

Walter Homolka

Der Jude Jesus –
Eine Heimholung

Walter Homolka

Der Jude Jesus – Eine Heimholung

Mit einem Geleitwort
von Jan-Heiner Tück

HERDER The logo for Herder's 450th anniversary, featuring a stylized '4' and '5' intertwined.

FREIBURG · BASEL · WIEN

Danksagung

Das vorliegende Buch fußt auf meiner englischen Veröffentlichung „Jesus Reclaimed – Jewish Perspectives on the Nazarene“ (New York/Oxford 2015) und der polnischen Ausgabe „Upomnienie się o Jezusa. Nazarejczyk z perspektywy żydowskiej“ (Poznan 2019), die aktualisiert und erweitert wurden.

Die deutsche Fassung gäbe es nicht ohne die kollegiale Mithilfe von Frau Prof. Dr. Kathy Ehrensperger (Potsdam). Frau Dr. Juni Hoppe, Herr Hartmut Bomhoff M.A. und Herr Dr. David Heywood Jones haben wesentlich am Zustandekommen des Buches mitgewirkt. Frau Susanne Naumann M.A. von Sunside-Übersetzung Reutlingen hat Teile des Werkes in die deutsche Sprache übersetzt. Dr. Stephan Weber hat das Buch als Lektor grandios betreut. Ihnen allen gilt mein ganzer Dank!

Die 5. Auflage des Buchs seit dem Erscheinen im Juli 2020 wurde korrigiert und aktualisiert.

Rabbiner Professor Walter Homolka

Potsdam, April 2021

5. erneut durchgesehene Auflage 2021

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: van Honthorst, Gerrit: Jesus vor dem Hohenpriester,
ca. 1617, Öl auf Leinwand, The National Gallery, London.

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-38356-4

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83356-4

ISBN E-Book (E-PUB) 978-3-451-83623-7

Für Christian Stückl
und die Oberammergauer Passionsspiele

Träger des Abraham-Geiger-Preises 2020



Efrat Natan, Roof Work – Golgotha, 1979, picture from installation, gelatin silver print, The Israel Museum, Jerusalem. © Yehudit Itach.

Inhalt

Vorwort	9
Die Heimholung Jesu als Anstoß für die christliche Theologie. Zum Geleit	24
(JAN-HEINER TÜCK)	
Kapitel 1 · Jesusbilder von der Antike bis zur frühen Neuzeit: Ein Faktencheck	49
1.a. Das Leben Jesu nach den Quellen	49
1.b. Jesusbilder im Judentum	58
Kapitel 2 · Jüdische und christliche Leben-Jesu- Forschung: Der historische Jesus	75
2.a. Jesus und die jüdische Aufklärung	75
2.b. Die christliche Leben-Jesu-Forschung – Eine Abkehr vom Dogma	77
2.c. Die jüdische Leben-Jesu-Forschung als Heimholung Jesu ins Judentum	96
2.d. Das entwürdigte Judentum: Der Berliner Antisemitismustreit	100
2.e. Leo Baeck und Adolf von Harnack – Eine Kontroverse zwischen jüdischer und christlicher Jesusforschung	106
Kapitel 3 · Jüdische Ansätze zur Leben-Jesu-Forschung in der Moderne	121
3.a. Jüdische Leben-Jesu-Forschung im 20. Jahrhundert	121

3.b. Jüdische Leben-Jesu-Forschung im 21. Jahrhundert	142
3.c. Der Beitrag der Archäologie zur Leben-Jesu-Forschung	164
Kapitel 4 · Der jüdische Jesus in der Moderne: Eine diverse Wirkungsgeschichte	168
4.a. Wichtige rezeptionsgeschichtliche Stimmen in der Theologie	168
4.b. Exkurs: Der jüdische Jesus in der Literatur	189
Kapitel 5 · Joseph Ratzinger und der jüdische Jesus: Ein theologischer Rückfall	199
5.a. Dass Jesus Jude war – ein kultureller Zufall?	201
5.b. Der „Rabbi Jesus“ – den Christen nur als Christus wichtig?	206
5.c. „Die ganze Bibel von Christus her lesen“ – Joseph Ratzingers Hermeneutik	207
5.d. Christlicher Glaube und „historische Vernunft“	210
5.e. „Gnade und Berufung ohne Reue“	212
Kapitel 6 · Der jüdische Jesus – eine Herausforderung für die christliche Theologie	217
Literaturverzeichnis	227
Register	251

Vorwort

Für die Juden in Europa war Jesus als der dogmatisierte Christus lange nichts weiter als ein Symbol christlicher Unterdrückung. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts kämpften Juden in Europa um gleiche Rechte und gesellschaftliche Anerkennung. Dies zwang viele, ihre jüdische Identität im Licht der neuen Bedingungen neu zu bewerten. Juden wollten nicht nur nach dem Gesetz, sondern auch *de facto* gleichberechtigte Bürger sein. Da sie diesen Identitätsfindungsprozess in einer christlich geprägten Gesellschaft durchlebten, stand die Beschäftigung mit Jesus bald auf dem Plan. Einer der prominentesten jüdischen Denker seiner Zeit, Moses Mendelssohn (1729–1786), äußerte sich in seiner einflussreichen Abhandlung über die philosophischen Gründe für eine Trennung von Kirche und Staat im Jahr 1783 zu Jesus: Jesus habe nie gesagt, er sei gekommen, um die Tora aufzuheben, sondern er habe im Gegenteil nicht nur die schriftliche Tora, sondern auch die Verordnungen der Rabbiner befolgt. Wenn das so ist, dann kann er auch für Juden neu entdeckt werden.¹

Besonders aufregend war dieser Prozess der Annäherung an Jesus den Juden in einer Ausstellung des Israel-Museums Jerusalem 2018 zu sehen: „Jesus in Israeli Art“ zeigt eindrücklich, wie bildende Künstler im 19. Jahrhundert begannen, aus jüdischer Perspektive auf Jesus zu blicken.² Moritz Oppenheim, Maurycy Gottlieb, Mark Antokolsky oder auch Max Liebermann beschäftigten sich in ihrem Ringen um Anerkennung in

¹ Siehe Walter Homolka/Magnus Striet, *Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude – Christus der Erlöser*, Freiburg i. Br. 2019, S. 14.

² Zur gesamten Rezeption Jesu in der darstellenden Kunst siehe Amitai Mendelsohn, *Behold the Man – Jesus in Israeli Art*, Jerusalem 2017, S. 37–61.

der europäischen Kunst mit jener Gestalt, die kontrovers zwischen Judentum und Christentum steht und zugleich das Bindeglied zwischen beiden ist: Jesus von Nazareth.

Wie problembeladen diese Auseinandersetzung anfangs gewesen ist, zeigt die Erfahrung des deutschen Impressionisten Max Liebermann (1847–1935). Mit seinem Gemälde „Der zwölfjährige Jesus im Tempel“ löste er im August 1879, noch vor den antisemitischen Hetzparolen eines Adolf Stoecker oder Heinrich von Treitschke, einen Skandal aus. Denn er zeigte den Jesusknaben in naturalistischer Weise als jungen Juden und verletzte, noch dazu als ein jüdischer Künstler, die Regeln hergebrachter christlicher Ikonographie.³

Liebermann vermittelte ein jüdisches Jesus-Bild, wie es zuvor Rabbiner Abraham Geiger oder auch der jüdische Historiker Heinrich Graetz vorgezeichnet hatten. Die öffentliche, von antijüdischen Ressentiments genährte Empörung war so groß, dass sich sogar der Bayerische Landtag mit dem Bild beschäftigte. Deutsches Empfinden, hieß es in der Kritik, sei durch dieses blasphemische Gemälde beleidigt worden. Der Berliner Hofprediger Adolf von Stoecker entrüstete sich so:

Bedenken Sie meine Herren von Israel, dass uns Christus gerade so heilig ist, wie Ihnen Jehova, und Sie müssen unseren Zorn, anstatt zu verdammen, ehren und anerkennen. Wie aber die Berliner Witzblätter, lauter jüdisches Geschmeiß, die christlichen Dinge verhöhnen und verspotten, oft in einer einzigen Nummer vier Mal, weiß jeder, der die verderblichen Blätter liest.⁴

³ Siehe Walter Homolka, *Jesus von Nazareth im Spiegel jüdischer Forschung*, Berlin 2010, S. 68–69; so auch Verena Lenzen, *Jüdische Jesus-Forschung und israelische Kunst als Inspiration des jüdisch-christlichen Dialogs*, in: *Christologie zwischen Christentum und Judentum. Jesus, der Jude aus Galiläa und der christliche Erlöser*, hg. v. Christian Danz, Kathy Ehrensperger, Walter Homolka, Tübingen 2020. Mendelsohn, *Behold the Man*, S. 52–54.

⁴ Zitiert nach Martin Faass/Henrike Mund, *Sturm der Entrüstung. Kunstkritik, Presse und öffentliche Diskussion*, in: *Der Jesus-Skandal. Ein Lieber-*



*Max Liebermann: Der zwölfjährige Jesus im Tempel 1879
(Kunsthalle Hamburg), © Alamy Stock*

In Folge des Sturms der öffentlichen Entrüstung übermalte Liebermann sein Bild, bevor es 1884 noch einmal in einer Pariser Ausstellung zu sehen war. Dank einer erhaltenen Skizze weiß man aber, dass Liebermann ursprünglich einen barfüßigen Knaben mit kurzem, ungekämmtem schwarzem Haar und einem stereotypisch jüdischen Profil dargestellt hatte. In der

mann-Bild im Kreuzfeuer der Kritik, hg. v. Martin Faass, Berlin 2009, S. 59–78, hier: S. 70.

Skizze spricht der Junge selbstbewusst und mit großer Geste. Das überarbeitete Gemälde wurde dann bis zur Berliner Sezessions-Ausstellung von 1907 nicht mehr gezeigt.

Dieser Vorfall um Max Liebermann, immerhin ab 1920 Präsident der Akademie der Künste Berlin, macht die Schwere der Aufgabe deutlich. Der Dominanz des Christentums und seines triumphalen Anspruchs auf den Besitz der universalen Wahrheit wollten Künstler wie er ein selbstbewusstes Judentum entgegenstellen. Ein Judentum, das sich gegen Antisemitismus behaupten kann und stolz ist auf seine Einzigartigkeit. Ein Judentum, das deshalb Jesus ganz als Teil des Judentums begreifen kann – als jemand, der die Werte des Judentums für die ganze Menschheit zugänglich gemacht hat.

Und dieser Prozess ist nicht auf die Diaspora begrenzt. Maler wie Reuven Rubin (1893–1974) und zeitgenössische israelische Künstler wie Moshe Hoffman (1938–1983), Efrat Natan (*1947) und der Fotograf Adi Nes (*1966) mit seinem „Last Supper“ haben diesen Trend erstaunlicherweise fortgesetzt, sich im Kontext des Staates Israel an das Tabu Jesus gewagt und ihn als jüdischen Bruder zu begreifen versucht.

„Die Begegnung (Jesus und der Jude)“ wurde 1922 von Reuven Rubin gemalt. Der Künstler stand im Begriff, von Rumänien nach Palästina auszuwandern, als er den Ahasver gleichenden wandernden Juden mit Jesus auf einer Bank sitzend darstellte. Kein triumphierender Jesus, beide sind gezeichnet von ihrem Leiden. Das Thema des Bildes scheint inspiriert vom neoromantischen jiddischen Dichter Itzig Manger (1901–1969) und seiner „Ballade vom Verlausten und Gekreuzigten.“ Da hadert ein Landstreicher mit Jesus: „Wer hat dir gesagt, o Jesus, sag/deine Krone sei heiliger als meine Plag?“ Und Jesus antwortet mit der Anerkennung, auch des Landstreichers Schmutz sei heilig, umso mehr noch seine Trauer, sein Leiden.⁵ Jesus selbst durchbricht die Art und Weise, mit der sein Leid

⁵ Tania Oldenhage, Neutestamentliche Passionsgeschichten nach der Shoah: Exegese als Teil der Erinnerungskultur, Stuttgart 2014, Kap. 2.2.2.



*Reuven Rubin, The Encounter, 1922, Oil on canvas,
Collection Phoenix Insurance, Tel Aviv. © Avraham Hay.*

jahrhundertlang durch die christliche Umwelt zum Leid des jüdischen Volkes umgemünzt wurde. Im gemeinsamen Leid entsteht eine Solidarität gegen Verfolgung und Antisemitismus. Amitai Mendelsohn geht in seiner Auslegung so weit, zwischen Jesu Auferstehung und der Erneuerung des Jüdischen Volkes im eigenen Staat einen symbolischen Parallelismus zu sehen. Jesus würde zum „regenerated Jew destined to take his place and thereby heal the suffering of the Diaspora!“⁶

Moshe Hoffman wurde 1938 in eine orthodoxe Familie geboren, überlebte den Zweiten Weltkrieg in Budapest und emigrierte nach Israel. 1967 entstand seine Serie „6.000.001“ mit zehn Holzschnitten. Im ausgewählten Beispiel wird Jesus durch einen Schergen vom Kreuz abgenommen und der Deportation ins Konzentrationslager zugeführt. Er wird buchstäblich zum Opfer schlechthin, und wie bei Reuven Rubin entsteht eine so-

⁶ Mendelsohn, *Behold the Man*, S. 105.



*Moshe Hoffman, Woodcut from 6,000,001-series, 1967,
(courtesy:) Yad Vashem Museum, Jerusalem.*

lidarische Linie vom Leiden Jesu zum Leid des jüdischen Volkes. Im Kreuzestod Jesu zeigt sich für Hoffman der Tod des Göttlichen, aber auch das Vertrauen in die Berufung des Menschen zur schöpferischen Gestaltung der Welt.⁷ Der Gegensatz zwischen Juden und Christen löst sich auf, die Darstellung macht aber deutlich, dass Jesus zuallererst Jude sei. Damit deckt Hoffman eindrücklich das Versagen der Menschen auf, die sich auf Jesu Lehren beziehen und doch das Volk Jesu stets miss-

⁷ Ebd., S. 152.

achtet und verfolgt haben. Hoffman macht deutlich: Jesu Schicksal ist zutiefst mit dem seines Volkes verbunden. Diese Beziehung ist letztlich inniger als die der Christen zu ihrem vermeintlichen Religionsgründer.

Efrat Natan ist eine Künstlerin, die bereits im Staat Israel geboren wurde, im Kibbutz Kfar Ruppin. Ihre Installation „Roof Work: Golgotha“ (1979) auf Seite 6 dieses Buches schließt an Reuven Rubins Deutung Jesu als Pionier und Sohn Eretz Israels an. Das Unterhemd in ihrer Kreuzesgruppe verweist als billiges Kleidungsstück des Alltags auf das sozialistische Ethos physischer Aufbauarbeit unter großer Entbehrung. Jesus und seine Jünger werden in ihrem einfachen Lebenswandel und ihrer Kritik am Materialismus des israelitischen Establishments zur Zeit des Zweiten Tempels quasi zu Vorbildern für die frühen Zionisten, die der Dekadenz Europas den Rücken zukehren, um in Mühsal und Schweiß den jüdischen Staat aufzubauen. Efrat Natan liest die Askese der zionistischen Pioniere und ihr Streben nach Reinheit und Aufrichtigkeit spirituell. Sie untermauert das durch ein Gedankenspiel, in dem sie das hebräische *gufiyah* (Unterhemd) als *guf-yah* (Gottes Leib) auffasst. So entsteht eine Verbindung zwischen dem inkarnierten Gott und dem Unterhemd in ihrer Kreuzigungsgruppe.⁸

Der Fotograf Adi Nes knüpft an solche Anleihen christlicher Ikonografie an und beschreitet dennoch neue Wege. Sein bekanntestes Werk „Das letzte Abendmahl“ (1999) lehnt sich offensichtlich an Leonardo da Vincis „Abendmahl“ in Mailand an.

Nes verwendet das Thema und moduliert seine Aussage. In seinem Werk zieht die zentrale Figur eines Soldaten mit Zigarette in der Linken nicht alle Aufmerksamkeit auf sich, wie im Bild Leonardos. Keiner der anderen Soldaten schaut ihn auch nur an. Das Werk entstand 1999, vier Jahre nach der Ermordung Yitzhak Rabins, drei Jahre nach der Wahl Benjamin Netanjahus zum Ministerpräsidenten und ein Jahr vor dem Aus-

⁸ Ebd., S. 245–253.



Adi Nes, Untitled, 1999, Chromogen print, The Israel Museum, Jerusalem

bruch der Zweiten Intifada. Adi Nes greift den Moment vor fatalem Verrat in der Abendmahlsszene auf und deutet damit das Lebensgefühl einer Generation junger israelischer Soldaten, die ihr letztes Mahl einnehmen, bevor sie von ihrer Regierung in den Kampf geschickt werden. Der Soldat im Zentrum sei deshalb isoliert dargestellt, so die in Berlin lebende israelische Kunsthistorikerin Doreet LeVitte-Harten, weil sein Schicksal bereits besiegelt sei: der Tod. Die ihn Umgebenden haben ihn bereits aus ihrem Gedächtnis gelöscht.⁹ Diese israelischen Soldaten, der Stolz der Nation, wirken orientierungslos und verloren.

Der gefallene Soldat im Schoß seines trauernden Kameraden (1995) hat gar nichts Heroisches, die Pietá-Szene konzentriert sich ganz auf die Realität des Sterbens in einer politisch verfahrenen Situation.

Diese sind nur einige Beispiele einer ganzen Reihe von Belegen, wie sich jüdische und israelische Künstler fast schockie-

⁹ Ebd., S. 270.



Adi Nes, Untitled, 1995, Chromogen print, Israel Museum, Jerusalem.

rend freimütig christlicher Motive bedienen. Jesus ist hier schon längst der jüdische Bruder geworden, der nicht wie Jahrhunderte zuvor gegen sein Volk gerichtet wird, sondern in einem Akt der künstlerischen Heimholung als Projektionsfläche jüdischer Identitätsbewältigung dienen kann.

Auch ganz aktuell in Deutschland kann man die künstlerische Auseinandersetzung mit Jesus aus jüdischer Perspektive finden. Die deutsch-jüdische Künstlerin Ilana Lewitan (* 1961) stellt mit ihrem Werk „Adam, wo bist Du?“ 2020 die Frage: „Stellen Sie sich vor, Jesus hätte im Dritten Reich gelebt. Was wäre mit ihm geschehen?“ Für sie ist das Kreuz nicht zuerst christliches Symbol, sondern das, was es ursprünglich gewesen

ist: ein Tötungswerkzeug der Römer. Ähnlich den Gaskammern der Nazis im 20. Jahrhundert. Damit löst sich ihr Jesus aus der gewohnten Rezeption. Sie macht sich gar kein Bild von ihm, sondern deutet ihn nur körperlich an in der Hülle der Häftlingskleidung mit dem gelben Stern, die er als Jude getragen hätte auf dem Weg in den Tod. Sie verknüpft auf diese Weise zwei Zeitstränge miteinander: den Beginn seines Wirkens und die Folge christlichen Antisemitismus. Ilana Lewitans Darstellung spitzt zu: Jesus kann man gar nicht ohne sein Jüdissein verstehen. Ihr Jesus richtet seine Arme klagend auf. Ihr Jesus fragt nicht: „Wo ist Gott?“ Sondern er fragt ganz jüdisch: „Gott, wo ist der Mensch?“ Damit deckt sie das Versagen der Menschen auf, die sich auf Jesu Lehren beziehen, z. B. das Liebesgebot, und doch das Volk Jesu missachten und verfolgen. Sie macht deutlich: Jesu Schicksal ist zutiefst mit dem seines Volkes verbunden.

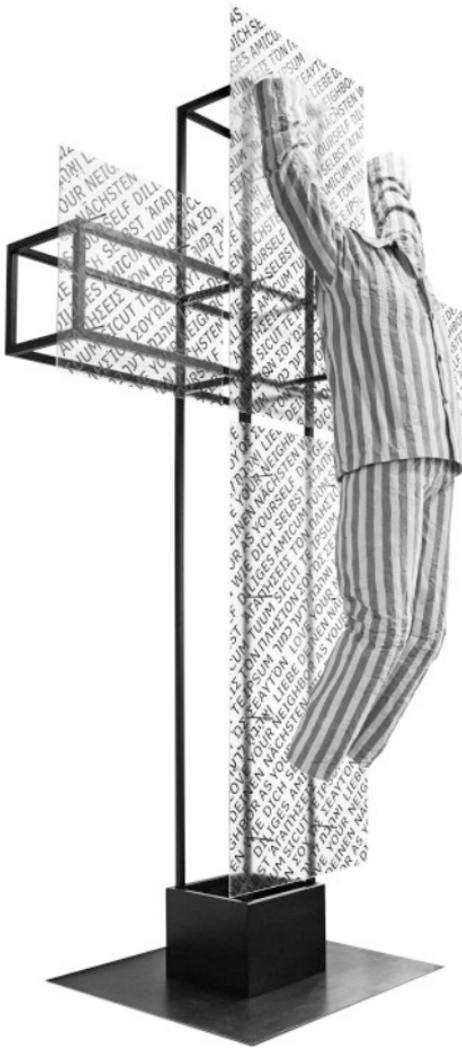
Auch jüdische und israelische Schriftsteller haben in ihren Werken die Person Jesu reflektiert und auf ihre eigene Identität projiziert.¹⁰ Man denke nur an Samuel Yosef Agnon (1888–1970), Yona Wallach (1944–1985) oder Haim Be’er (* 1945). Zu den eindrucksvollsten Beispielen jüdischer Jesus-Rezeption in neuerer Zeit gehört Amos Oz’ Roman „Judas.“¹¹ Sein „Jesus und Judas – ein Zwischenruf“¹² macht deutlich, wie emotional die Entdeckung eines lang verloren geglaubten Familienmitglieds sein kann und welche Fragen dies für die christliche Gefolgschaft Jesu aufwirft.

Wie wir in seinem Berliner Zwischenruf über „Jesus und Judas“ erkennen, sieht der bekannte israelische Schriftsteller, Journalist und Intellektuelle keine Schwierigkeiten darin, sich positiv auf Jesus zu beziehen und sich kritisch mit seiner neutestamentlichen Wirkungsgeschichte auseinanderzusetzen: „Ich verliebte mich in Jesus, in seine Vision, seine Zärtlichkeit,

¹⁰ Siehe auch Kapitel 4b: Der jüdische Jesus in der Literatur, S. 189 ff.

¹¹ Amos Oz, Judas, Berlin 2015.

¹² Amos Oz, Jesus und Judas – ein Zwischenruf, Ostfildern 2018.



*Abb. 7: Ilana Lewitan, Adam, wo bist Du? (2020); Stahl, Foliendruck
auf Acryl, gehärtetes Leinen, 4,60 m × 2,50 m × 1,50 m;
Fotograf: Wolf-Dieter Böttcher*

seinen herrlichen Sinn für Humor, seine Direktheit, in die Tatsache, dass seine Lehren so voller Überraschungen stecken und so voller Poesie sind.“¹³ Bei seiner Beschäftigung mit dem Jesus des Neuen Testaments gerät Oz allerdings durch die Geschichte vom Verrat des Judas ins Stocken:

Nach den christlichen Quellen war Judas nicht etwa ein armer Fischer vom See Genezareth, wie die anderen Apostel, sondern ein reicher Großgrundbesitzer aus Judäa, ein Mann, der Sklaven und Sklavinnen besaß. Warum um alles in der Welt sollte er seinen Lehrer, seinen Rabbi, seinen Gott verkaufen? Für sechshundert Euro? Und wenn er tatsächlich dermaßen gemein und habgierig war, dass er seinen Herrn und Gott für sechshundert Euro verkaufte – warum ging er unmittelbar danach hin und erhängte sich? Das ergab einfach keinen Sinn. Vor allem aber verstand ich nicht, warum irgendjemand, irgendein Mensch auf Erden, Judas auch nur fünfzig Cent oder einen Euro dafür geben sollte, dass er Jesus nach dem Letzten Abendmahl küsste und ihn damit an die Schergen verriet, die die Priester ausgeschickt hatten, ihn zu verhaften. Schließlich war Jesus in ganz Jerusalem wohlbekannt.¹⁴

Oz resümiert: „In meinen Augen ist die Geschichte von Judas in den Evangelien gleichsam das Tschernobyl des christlichen Antisemitismus der vergangenen zweitausend Jahre. Diese Geschichte verseucht das Verhältnis zwischen Juden und Christen seit Jahrtausenden, indem sie die Juden zu Opfern und die Christen zu Tätern macht.“¹⁵

Amos Oz ist der Großneffe Joseph Klausners (1874–1958), eines der Pioniere der modernen jüdischen Jesus-Forschung.¹⁶ Die Hauptfigur in Oz' Roman „Judas,“ Schmuël Asch, kann im Jerusalem des Jahres 1959 seine Magisterarbeit über das Thema „Jesus aus jüdischer Sicht“ nicht zum Abschluss bringen. Oz arbeitet in seinem Roman die jüdischen Fragen nach dem his-

¹³ A. a. O., S. 16.

¹⁴ A. a. O., S. 18–19.

¹⁵ A. a. O., S. 25–26.

¹⁶ Joseph Klausner, Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre. Übersetzt aus dem Hebräischen von Walter Fischel, Berlin 1930.

torischen Jesus heraus. Amos Oz berichtet, wie er dabei von Klausner inspiriert worden ist:

Als kleiner Junge besuchte ich eine äußerst traditionelle orthodoxe jüdische Schule in Jerusalem. Wir wurden angewiesen, jedes Mal, wenn wir an einer Kirche oder einem Kreuz vorübergingen, unsere Augen abzuwenden und in die entgegengesetzte Richtung zu schauen. Als Begründung hieß es: ‚Wir Juden haben seit Jahrhunderten, ja seit Jahrtausenden, wegen dieses Menschen gelitten.‘ Orthodoxe Juden nennen Jesus häufig nicht bei seinem Namen, sondern bezeichnen ihn abfällig als ‚diesen Menschen‘. Onkel Joseph aber sagte, das dürfe ich niemals tun: ‚Wann immer du eine Kirche oder ein Kreuz siehst, sieh ganz genau hin, denn Jesus war einer von uns, einer unserer großen Lehrer, einer unserer bedeutendsten Moralisten, einer unserer größten Visionäre.‘ Ich war schockiert.¹⁷

Mal theologisch, mal literarisch: Oz baut eine Brücke zwischen der jüdischen Jesus-Rezeption des 19. und des 21. Jahrhunderts. Sein Eingehen auf Jesus und Judas macht deutlich: Für die jüdische Seite ist die Beschäftigung mit dem Juden Jesus Ausdruck einer neuen Freiheit und eines neuen Selbstbewusstseins.

Damit kommen wir zum Anliegen dieses Buchs. Im 19. Jahrhundert hatten jüdische Wissenschaftler die neue historisch-kritische Methode entdeckt und begonnen, von Joseph Salvador (1779–1873) bis hin zu Abraham Geiger (1810–1874), Samuel Hirsch (1815–1889) und Joseph Klausner (1874–1958), intensiver zur Gestalt Jesu zu forschen. Symptomatisch dabei ist, dass dieser historische Jesus einerseits kontrovers zwischen Judentum und Christentum steht und andererseits das Bindeglied zwischen beiden darstellen kann. Der vorliegende Band ist diesem Befund von Historikern, Religionsphilosophen und Theologen gewidmet. Wir werden sehen, wie sehr sich die Auffassungen und Ansichten zu Jesus aus jüdischer Sicht durch die Jahrhunderte unterscheiden: drei grundlegende Aussagen über

¹⁷ Oz, Jesus und Judas, S. 11–12.

Jesus aus jüdischer Sicht kann man aber treffen, wenn man das 19. und 20. Jahrhundert zusammenfassen möchte:

1. Jesus war nicht nur von seiner Herkunft her Jude, er war auch fest in der jüdischen Umwelt seiner Zeit verwurzelt.
2. Das Christentum ist aus dem Judentum hervorgegangen; es hat sich in einem vielschichtigen kulturellen Milieu herausgebildet und allmählich zu einer eigenen Religion entwickelt, dabei jedoch einen jüdischen Charakter bewahrt.
3. Jesus von Nazareth ist nicht der Messias, der in der hebräischen heiligen Schrift verheißen ist.

Erkenntnisleitend war für die jüdische Forschung ebenso wie schon in der Kunst und Literatur, der Dominanz des Christentums und seines triumphalen Anspruchs auf den Besitz der universalen Wahrheit ein selbstbewusstes Judentum entgegenzustellen. Die Jüdische Leben-Jesu-Forschung diente vielen Vertretern der Wissenschaft des Judentums in Deutschland somit als Mittel der jüdischen Selbstbehauptung. Für Joseph Klausner und andere europäische Pioniere eines jüdischen Nationalstaats Anfang des 20. Jahrhunderts wurde Jesus dagegen zu einem zionistischen Propheten, wie er auch in den Werken von Reuven Rubin oder Efrat Natan interpretiert worden ist.

Für die jüdische Seite ist damit eine Situation entstanden, sich als eigenständige Stimme Gehör zu verschaffen und aus einer untergeordneten Position in die Rolle eines gleichwertigen Gesprächspartners hineinzuwachsen. Erst in der Folge der Schoa kam es in der westlichen Welt zu einer wesentlichen Voraussetzung dafür: der Anerkennung des Judentums als gleichwertiger Religion. Dies machte den Weg für einen konstruktiven theologischen Dialog zwischen Juden und Christen frei, wie er sich seit siebzig Jahren nicht nur in Europa und den USA entfaltet.¹⁸

Von besonderer Bedeutung war dabei die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die katholische Kirche im Zweiten Va-

¹⁸ Siehe Homolka/Striet, *Christologie auf dem Prüfstand*, S. 14–16.

tikanischen Konzil und mit ihr das Eingeständnis, dass auch andere Religionen im Besitz gültiger Wahrheiten sein können.

Werden Christen und ihre Kirchen in der Lage sein, diese Verortung Jesu und seine Heimholung in die jüdische Schicksalsgemeinschaft zu respektieren und in ihre Rede von Jesus, in ihre Christologien einzubeziehen? Die Rede christlicher Theologie über Jesus, gemeinhin „Christologie“ genannt, steht heute vor der Herausforderung, so über Jesus zu sprechen, dass seine Verankerung im Judentum nicht verdeckt wird durch den universalen Heilsanspruch des Christus der Kirchen.

Die Heimholung Jesu als Anstoß für die christliche Theologie

Zum Geleit

JAN-HEINER TÜCK, WIEN

„Das Wort wurde – nicht ‚Fleisch‘, Mensch,
erniedrigter und leidender Mensch in irgendeiner All-
gemeinheit, sondern *jüdisches* Fleisch.“

Karl Barth¹

Das Verhältnis zwischen Juden und Christen ist jahrhundertlang schwer belastet gewesen. Das hat sich erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts geändert. Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65) gab es vereinzelte Stimmen, die an die Israeltheologie des Römerbriefs erinnerten und es als tragisches Versäumnis beklagten, dass christliche Theologie jahrhundertlang nichts vom lebendigen Judentum erwartet habe. Überlegenheitsattitüden und eine Theologie der Verachtung hätten verhindert, dass man eine theologische Sensibilität, geschweige denn Lernbereitschaft gegenüber dem Judentum ausgebildet habe.² Nach der überraschenden Ankündigung eines Konzils am 25. Januar 1959 durch den betagten Reformpapst Johannes XXIII. (1958–63) gab es auf der Ebene der Bischöfe zunächst kein Bewusstsein für die Dringlichkeit, das Verhältnis zum Judentum neu auszurichten und die antijudaistischen Hypothesen in der eigenen Tradition aufzuarbeiten. Ein sprechendes Indiz dafür sind die knapp 3.000 Voten des Weltepiskopats, die im Vorfeld des Konzils von Rom erbeten wurden. Was das Thema Judentum angeht, Fehlanzeige! Als wolle man den

¹ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/1: Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich 1953, S. 181.

² Hans Urs von Balthasar, *Einsame Zwiesprache*, Einsiedeln 1958, S. 15.

dunklen Mantel des Schweigens über die Schrecken der Shoah legen und die partielle Verstrickung von Theologie und Kirche ausklammern.

Dass das Thema dann doch auf die Agenda des Konzils kam, verdankt sich dem mutigen Vorstoß des französischen Historikers Jules Isaac (1877–1963), der seine Frau und seine Tochter in der Shoah verloren hatte. In einer Privataudienz am 13. Juni 1960 legte er dem Roncalli-Papst drei Bitten vor: (1) alle ungerechten Aussagen über Israel in der christlichen Lehre einer kritischen Revision zu unterziehen; (2) die zählleibige Legende richtigzustellen, dass die Zerstreung der Juden unter die Völker als Strafe Gottes für die Kreuzigung Jesu zu betrachten sei; sowie (3) die Aussage aus dem Trienter Katechismus in Erinnerung zu rufen, welche die Schuld am Tod Jesu nicht dem jüdischen Volk, sondern ‚unseren Sünden‘ zuspricht. Der Papst sorgte über Kardinal Augustin Bea, den Präsidenten des Sekretariats für die Einheit der Christen, dafür, dass diese Anliegen von Jules Isaac in die Konzilsarbeiten einfließen³ – und die Erklärung *Nostra Aetate* (Nr. 4) hat nach einem dramatischen Ringen um die Endgestalt des Textes diese Bitten dann auch tatsächlich eingelöst. Damit aber hat sie ein neues Kapitel im Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum aufgeschlagen. Diese Impulse sind durch die Nachkonzilspäpste, besonders durch die Ansprachen und symbolischen Gesten von Johannes Paul II. (1978–2005), der als erster Papst eine Synagoge besucht und an der Westmauer des Tempels in Jerusalem gebetet hat, aufgenommen worden. Auch die akademische Theologie hat sie inzwischen weithin rezipiert.

Diese veränderte Haltung der katholischen Kirche, die in der Einrichtung der Kommission für die besonderen Beziehungen zum Judentum im päpstlichen Einheitsrat auch institutio-

³ Vgl. Dorothee Recker, *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Österreich – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung*, Paderborn 2007.

nellen Ausdruck gefunden hat, ist in den letzten Jahren erfreulicherweise auch von jüdischer Seite registriert und positiv gewürdigt worden. Die von einer Reihe namhafter jüdischer Gelehrter publizierte Stellungnahme *Dabru emet – Redet Wahrheit* von 2000 ist hier ebenso zu nennen wie das Dokument der Orthodoxen Rabbiner *Zwischen Rom und Jerusalem*, das 2017 anlässlich des 50-Jahr-Jubiläum der Konzilserklärung *Nostra Aetate* veröffentlicht wurde. Die römische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum hatte bereits 2015 in ihrem Dokument *Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt (Röm 11,29)* eine „prinzipielle Ablehnung institutionalisierter Judenmission“ (Art. 44) formuliert und die veränderte Gesprächslage in die Worte gefasst, dass das ehemalige Nebeneinander und teilweise Gegeneinander von Juden und Christen durch die Dialogbemühungen seit dem Konzil in ein „tragfähiges und fruchtbares Miteinander“ (Art. 10) überführt werden konnte. Diese veränderte Gesprächslage bildet den Rahmen, in dem sich der Austausch zwischen katholischer und jüdischer Theologie heute bewegt. Er bildet auch den Hintergrund der vorliegenden Studie von Walter Homolka, die der *Heimholung Jesu* ins Judentum gewidmet ist und seine bisherigen Überlegungen weiterführt.⁴

Von gegenseitiger Verketzerung zu wechselseitiger Annäherung

Lange ist das christliche Bekenntnis zu Jesus Christus von anti-jüdischen Motiven durchsetzt gewesen. Die theologische Semantik, in der die Christologie und Kreuzestheologie ausbuchstabiert wurde, war von Antijudaismen toxisch durchzogen. Seit der Pascha-Homilie des Melito von Sardes hat der Topos von den Juden als „Gottesmördern“ eine verhängnisvolle

⁴ Vgl. Homolka – Striet, Christologie auf dem Prüfstand.