Dialog seit 1945 engagiert eingebracht, vor allem im deutschsprachigen Raum. Er führte zahlreiche Gespräche mit christlichen Persönlichkeiten, u. a. mit Karl Rahner, Hans Küng, Wolfhard Pannenberg, Jürgen Moltmann, Peter Stuhlmacher und Carl Friedrich von Weiz-

41 Flusser, David, Die Sakramente und das Judentum. In: Id., Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 16), München 1984, 66–81.

42 Flusser, David, Der jüdische Ursprung der Christologie. In: Id., Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 16), München 1984, 54–65.

43 Flusser, David, Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum. In: Id., Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 16), München 1984, 94–102, hier 101 (Hervorhebung im Original).

44 Flusser, Das Christentum – eine jüdische Religion, 166.

45 Vgl. König, Hans, Lapide, Pinchas, Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog, Stuttgart/München 1976; Lapide, Pinchas, Der Rabbi von Nazareth. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes, Trier 1974; Id., Eine jüdische Theologie des Christentums. Bausteine zum Brückenschlag. In: Lapide, Pinchas, Mußner, Franz, Wilckens, Ulrich, Was Juden und Christen voneinander denken. Bausteine zum Brückenschlag (Ökumenische Forschungen – Kleine ökumenische Schriften, Bd. 9), Freiburg/Basel/Wien 1978, 11–39; Id., Er predigte in ihren Synagogen. Jüdische Evangelienauslegung, Gütersloh <sup>2</sup>1988; Id., Er wandelte nicht auf dem Meer. Ein jüdischer Theologe liest die Evangelien, Gütersloh <sup>2</sup>1987; Id., Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum, Stuttgart/München 1976; Id., Jeder kommt zum Vater. Barmen und die Folgen, Neukirchen-Vluyn 1984;

säcker, und er überschritt mit seinen Dialogbemühungen auch die Grenze der ‚monotheistischen Ökumene‘, um sich mit dem Hinduismus und Buddhismus auseinanderzusetzen.<sup>46</sup> Vieles von diesen Unterredungen wurde publiziert.<sup>47</sup> Darüber hinaus hat er sich mit der Untersuchung einer Vielzahl von Themen beschäftigt, z. B. mit der Verwendung der Hebräischen Sprache in der Kirche, der Darstellung des Christentums in israelischen Religionsbüchern, jüdischen Jesusromanen, rabbinischen Jesusbildern usw. Dies geschah durchweg in populärwissenschaftlicher Weise, sodass diese Bücher in der akademischen Welt wenig Einfluss hatten – zumal Lapide dabei Thesen vertritt, die innerhalb des Judentums wenig konsensfähig sind. Für unseren Zusammenhang ist sein Werk trotzdem interessant, weil er gegenüber christlichen Positionen ein besonders weites Entgegenkommen zeigt und einige konkrete Vorschläge zur Überwindung traditioneller Streitpunkte gemacht hat, die diskussionswürdig sind.

Mit unverkennbarer Sympathie hat er in seiner Monographie ‚Wurde Gott Jude? Vom Menschsein Jesu‘ sowie in mehreren Bänden zum Thema ‚Jüdische Evangelienauslegung‘ die Gestalt Jesu beschrieben. „Wir werden wohl nie mit Genauigkeit wissen, was Jesus wirklich gesagt und was ihm fromme Überlieferung später in den Mund gelegt hat. Wenn wir aber den ‚Gesamt-Jesus‘, wie er sich – nach Abzug historischer Ungereimtheiten und griechischer Einschreibungen – aus den vier verschiedenen Schilderungen der Evangelisten ergibt, zum Prüfstein jeder Einzelstelle machen, so überwiegen die Züge eines bescheidenen, demütigen Juden, der sich als Knecht Gottes versteht. Er mag zwar hie und da mit gut orientalischem Temperament aufbrausen, zürnen und die Geduld verlieren, aber er war weder ein unbeugsamer Rechthaber, noch ein hochmütiger Besserwisser. Eher war er einer, der gesprächsbereit war, mit seinen Gegnern dialogfähig blieb und auch andere Glaubensweisen gelten ließ.“<sup>48</sup> Lapide versteht sich als Teil einer historischen Bewegung der Wiederentdeckung Jesu im Judentum – nicht ohne polemischen Seitenhieb in Rich-

---

Id., *Jesus – ein gekreuzigter Pharisäer?*, Gütersloh 1990; Id., *Ökumene aus Christen und Juden*, Neukirchen-Vluyn 1972; Id., *Verleitung zum Dialog*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1979; Id., *Warum kommt er nicht? Jüdische Evangelienauslegung*, Gütersloh 1988; Id., *Wurde Gott Jude? Vom Menschsein Jesu*, München 1987; Lapide, Pinchas, Moltmann, Jürgen, *Israel und die Kirche: ein gemeinsamer Weg? Ein Gespräch*, München 1980; Lapide, Pinchas, Mußner, Franz, Wilckens, Ulrich, *Was Juden und Christen voneinander denken. Bausteine zum Brückenschlag (Ökumenische Forschungen – Kleine ökumenische Schriften, Bd. 9)*, Freiburg/Basel/Wien 1978; Lapide, Pinchas, Panikkar, Raimon, *Meinen wir den selben Gott? Ein Streitgespräch*, München 1994; Lapide, Pinchas, Pannenberg, Wolfhart, *Judentum und Christentum. Einheit und Unterschied. Ein Gespräch*, München 1981.

46 Lapide, Panikkar, *Meinen wir denselben Gott?*

47 Programmatisch hat sich LAPIDE zu diesen Aktivitäten geäußert in: Lapide, Pinchas, *Verleitung zum Dialog* Zürich/Einsiedeln/Köln 1979.

48 Lapide, *Wurde Gott Jude?*, 64.

tung der christlichen Theologie: „Zu einer Zeit, da der Christus des Christentums von so hervorragenden Theologen wie Dietrich Bonhoeffer zu ‚dem Mann für andere‘ reduziert wird und von Paul Tillich zum ‚wesentlichen Menschentum in der Existenz‘ vernebelt wird, wenn Gerhard Ebeling ihn zu ‚der Grundsituation des Menschen als Wort-Situation‘ verdunkelt, während Bultmann und seine Schule es darauf anzulegen scheinen, ihn aus aller Realität heraus zu entmythologisieren – da ist es erfrischend zu sehen, wie der Jesus des Judentums in der Literatur seines Heimatlandes neue Substanz und Glaubwürdigkeit gewinnt.“<sup>49</sup>

In seinem Beitrag ›Das Ja und das Nein der Juden‹ umreißt Lapide kurz und klar, was Juden seiner Meinung nach an Jesus annehmen können und was nicht: „Es soll aber eure Rede sein: Ja, ja und Nein, nein!“ (Mt 5, 37). Deshalb sagen wir nein zum eingeborenen Gottessohn, weil wir ja sagen zur Gottessohnschaft aller Menschenkinder. Wir sagen nein zum alleinigen Sühnetod des Nazareners, weil wir ja sagen zur Blutzeugenschaft allzu vieler seiner Brüder und Schwestern – von Makkabäerzeiten bis in unsere Tage hinein. Unser Nein erhebt Protest gegen die Botschaft von der ein für allemal bereits endgültig vollzogenen Erneuerung aller Dinge, weil wir ja sagen zur Unfertigkeit dieser Welt, zur Vorläufigkeit alles Menschentums sowie zum Abwarten und Zusehen, zum Umdenken, zur Rückkehr und zum täglichen Neubeginn. Wir sagen nein zur Vergesetzlichung Jesu, die den Glauben an ihn zur Bedingung des Heils macht, weil wir ja sagen zur bedingungslosen, freien Gnade Gottes, die durch kein Glaubensbekenntnis mitbestimmt wird. Wir sagen nein zur Menschwerdung Gottes als höchstem Liebesbeweis, weil wir ja sagen zur unerforschlichen Souveränität seines Handelns und zur Überbietbarkeit all seiner bisherigen Offenbarungen. [...] ‚Nein‘ ist daher auch unsere folgerichtige Antwort auf alle Absolutheitsansprüche auf die Wahrheit, seien sie nun kirchlich, politisch oder marxistisch, weil wir alle hienieden, wie Paulus, die Wahrheit ‚nur bruchstückweise, wie durch einen dunklen Spiegel erkennen‘ (1. Kor 13, 12) und ihr nur ‚nachjagen können‘ (Phil 3,12) in der bescheidenen Hoffnung, einen Zipfel von ihr zu ergattern. Nicht zuletzt sagen wir nein zu Jesus als dem Christus, weil wir ja sagen – damals, heute und auch morgen – zum Anliegen Jesu, das auch unsere ureigene Sache ist. Denn nicht die Verehrung seiner Person, sondern Identifizierung mit seinem Anliegen ist die Mitte der jesuanischen Botschaft und das Herzstück des ganzen Neuen Testaments. ‚Nicht wer mich Herr, Herr nennt, kommt ins Himmelreich‘ (Mt 7, 21), so rügt er alle seine Anbeter, ›sondern wer den Willen meines Vaters tut!‹“<sup>50</sup>

49 Lapide, *Der Rabbi von Nazareth*, 134.

50 Lapide, *Das Ja und das Nein der Juden*, 58 f.

An anderer Stelle schreibt Lapide: „Israels Verneinungen dürfen nicht so sehr als Ablehnung verstanden werden, sondern eher als heilsames Korrektiv der Kirchenlehre, das den Widerspruch zwischen Glauben und Welt nicht verleugnet, sondern als Herausforderung akzeptiert und offenhält. Unser scheinbar negativer Glaube an das Noch-Nicht-Erschienene hält ja den Blick frei aufs Ganze und aufs Künftige – und macht das Judentum zum Propheten des Unterwegs [...]. ‚Aus dem Nein hörst du das Ja‘, so lautet ein uralter Grundsatz der talmudischen Dialogik, der auch theologisch sinnvoll ist“.<sup>51</sup>

In dem Artikel ›Eine jüdische Theologie des Christentums. Bausteine zum Brückenschlag‹ geht Lapide noch einen Schritt weiter und versucht, „ein paar theologische Bausteine am jüdischen Ufer bereitzustellen, um endlich mit dem verspäteten Brückenschlag zu beginnen.“<sup>52</sup> Als Motivation benennt er die Erfahrung eines gegenwärtigen Defizits: „Wir leben im Grunde in einer ungeheuren Ökumene der gegenseitigen Ignoranz, die ärger ist als bloßes Unwissen, denn sie basiert auf selbstherrlichem Besserwissen, auf arrogantem Scheinwissen, das nur allzu häufig eine Sammlung verächtlicher Karikaturen des heiligen Glaubensgutes der anderen beinhaltet. Hier bedarf es einer monumentalen Umerziehung einer ganzen Generation in beiden Glaubensgemeinschaften, auf dass endlich das Selbstverständnis von Kirche und Synagoge zur Grundlage der Judentumskunde in Europa und der Christentumskunde in Israel werde.“<sup>53</sup> In diesem Sinne entwirft er ›eine jüdische Theologie des Christentums‹ anhand der drei Themen Christologie, Soteriologie und Inkarnation.

In der Frage der *Christologie* knüpft er an moderne theologische Entwürfe einer ‚Christologie von unten‘ an, aber auch an traditionelle jüdische Vorstellungen: „Sühneleiden, Märtyrertod und Auferstehung gehören zu jener jüdischen Heilslehre, die ihre Vorbilder aus der Selbstopferbereitschaft des Stammvaters Isaak, dem leidenden Gottesknecht Jesajas und der selbstlosen Blutzeugenschaft der Makkabäer hervorholt – bis zum heutigen Tag.“<sup>54</sup>

Die Messianität Jesu müsse von jüdischer Seite nicht unbedingt bestritten werden. „Er mag auch der Messias Israels sein, doch das werden wir erst erfahren, sobald er kommt – oder wiederkommt, denn eine Wiederkehr ist ja auch ein Kommen, und Parusie heißt auf griechisch nicht Rückkehr, sondern schlicht: Ankunft. Den Streit über die Frage, ob er schon mal da war, sollten wir

51 Lapide, Das Ja, 64.

52 Lapide, Eine jüdische Theologie des Christentums, 14.

53 Lapide, Eine jüdische Theologie, 11. Hervorhebung J. K.

54 Lapide, Eine jüdische Theologie, 17 f.

beide auf den ersten Sonntag nach der Vollerlösung vertagen. [...] Das scheint mir eine akzeptable Versöhnungsformel zu sein, bis Gott Gewissheit schenkt.“<sup>55</sup>

Stets fordert Lapide ein *Entgegenkommen sowohl von Christen als auch von Juden*. „Wenn Christologie von unten der Durchbruch von christlicher Seite zum Gespräch ist, dann wäre das jüdische Gegenstück dazu der Versuch einer Jesulogie der Rückschau.“<sup>56</sup> Damit ist gemeint, dass Jesus, wie jeder Prophet, an den Früchten gemessen werden soll, die er hervorgebracht hat, d. h. an seiner Wirkungsgeschichte, die eng mit der Verbreitung der Bibel unter allen Völkern verbunden ist.<sup>57</sup> Aufgrund dieser Wirkungsgeschichte kann Jesus als Wegbereiter des Messias gesehen werden. „Einen messianischen Wegbereiter, dessen universale Rolle im Heilsplan Gottes offensichtlich ist, wie sollen wir ihn verstehen? Kann man ihn in die uns bekannten Glaubenskategorien von Gottesmännern einordnen? Kaum. Wie verhält sich dann seine jüdische Uneinreihbarkeit zur Einzigartigkeit seiner zentralen Rolle in der Kirche? Wie steht der Jesus der Juden zum Christus der Christen? Dies sind einige der Hauptfragen, die von den beiden Neuansätzen her, einer Christologie von unten und einer Jesulogie der Rückschau einen Dialog um Jesus heute fruchtbarer als je zuvor erscheinen lassen.“<sup>58</sup>

In der *Soteriologie*, also der Frage nach der Erlösung, sieht Lapide „ein Schulbeispiel der gut biblischen Möglichkeit, Unterschiede nicht zur Gegnerschaft entarten zu lassen, sondern zum konstruktiven Glaubensdialog fruchtbar werden zu lassen. Während die Kirche das Schon-Da des Messias proklamiert und lebt oder leben sollte, bleibt das Judentum der lebendige Zeuge des Noch-Nicht der endgültigen Erlösung. Die Kirche, die in der Rückschau auf Golgatha oft allzu sicher ihres Heilsbesitzes wurde, kann aus dem Noch-Nicht der Juden die Parusieerwartung neu erlernen, die einst die erste Christenheit so vollkommen beschwingen konnte.“<sup>59</sup> Außerdem solle man die beiden Pole des Noch-Nicht und des Schon-Da nicht gegeneinander ausspielen, da beide Aspekte der Wirklichkeit umschrieben. „Die ganze Weltgeschichte ist im Grunde anfängliches Heil, das unter Gottes Gnadenliebe die freie Menschheit ihrer Erlösung zuführt. [...] Die Erlösung kommt Schritt für Schritt, sagt ein berühmtes Talmud-Wort.“<sup>60</sup>

55 Lapide, *Eine jüdische Theologie*, 25 f.

56 Lapide, *Eine jüdische Theologie*, 19.

57 Das heilsgeschichtliche Argument richtet sich ebenso an die Christen mit der Aufforderung, das Judentum anzuerkennen: „Was drei Jahrtausende überlebt hat, allen Verfolgungen, Zwangstaufen und Pogromen zum Trotz, muss doch ein Teil des göttlichen Heilsplanes sein.“ Neusner, *Ökumene aus Christen und Juden*, 22.

58 Lapide, *Eine jüdische Theologie des Christentums*, 26.

59 Lapide, *Eine jüdische Theologie*, 27.

60 Lapide, *Eine jüdische Theologie*, 28 und 30.

Dies sei auch die Bedeutung der Himmelreichsgleichnisse Jesu von der selbstwachsenden Saat und vom Senfkorn (vgl. Mk 4, 26–32).

Auch in Bezug auf die *Inkarnation*, die im Allgemeinen eine Verständigungsgrenze im christlich-jüdischen Dialog markiert, bietet LAPIDE eine Deutungsmöglichkeit an, die seiner Ansicht nach mit traditionellen jüdischen Kategorien vereinbar ist. Denn das Judentum betone zwar auch, aber nicht nur die Transzendenz Gottes. „Für den gläubigen Juden ist Gott über, jenseits und innerhalb dieser Welt“.<sup>61</sup> Die Immanenz Gottes wird auf Hebräisch als *Schechinah*, als Einwohnung Gottes in seinen Werken, bezeichnet, und in diesem Sinn könne man vielleicht auch von einer ‚Menschwerdung‘ Gottes sprechen – freilich nicht allein in Jesus. Als weitere jüdische Annäherungsmöglichkeit wird die kabbalistische Lehre vom *Zimzum* genannt, wonach sich Gott gleichsam in sich selbst zurückzieht, um damit einen Freiraum zu schaffen, in dem sich das Weltall stufenweise herausbildet; außerdem die chassidische Lehre der *Hitbatlut*, der Selbstbescheidung Gottes, sowie die zahlreichen Midraschim von der Selbsterniedrigung des Herrn.

Lapide kommt zu dem Schluss: „Da das Judentum kein dogmatisch fixiertes Glaubenssystem kennt – wer könnte Ihn, den Ewigen, in irgendein System einsperren? – so wäre es geradezu lästerlich, bestimmen zu wollen, was Gott tun oder lassen kann oder will. Aus jüdischer Sicht kann daher die Menschwerdung a priori weder ein- noch ausgeschlossen werden. Sie muss als denkbare Möglichkeit Gottes souveränen Heilshandelns offenbleiben. Im Grunde sind Kenosis und Kondezzenz nur eine Weiterentwicklung oder Verdichtung der hebräischen Heilserfahrung, die die liebevolle Zuwendung Gottes auf seine Menschheit hin als Grunddynamik aller Weltgeschichte versteht.“<sup>62</sup>

In der Person Jesu zeigt sich für Lapide jedoch nicht nur Gott, sondern vor allem sein Volk, denn er sei „die Personifizierung der jüdischen Leidensgeschichte“, „die Inkarnation seines ganzen Volkes“.<sup>63</sup> Deshalb seien Juden ihm besonders verbunden. „Ihr Christen glaubt an das Kreuz, wir Juden tragen es seit Römerzeiten. Ihr lebt in seiner geistigen Nachfolge, wir teilen, ganz konkret, sein Schmerzensschicksal. Ich weiß nicht, wer ihm nähersteht.“<sup>64</sup>

61 Lapide, *Eine jüdische Theologie*, 34.

62 Lapide, *Eine jüdische Theologie*, 36 f.

63 Lapide, Mußner, Wilckens, *Was Juden und Christen voneinander denken*, 140.

64 Lapide, Mußner, Wilckens, *Was Juden und Christen*, 141.