

Hans Hermann Henrix

Die Geburt des Erlösers

Differenz und Gemeinsamkeit des Messiasbildes und Gottesverständnisses in Judentum und Christentum

♦ Wenn die Messiaserwartung des Alten Testaments nach dem Ausweis des Neuen auf Jesus Christus hinausläuft, warum können dann Juden diesem Zeugnis nicht zustimmen? Diese Frage beschäftigt Christen immer wieder. Der Autor, ein ausgewiesener Kenner der Beziehungen zwischen Christentum und Judentum und des christlich-jüdischen Dialogs, gibt in seinem Beitrag eine höchst aufschlussreiche Antwort, die man nicht gründlich genug lesen kann. (Redaktion)

Erlöser: Allein Gott und nicht sein Messias. Der jüdisch-christliche Glaubensunterschied

Gershom Scholems Kennzeichnung der Differenz des Erlösungsverständnisses in Judentum und Christentum erhielt in den zurückliegenden Jahrzehnten eine fast kanonische Dignität: „Es ist ein völlig anderer Begriff von Erlösung, der die Haltung zum Messianismus im Judentum und Christentum bestimmt, und gerade, was dem einen als Ruhmestitel seines Verständnisses, als positive Errungenschaft seiner Botschaft erscheint, wird vom anderen am entschiedensten abgewertet und bestritten. Das Judentum hat, in allen seinen Formen und Gestaltungen, stets an einem Begriff von Erlösung festgehalten, der sie als einen Vorgang auffasste, welcher sich in der Öffentlichkeit vollzieht, auf dem Schauplatz der Geschichte und im Medium der Gemeinschaft, kurz, der sich entscheidend in

der Welt des Sichtbaren vollzieht und ohne solche Erscheinung im Sichtbaren nicht gedacht werden kann. Demgegenüber steht im Christentum eine Auffassung, welche die Erlösung als einen Vorgang im geistigen Bereich und im Unsichtbaren ergreift, der sich in der Seele, in der Welt jedes einzelnen, abspielt, und der eine geheime Verwandlung bewirkt, der nichts Äußeres in der Welt zu entsprechen scheint.“¹ So stellt sich dem Historiker das Verständnis der *Erlösung* in einer langen jüdischen und christlichen Tradition dar. Noch schärfer wäre Scholems Skizze der Differenz ausgefallen, wenn er das jüdisch-christliche Gegenüber im Begriff und Verständnis des *Erlösers* zu bestimmen gehabt hätte. Dabei hätte er darauf verweisen können, dass im jüdischen Gebetbuch mit dem populären Morgengebet *Adon olam* („Herr der Welt“) und vielen weiteren Gebeten Gott allein – und also nicht sein Gesalbter, sein Messias – „mein Erlöser“, „unser Fels, unser König

¹ G. Scholem, Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum, in: *Ders.*, Judaica 1 (Bibliothek Suhrkamp 106), Frankfurt 1963, 7–74, hier 7.

und unser Erlöser“ genannt, gepriesen und angerufen wird.² In der ersten und erweiterten Benediktion *Jozer or* („Bildner des Lichts“) vor dem Bekenntnis des *Schma Jisrael* („Höre, Israel“) am Schabbat wird dies besonders deutlich: „nichts gibt es neben dir, unser Erlöser, in den Tagen des Gesalbten“; hier ist auch für die Tage des Messias Gott der „Erlöser“ deutlich vom Messias unterschieden.³

Auf die Gestalt des Erlösers hin hatten die deutschen Bischöfe ihre Sicht des christlich-jüdischen Glaubensunterschieds pointiert. „Der tiefste Glaubensunterschied tritt angesichts des stärksten Bindegliedes zwischen Christen und Juden zutage. Der christliche Glaube an Jesus Christus, demgemäß der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus nicht nur als der verheißene Messias, sondern darüber hinaus als der wesensgleiche Sohn Gottes bejaht und verkündigt wird, erscheint vielen Juden als etwas radikal Unjüdisches; sie empfinden ihn als etwas dem strengen Monotheismus, wie er besonders im ‚Schma Israel‘ für den frommen Juden täglich zur Sprache kommt, absolut Widersprechendes, wenn nicht gar als Blasphemie. Dafür muss der Christ Verständnis haben, auch wenn er selbst in der Lehre von der Gottessohnwürde Jesu keinen Widerspruch zum Monotheismus sieht.“⁴ Die Bischöfe nennen in ihrer Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum 1980 zwei Titel für Jesus

Christus: *Messias* und *Sohn Gottes*. Betonte Scholem noch die Differenz und das völlig Andere des Begriffs der Erlösung, so machen die Bischöfe darauf aufmerksam, dass selbst im tiefsten Glaubensunterschied ein Bindeglied zutage tritt. Diesem Doppelcharakter von Differenz und Nähe sei im Blick auf die Erlösergestalt Jesu Christi als Messias und Gottes Sohn etwas nachgegangen.

Die jüdische Messias Hoffnung steht unter dem Segen Gottes

Die Geschichte des nachbiblischen jüdischen Messianismus ist nicht zuletzt durch die Schriften von Gershom Scholem in den Gesichtskreis der christlichen Theologie getreten. Diese Geschichte ist voller Hoffnungen und Enttäuschungen. Ihr Doppelgesicht von Hoffnung und Enttäuschung tritt besonders beim Aufstand des Bar Kochba im 2. Jahrhundert und bei der Bewegung des Sabbatai Zwi im 17. Jahrhundert hervor. Damals kam es im jüdischen Volk zur messianischen *Confessio*, dass der Messias da sei. Beide Erfahrungen endeten mit einer Katastrophe und einem Schock: Jerusalem wurde zur Aelia Capitolina, und der jüdische Staat blieb für lange Zeit definitiv zerstört; Sabbatai Zwi aber trat zum Islam über.⁵ Beide Erfahrungen haben die jüdische Messias Hoffnung traumatisiert und

² Vgl. nur das allgemein in den deutschen Einheitsgemeinden benutzte Gebetbuch: Sidur Sefat Emet mit deutscher Übersetzung von Rabbiner Dr. S. Bamberger, Basel 1987, 3, 34, 101 u.ö.

³ Ebd., 105.

⁴ *Die Deutschen Bischöfe*, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum vom 28. April 1980, in: R. Rendtorff/H. H. Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band I: Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn/Gütersloh 2001, 260–280, 275.

⁵ Zur Literatur vgl.: G. Scholem, *Zum Verständnis* (s. Anm. 1); *Ders.*, Sabbatai Zwi. Der mystische Messias (1957), Frankfurt a. M. 1992; *Ders.*, Judaica III, Frankfurt a. M. 1973, 198–217 (= Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer in religiösen Nihilismus); P. Schäfer, *Der Bar-Kokhba-Aufstand*, Tübingen 1981; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion* (Herder Spektrum 4116), Freiburg i. Br. 1992, 587–595; G. Stemberger, *Messias/Messianische*

eine anti-messianische Gegenreaktion im Judentum hinterlassen. Die am Ausgang des 2. Jahrhunderts vorliegende Mischna, die erste Gesetzessammlung des nachbiblischen Judentums, interessierte sich kaum für messianische Vorstellungen. Das Thema der Erlösung blieb randständig, während die Anforderung der Heiligung im Zentrum stand: Die Mischna hielt dazu an, die Tora zu befolgen. Erst in der Gemara, der „Vollendung“ der Mischna – mit der sie den Talmud bildet –, kam es wieder zur Belebung des Messianischen.⁶ Ganz ähnlich hatte das Scheitern der sabbatianischen Bewegung eine Abkehr vom Messianischen zur Folge. Wo es nicht zum religiösen Nihilismus kam, orientierte man sich wieder strikt an der Tora und hielt sich von jeder messianischen Aktualisierung fern. Die Kabbala war durch die sabbatianische Bewegung in Misskredit geraten; sie disziplinierte ihr messianisches Interesse und fragte stärker nach der Herkunft als nach der Zukunft des Menschen. Im Chassidismus wurde die sabbatianische Engführung des Messianismus auf eine Einzelpersonlichkeit korrigiert und die Mitwirkung eines jeden beim messianischen Erlösungsprozess eingeschränkt. Als neuzeitliche Reaktion auf die sabbatianische Bewegung ist es im innerjüdischen Spektrum zu einem Judentum ohne Messias und Messianismus

gekommen. Zwischen der zweifachen historischen Hinterlassenschaft eines gescheiterten Messianismus und eines äußerst reduzierten Messianismus in der Gestalt eines Judentums ohne Messias steht die rabbinisch orientierte Tradition messianischer Hoffnung. Sie hat ihre Grundtexte in den Talmudpassagen von Sanhedrin 97a bis 99b, zu denen Emmanuel Levinas scharfsichtige Analysen vorgelegt hat,⁷ und bleibt richtungweisend für orthodoxe Juden heute. Für sie hat der Messias bestimmten Kriterien zu entsprechen und an der Sichtbarkeit zu überprüfende Aufgaben zu erfüllen: als Nachkomme Davids muss er das jüdische Volk im Land Israel zusammenführen, den Tempel in Jerusalem wieder aufbauen, der Welt den Frieden und die Menschheit zur Anerkennung des einen-einzigen Gottes bringen. Die Kriterien und Aufgaben sind wichtiger Bezugsrahmen für die innerjüdische Kontroverse über das messianische Fieber um den „Messias von Brooklyn“, den am 12. Juni 1994 verstorbenen Lubawitscher Rebbe Menachem Mendel Schneerson.⁸ Diese aktuelle messianische Aufwallung beschränkt sich auf eine zwar außerordentlich aktive und innerjüdisch missionarische, aber kleine Gruppe. Sie wird als eine Verkehrung der klassischen jüdischen Messiaslehre gezeißelt; diese kenne keinen

Bewegungen. II. Judentum, in: TRE XXII (1993), 622–630; R. Mayer, War Jesus der Messias? Die Geschichte der Messiasse Israels in drei Jahrtausenden, Tübingen 1998 wie auch Chr. M. Rutishauser, Jesus von Nazareth und Sabbatai Zwi oder das Scheitern des Messias, in: Gregorianum 87 (2006), 324–346.

⁶ So nach J. Neusner, Wann wurde das Judentum eine messianische Religion?, in: Concilium 29 (1993), 33–49.

⁷ E. Levinas, Messianische Texte, in: Ders., Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt a. M. 1992, 58–103.

⁸ Siehe zum Kontext der Kontroverse: N. P. Levinson, Der Messias, Stuttgart 1994, 118–130. Eine lehrreiche Skizze der messianischen Positionen in der jüdischen Orthodoxie der Gegenwart bietet: D. Biale, Kommt der Erlöser? Kommt die Erlösung? Zum Verhältnis von Messianismus und Orthodoxie, in: A. Nachama u. a. (Hg.), Jüdische Lebenswelten. Essays, Berlin–Frankfurt a. M. 1991, 50–67.

Messias, der in einer unerlösten Welt sterbe und das Werk der Erlösung nach seiner Auferstehung vollende.⁹ Von größerer Breitenwirkung, wenn auch untergründiger, ist für die Mehrheit der gegenwärtigen Generation des jüdischen Volkes die Frage nach der Herausforderung, welche die Schoa und Auschwitz für die messianische Hoffnung darstellt.

Diese Fortentwicklungen, Brüche und Revitalisierungen jüdischer Messias Hoffnung werden in der gegenwärtigen christlichen Theologie wahrgenommen.¹⁰ Sie sind auch im Blick lehramtlicher Texte wie etwa des Dokuments „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“, welches die Päpstliche Bibelkommission unter Vorsitz des heutigen Papstes Benedikt XVI. am 24. Mai 2001 veröffentlicht hat. Das Dokument leitet zu einem christlichen Hinhören auf die jüdische Messias Hoffnung an. Auf besondere jüdische Aufmerksamkeit stieß nicht nur seine Feststellung, es gebe eine jüdische und eine christliche Auslegungstradition und

Leseweise des Alten Testamentes, die sich ihr Recht nicht gegenseitig streitig machen dürften, sondern auch eine Aussage, die zu den aufregendsten lehramtlichen Äußerungen der letzten Jahre gehört: „Die jüdische Messiaserwartung ist nicht vergeblich“ (Nr. 21/43)¹¹. Die jüdische Messias Hoffnung hat also nicht nur ihren Gegenstand, sondern sie hat ihren Grund, ihren Sinn, ihre Berechtigung, ihre Nichtvergeblichkeit. In negativer Formulierung wird der jüdischen Messias Hoffnung von offizieller kirchlicher Seite eine positive Qualität zugesprochen. Die Aussage meint gewiss die Messias Hoffnung des Alten Testaments, zielt aber auch auf die nachbiblische und so wechselhafte Messias Hoffnung des jüdischen Volkes; sie kann nämlich „für uns Christen ein starker Ansporn sein, die eschatologische Dimension unseres Glaubens lebendig zu erhalten. Wir wie sie leben von der Erwartung“ (Nr. 21/43). Diese nachbiblische jüdische Messias Hoffnung gehört zur jüdischen Leseweise biblischer Hoffnung, welche sich parallel zur christlichen Auslegungsge-

⁹ Vgl. D. Berger, *The Rebbe, the Messiah, and the Scandal of Orthodox Indifference*, London 2001 und die Entgegnung von Ch. Rapoport, *The Messiah Problem*. Berger, the Angel, and the Scandal of Reckless Indiscrimination, New York 2003.

¹⁰ Beispielhaft seien genannt: J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989; Themenheft „Messias und Messianismus“, Concilium 29 (1993), Heft 1; E. Stegemann (Hg.), *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*, Stuttgart 1993; C. Thoma, *Das Messiasprojekt*. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994; J. Wohlmuth, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen*. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum, Paderborn 2002, bes. 160–185; F.-W. Marquardt, *Jüdische Vorbehalte gegen die Messianität Jesu*. Aus der Sicht eines christlichen Theologen, in: *Dialog – Du Siach* 54 (Februar 2004), 6–16; H. H. Henrix, *Judentum und Christentum – Gemeinschaft wider Willen*, Regensburg 2004, bes. 134–156; Ders., *Gottes Ja zu Israel*. Ökumenische Studien christlicher Theologie, Berlin/Aachen 2005, 141–157.

¹¹ *Päpstliche Bibelkommission*, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* – 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152), Bonn o.J. [2002], 43. Die dortige Übersetzung des Satzes lautet: „Die jüdische Messias Hoffnung ist nicht gegenstandslos“. Aber ein Vergleich mit dem englischen bzw. französischen Originaltext lässt diese Übersetzung als zu schwach erscheinen, weshalb hier „vergeblich“ übersetzt wird. Die Zitate aus diesem Dokument werden im fortlaufenden Text mit Kapitelnummer und Seitenzahl angegeben. Zum Dokument siehe: Chr. Dohmen (Hg.), *Eingebunden in das Volk Gottes*. Blickpunkte zum Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“, Stuttgart 2003.

schichte entwickelt hat. Dabei hat sie nicht einen ursprünglichen Sinn der Schrift verfälscht oder ist von ihm abgeirrt, sondern bildet eine sich organisch aus der Bibel Israels ergebende Möglichkeit. Bei ihrer positiven Kennzeichnung jüdischer Hoffnung hat die Kommission vor Augen, dass diese Hoffnung ein Nein zum Messias Jesus von Nazaret sagt. Denn sie beantwortet die selbst gestellte Frage, ob die Christen nach der Schoa die jüdische Bibel „wie die Juden lesen“ müssen, negativ und begründet dies schlüssig: „Denn eine rein jüdische Lesung der Bibel führt notwendigerweise mit sich, alle ihre Voraussetzungen zu übernehmen, d.h. die vollständige Übernahme dessen, was das Judentum ausmacht, vor allem die Geltung der rabbinischen Schriften und Überlieferungen, die den Glauben an Jesus als Messias und Gottessohn ausschließen“ (S. 44). Im Wissen um eine hier liegende Spannung zwischen dem Christusglauben der Kirche und der jüdischen Messias Hoffnung entfaltet das Dokument sein christologisches Verständnis vielfach messianisch. Es spitzt die Spannung jedoch nicht in einer Weise zu, dass es bei der Messiaserwartung von einem christlich-jüdischen Grundunterschied spricht, aus dem alle anderen Unterschiede erwachsen. Es weiß um den Sachverhalt, der sich beim Blick auf die Entwicklungen, Brüche und Revitalisierungen der nachbiblischen jüdischen Messias Hoffnung aufdrängte: die Messias Hoffnung hat nicht den Rang des grundlegenden Verständnisschlüssels für das jüdische Selbstverständnis: „In der Folgezeit (nach der Zeit des Zweiten Tempels) gehört die messianische Hoffnung wohl zu den Überlieferungen des Judentums, doch erscheint sie nicht in allen Strömungen als zentrales und einigendes Thema oder gar als einziger Schlüssel“ (Nr. 62/115). Demgegenüber erkennt das Neue Testament

und mit ihm die Kirche grundlegend und wesentlich „in Jesus von Nazaret den verheißenen, von Israel (und der gesamten Menschheit) erwarteten Messias, also denjenigen, der in seiner Person die Verheißung erfüllt“ (Nr. 63/115). So wesentlich wie für das Christentum ist die Messias Hoffnung für das Judentum nicht. Wir stehen hier also vor einem Ungleichgewicht und einer Asymmetrie im christlich-jüdischen Verhältnis: hier der grundlegende und wesentliche Messiasglaube – dort die nicht von allen Juden als zentral verstandene Messias Hoffnung.

Der Satz des vatikanischen Dokumentes „Die jüdische Messias Hoffnung ist nicht vergeblich“ ist positiver Widerspruch zu einer Jahrhunderte lang wiederholten These in christlicher Theologie und Verkündigung, welche in immer neuen Anläufen versuchte, den Juden klar zu machen, dass Jesus der in der Bibel Israels verheißene Messias ist. Das ging einher mit einer fortschreitenden Verunglimpfung der jüdischen Messias Hoffnung bis hin zu den Religionsdisputationen von Barcelona 1263 oder Tortosa 1413–1414, wo das Messias Thema zu einem Kampfmittel christlicher Judenfeindschaft wurde. Gegenüber einer langen Geschichte christlicher Polemik, die Juden hätten doch die biblischen messianischen Verheißungen deutlich auf Jesus von Nazareth zulaufen sehen und ihn als Messias anerkennen müssen, rechnen das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission und gegenwärtige christliche Theologie mit Unschärfen, Disparatheiten oder auch Randständigkeit messianischer Erwartungen in der Bibel Israels. Dies bedeutete eine Offenheit für höchst unterschiedliche Entwicklungen nachbiblischer Messias Hoffnung. Den Sachverhalt umschreibt das Dokument der Bibelkommission folgendermaßen: „Der christliche Glaube sieht in

Christus die Erfüllung der Schrift und der Erwartungen Israels, doch betrachtet er die Erfüllung nicht einfach als das Eintreffen dessen, was geschrieben steht ... Vielmehr verwirklicht sich im Geheimnis des gekreuzigten und auferstandenen Christus die Erfüllung in unvorhersehbarer Weise. Jesus spielt nicht einfach eine vorgegebene Rolle – die Rolle des Messias –, sondern er verleiht den Begriffen des Messias wie des Heils eine Fülle, die sich zuvor nicht erahnen ließ; er erfüllt sie mit neuer Realität ... Die Messianität Jesu hat einen neuen und unerhörten Sinn“ (Nr. 21/42). Es gibt in Bezug auf die messianischen Texte des Alten Testaments „die Vorankündigung und die Unähnlichkeit“ (Nr. 21/43) oder „eine Sinnfülle, die vorher nicht wahrzunehmen war“ (Nr. 64/118).

Das Gegenüber von christlichem Christglauben und jüdischer Messias Hoffnung wird hier nicht verschwiegen. Und doch kann der Christ bzw. die Christin die jüdische Hoffnung, die mit einem noch kommenden Messias rechnet, nicht nur respektvoll hören, sondern darüber hinaus sogar ein anerkennendes Verhältnis zu ihr gewinnen, auch wenn diese ein Nein zu Jesus Christus einschließt. Man kann sich dafür durchaus auf die Päpstliche Bibelkommission berufen, weil sie die Kirche von Gott in die Nähe zum jüdischen Volk gestellt sieht und zwar in vielfacher Hinsicht: Sollten die Ungekündetheit des Bundes Gottes mit Israel (vgl. Nr. 42/80), die Fortdauer göttlicher Liebe zu Israel (vgl. Nr. 31–32/58–63) oder die unverbrüchliche Treue göttlicher Erwählung Israels (vgl. Nr. 33–36/63–71) nicht eine eigene Schwerkraft auch im Blick auf die jüdische Messias Hoffnung ha-

ben? Steht die jüdische Messias Hoffnung nicht unter dem Segen des Gottes Israels? In Entsprechung zum Kommissionsdokument, das die historische Verunglimpfung jüdischer Messias Hoffnung hinter sich lässt, darf man diese Fragen positiv beantworten: Die Gaben Gottes an Israel behalten ihr heilvolles Gewicht für Israel, die jüdische Messias Hoffnung steht unter dem Segen Gottes.¹² Solche Segenszuversicht leugnet die Asymmetrie im christlich-jüdischen Verhältnis – hier der grundlegende und wesentliche Messiasglaube, dort die nicht von allen Juden als zentral verstandene Messias Hoffnung – nicht. Ja, sie ist sich der verschärften Asymmetrie bewusst, derzufolge christlicherseits der Messias Jesus Christus der Sohn Gottes selbst ist, während jüdischerseits die strikte Unterscheidung zwischen dem Messias und Gott selbst als Fels und Erlöser gilt.

Gottes Wohnungnahme in Israel und die Fleischwerdung seines Wortes

Infolge der Asymmetrie in der Zentralität des Messiasverständnisses in jüdischer und christlicher Tradition macht nicht der Messias-Titel den Grunddissens im jüdisch-christlichen Dialog unserer Tage aus. Dieser ist vielmehr mit dem anderen Titel Jesu Christi, dem des Sohnes Gottes gegeben. Das Verständnis Gottes und seiner Inkarnation in Jesus Christus bildet den Grunddissens, wie der jüdische Philosoph Michael Wyschogrod feststellte: „Die schwierigsten Streitfragen zwischen Judentum und Christentum sind die Gottheit Jesu, die Inkarnation und die Trinität – drei Stichworte,

¹² Die Spannung, die mit einer solchen christlichen Segenszuversicht im Blick auf die jüdische Messias Hoffnung gegeben ist, ist in der Theologie weiter zu bedenken; vgl. dazu nur *H. H. Henrix*, Judentum und Christentum, (s. Anm. 10), bes. 148–156.

die zwar nicht gleichbedeutend sind, aber doch sämtlich unterstellen, Jesus sei nicht bloß ein menschliches Wesen, sondern zugleich Gott gewesen. Gegenüber diesem Anspruch werden alle anderen christlichen Behauptungen, wie die, dass Jesus der Messias sei, bestenfalls zweitrangig.¹³

Der christlich-jüdische Dialog der Gegenwart weicht der schwierigsten Streitfrage zwischen Judentum und Christentum nicht aus. Er hat dabei unterschiedliche jüdische Wortmeldungen hervorgebracht, ohne die Schärfe des Widerspruchs zu mildern. Es lassen sich mehrere Argumente und Denkfiguren des jüdischen Einwurfs gegen die Menschwerdung des Sohnes Gottes unterscheiden. Ein gewichtiger Einwurf bewegt sich auf der philosophischen Ebene. Emmanuel Levinas fragt von den spezifischen Voraussetzungen seiner Philosophie, aber auch seines Offenbarungsverständnisses her nach dem philosophischen Wert der „Idee“ der Menschwerdung (des Sohnes) Gottes und meint: Eine Gegenwart Gottes in der Zeit der Welt wäre „zuviel“ für die Armut Gottes und „zu wenig“ für seine Glorie, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist. Der jüdische Philosoph verneint, dass Gott in seiner Dauer eine „Gegenwart“ in Zeit und Welt werden kann. Er hält daran fest, dass Gott „nicht-

assimilierbare Andersheit, absolute Unterscheidung zu allem, was sich zeigt“ bleibt. Deshalb spricht er von „Gottes ursprüngliche[r] Vorgängigkeit oder ursprüngliche[r] Letztgültigkeit in bezug auf die Welt, die Ihn nicht aufnehmen und beherbergen kann“, so dass er sich „nicht ... inkarnieren, ... nicht in ein Ende, ein Ziel einschließen“ kann.¹⁴ Ein anderer Einwand argumentiert aposteriorisch: Die Menschwerdung des Sohnes Gottes kann das Judentum nicht annehmen, weil es diese Geschichte nicht hört, weil das Wort Gottes, so wie es vom Judentum gehört wird, ihm das nicht sagt, und weil der jüdische Glaube das nicht bezeugt.¹⁵ Die Menschwerdung sei also von der Tradition her kein jüdisches Diskussionsthema. Deshalb hat Martin Buber schon in den 30er-Jahren des 20. Jahrhunderts von der Inkarnationslosigkeit Gottes als einem unterscheidend Jüdischen gesprochen: „die Inkarnationslosigkeit des dem ‚Fleisch‘ sich offenbarenden und ihm in der gegenseitigen Beziehung gegenwärtigen Gottes“ sei „das letztlich Sondernde zwischen Judentum und Christentum. Wir ‚einen‘ Gott, indem wir lebend und sterbend seine Einheit bekennen; wir einen uns ihm nicht. Der Gott, den wir glauben, dem wir angelobt sind, vereint sich nicht mit menschlicher Substanz auf Erden.“¹⁶

¹³ So M. Wyschogrod, *Abraham's Promise. Judaism and Jewish-Christian Relations*, Grand Rapids/Cambridge 2004, 166; *Ders.*, Inkarnation aus jüdischer Sicht, in: *EvTh* 55 (1995), 13–28, 15; *Ders.*, Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens, Stuttgart 2001, 185–188. Ähnlich E. R. Wolfson, *Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God*, in: T. Frymer-Kensky/D. Novak/P. Ochs/D. F. Sandmel/M. A. Signer (ed.), *Christianity in Jewish Terms*, Boulder/Oxford 2000, 239–254; A. Goshen-Gottstein, Das Judentum und die Inkarnationschristologie, in: *Freiburger Rundbrief* NF 12 (2005), 242–253.

¹⁴ E. Levinas, *Menschwerdung Gottes?*, in: *Ders.*, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. Aus dem Französischen von Frank Miething, Wien 1995, 73–82, 77f.

¹⁵ M. Wyschogrod, *Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?*, in: *EvTh* 34 (1974), 222–236, 226 und *Ders.*, *Gott und Volk Israel* (s. Anm. 13), 105; ähnlich P. Ochs, *The God of Jews and Christians*, in: T. Frymer-Kensky u.a. (Hg.), *Christianity in Jewish Terms* (s. Anm. 13), 49–69, 59.

¹⁶ M. Buber, *Die Brennpunkte der jüdischen Seele* (1930), in: *Ders.*, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Darmstadt 1993, 196–206, 205.

Wo die Möglichkeiten und Grenzen christlicher Aufnahme jüdischer Einwürfe bedacht werden, geschieht dies u.a. unter Bezug auf das Verständnis des Erlösers Jesus Christus durch das Konzil von Chalcedon (451).¹⁷ Dieses Konzil der frühen Kirche hat in Christus das Zueinander von „Menschheit“ und „Gottheit“ als unvermischt und zugleich ungetrennt gedacht: Im menschlichen Antlitz Jesu von Nazaret schaut uns das göttliche Wort, der göttliche Sohn an; in Jesus verschmelzen Menschliches und Göttliches nicht miteinander und dürfen nicht voneinander getrennt werden. Die berühmte Formel lautet: „ein und derselbe ist Christus, der einzigegeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in einer Person und einer Hypostase vereinigt“ (DH 301f.). Diese konziliare Vorgabe hat ihre bleibende Bedeutung, wenn christliche Theologie auf die jüdische Kritik an der Menschwerdung des Sohnes Gottes einzugehen versucht.

Wenn Christen sagen: Wir glauben an die Inkarnation, die Fleischwerdung des Sohnes Gottes in Jesus Christus, dann sagen sie damit: Wir bedenken ein Ereignis der Geschichte der Welt, das uns aus einer bestimmten Geschichte der Gegenwart

Gottes in der Welt – nämlich aus der Begegnung zwischen dem Gott Israels und dem Volk Israel – entgegengekommen ist und die Geschichte mitgeprägt hat. Diese besondere Gegenwart Gottes bedeutet intime Nähe. In der Bibel Israels wird sie als das Wohnen Gottes in und unter dem Volk Israel beschrieben: „Macht mir ein Heiligtum! Dann werde ich in ihrer Mitte wohnen“ (Ex 25,8). Das „Wohnen“ als besondere Gegenwart Gottes ist – wie Rabbiner Benno Jacob in seinem Kommentar zum Buch Exodus sagt – „die Erfüllung der Menschen mit seinem Geist und Wesen als ein stellvertretendes Residieren unter ihnen“¹⁸. Dieser Gedanke wird in Exodus 29,42–46 konkretisiert: „Ich werde mich dort (im Offenbarungszelt) dem Volk Israel offenbaren und mich in meiner Herrlichkeit als heilig erweisen ... Und ich werde mitten unter dem Volk Israel wohnen und sein Gott sein“ (Ex 29,43 und 35). Gott hat somit zwei besondere Wohnorte intimer Gegenwart: den Tempel und das Volk Israel.¹⁹

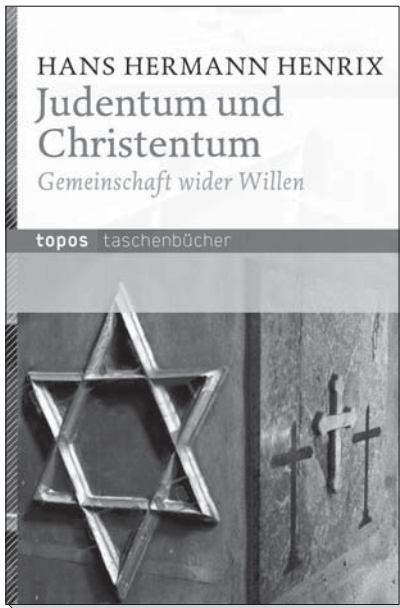
Der christliche Glaube ist nun so kühn zu sagen: Diese Wohnungnahme und Gegenwart Gottes im Volk Israel wird im Ereignis der Inkarnation des Sohnes Gottes personhaft: Jesus Christus, dieser aufrechte Sohn Israels, wird konkreter und persönlicher „Ort“ des Wohnens Gottes. Seine Geburt ist Wohnungnahme Gottes in Israel. Sie ist im Johannesevangelium mit dem

¹⁷ Vgl. nur J. Wohlmuth, Jesus der Bruder und Christus der Herr, in: E. Dirscherl/W. Trutwin (Hg.), Redet Wahrheit – Dabru Emet. Jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias und Dekalog, Münster 2004, 91–111.

¹⁸ Zitiert nach Chr. Dohmen, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2004, 247.

¹⁹ Zur Diskussion um die biblischen Aussagen über Gottes „Wohnen“ siehe nur B. Janowski, Gottes Gegenwart in Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, bes. 11–147; 214–246, 247–280; S. Owczarek, Die Vorstellung vom „Wohnen Gottes inmitten seines Volkes“ in der Priesterschrift, Frankfurt a. M. 1998; R. Rendtorff, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Band 2, Neukirchen 2001, 89–104; Chr. Dohmen, Exodus (s. Anm. 18), C. Thoma, Gott wohnt mitten unter uns. Die Schekhina als zentraler jüdischer Glaubensinhalt, in: Freiburger Rundbrief NF 14 (2007), 82–85.

Judentum und Christentum



Hans Hermann Henrix
Judentum und Christentum
 Gemeinschaft wider Willen

2. Auflage. Reihe: Topos plus
 228 Seiten, kart.
 ISBN: 978-3-8367-0525-7
 € (D) 10,90/sFr 20,50

Zwei Weltreligionen, die vieles gemeinsam haben und sich doch so voneinander unterscheiden – und die einander Wesentliches zu verdanken haben: Die Christen in ihrem Ursprung, die Juden in der weltweiten Verbreitung ihrer religiösen Kultur. Dieser Band liefert zwei verschiedene Zugänge für das Verständnis der beiden Religionen und den Dialog miteinander. Zum einen den historischen, der 2000 Jahre einer spannungsreichen Geschichte durchstreift, und zum anderen einen systematischen, der die wichtigsten Konfliktthemen bearbeitet.

„Das Buch verdient besondere Beachtung. Es ist kenntnisreich und kompetent geschrieben, ein Gewinn für den christlich-jüdischen Dialog.“ (Radio Vatikan)

„Das Buch ist in dieser Dichte und Klarheit eine kostbare Lektüre – für Einzelne, für Gruppen und Gemeinden als Basiswissen.“ (Christ in der Gegenwart)

Verlag Friedrich Pustet



www.pustet.de

Spitzensatz neutestamentlicher Theologie zum Ausdruck gebracht: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“. Die Doppelaussage von Johannes 1,14 ist ernst zu nehmen: Die Fleischwerdung ist ebenso wichtig wie das Wohnen des Wortes unter uns; das Wohnen Gottes geschah als Fleischwerdung. Das Erste ist Auslegung des Zweiten; das Zweite kommentiert das Erste. Die erste Vershälfte sagt „christlich“, was die zweite Vershälfte „jüdisch“ ausspricht. Die biblische Sprache verwandelt sich später in der Geschichte der Kirche und ihrer Konzilien, nimmt andere Sprechkategorien an, so dass „jüdische“ Kategorialität sich schließlich „philosophisch“ ausspricht. Dass Gott in der Geburt des Sohnes – und gewiss darüber hinaus in seinem Leben, Wirken und Leiden – herabsteigt und so sein Wort Fleisch und Mensch wird, ist dem jüdischen Gottesverständnis sehr fremd. So hat Israel, in dessen Mitte das Ereignis der Fleisch- und Menschwerdung des Sohnes Gottes und Erlösers geschah und aus dessen Mitte es auf die Völker zugekommen ist, als ganzes von der Nähe Gottes nicht gesprochen, obwohl es tiefe Einsichten von Gottes Nähe hatte und hat. *Dieses* hat das jüdische Volk in seiner Mehrheit nicht gehört, weil das Wort Gottes, wie es von ihm verstanden wurde, ihm das nicht sagte.

Es gibt bei allem Grunddissens eine jüdisch-christliche Verwandtschaft im Bekennen der Nähe Gottes. Michael Wyschogrod hat sich nicht gescheut, zur Kennzeichnung des Judentums eine Formulierung zu wählen, die auf den ersten Blick wie eine Gegenthese zu Bubers Formel von der „Inkarnationslosigkeit“ anmu-

tet: Der Gott Israels ist „ein Gott, der in die Welt des Menschen eintritt und der, indem er das tut, die Parameter der menschlichen Existenz, einschließlich der Räumlichkeit, nicht scheut. Es stimmt, das Judentum vergisst nie das Dialektische, den transzendenten Gott ... Doch diese Transzendenz bleibt in dialektischer Spannung mit dem Gott, der bei Israel in seiner Unreinheit wohnt (Lev 16,16), der der vertraute Gefährte des Juden ist, ob im Salomonischen Tempel oder in den Tausenden von kleinen Gebetsräumen ... Das Judentum ist daher inkarnatorisch – wenn wir unter diesem Begriff die Vorstellung verstehen, dass Gott in die Welt des Menschen eintritt, dass er an bestimmten Orten erscheint und dort wohnt, so dass sie dadurch heilig werden.“ Für Wyschogrod bestehen „im Wesen der jüdischen Gottesvorstellung“ keine Gründe, die von vornherein Gottes „Erscheinen in Menschengestalt“ ausschließen; würde man dies jüdischerseits behaupten und von „einer logischen Unmöglichkeit“ sprechen, dann würde man „ein philosophisches Schema an die Stelle der Souveränität Gottes“ setzen. Das aber könne keine „biblisch orientierte, verantwortliche jüdische Theologie“ akzeptieren.²⁰ Die Idee der Menschwerdung im Allgemeinen ist nach dieser Position nicht antithetisch zum Judentum.

Es war nicht der Siegeszug einer philosophischen Idee, sondern die freie Entscheidung des souveränen Gottes Israels, so in dem einen Sohn des jüdischen Volkes Jesus von Nazaret Wohnung zu nehmen, dass wir von Gott nicht mehr ohne dessen Verhältnis zu diesem Sohn sprechen können und für die Kennzeichnung der Wohnungnahme Gottes keinen besseren

²⁰ M. Wyschogrod, Inkarnation (s. Anm. 13), 22. Ähnlich auch E. Kessler in: *Ders./H. H. Henrix*, Gottes Gegenwart in Israel und die Inkarnation. Ein jüdisch-christlicher Dialog, in: Freiburger Rundbrief NF 15 (2008), 6–25, 11f.

Begriff als den der Fleischwerdung des Wortes oder Sohnes Gottes aufbieten können. Im Blick auf den Einwurf von Levinas, die Menschwerdung sei zuviel für Gottes Armut und zu wenig für Gottes Herrlichkeit, besteht die christliche Antwort in der

philosophisch wehrlosen Rückfrage: Was aber, wenn es dem Gott Israels gefallen hat, eine Gegenwart oder Nähe einzugehen, die in der Tat als ein Zuviel erscheint für die göttliche Armut, und eine Anwesenheit zu wagen, die als ein Zuwenig erscheint für Gottes Herrlichkeit, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist? Dass es so ist, darin besteht christlicher Glaube. Über ihn verantwortungsvoll nachzudenken, verbietet jeden triumphalistischen Zug, etwa in dem Sinne, unsere Rückfrage sei der bessere Glaube als der jüdische oder die größere Hoffnung oder tiefere Liebe als die jüdische. Ob es das alles ist, wird sich am Ende unseres Lebens oder – für uns alle – am Ende der Geschichte erweisen, wenn unser Glaube vom Herrn der Geschichte gewogen wird. Unser Glaube sei nicht zaghaft, wohl demütig, ohne Anspruch auf einen Komparativ, ohne Polemik gegen anderen Glauben. Michael Wyschogrod hat seinen Einspruch gegen das christliche Inkarnationsverständnis mit der Forderung verknüpft, Jesus nicht vom jüdischen Volk zu trennen. Das ist in der Tat oft genug geschehen und geschieht immer dann, wenn man von der Inkarnation in einer Weise redet, dass der Sohn Gottes in Jesus Christus ein „Mensch in abstracto, allgemein und neutral“ geworden ist. Gottes Sohn, sein Wort ist in Jesus von Nazaret aber nicht Mensch in abstracto, nicht allgemein oder neutral Mensch geworden: Vielmehr ist er jüdisches Fleisch, Jude, Sohn einer jüdischen Mutter und als *solcher* konkret Mensch geworden.²¹ Dieses Glaubensfaktum hat Papst Johannes Paul II. unterstrichen, als er die menschliche Identität Jesu als „von seiner Bindung an das Volk

Weiterführende Literatur:

Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel – 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152), Bonn o.J. (2002). Selten lassen Aussagen eines lehramtlichen Dokumentes so aufhorchen, wie es dem Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ der Päpstlichen Bibelkommission vom 24. Mai 2001 gelang. Besonders seine Aussagen zur jüdischen Auslegungstradition und zur Messias Hoffnung fanden die jüdische Aufmerksamkeit.

Hans Hermann Henrix (Hg.), *Nostra Aetate* – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 23), Aachen 2006. *Clemens Thoma*, *Das Messiasprojekt*. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994.

Unter den jüdischen Dialogikern nimmt der orthodoxe Denker *Michael Wyschogrod* das inkarnatorische Denken christlicher Theologie am auffälligsten ernst. Er bedenkt es besonders im Zusammenhang mit Gottes Einwohnung in Israel, so in seinem Beitrag: Inkarnation aus jüdischer Sicht: *Evangelische Theologie* 55 (1995), 13–28.

²¹ Ausführlicher dazu: *H. H. Henrix*, Menschwerdung Gottes konkret: Judewerdung, in: *H. Lehming* u.a. (Hg.), *Wendung nach Jerusalem*. Friedrich-Wilhelm Marquardts Theologie im Gespräch, Gütersloh 1999, 256–269 und *J. Denker*, *Das Wort wurde messianischer Mensch*. Die Theologie Karl Barths und die Theologie des Johannesprologs, Neukirchen 2002.

Israel her“ bestimmte und ihn einen „echten Sohn Israels“ nannte²² und bei anderer Gelegenheit davor warnte, diese „Identität (Jesu) zu verlieren“, womit man „die Wahrheit der Menschwerdung selbst“ angreifen würde.²³

Gershom Scholem hat die Differenz im Erlösungsverständnis von Judentum und Christentum betont. Kirchliche Stimmen und christliche Theologie der Gegenwart sind auf den Sachverhalt solcher Differenz eingegangen und sehen im Grundunterschied auch ein Bindeglied zwischen Christentum und Judentum zutage treten. Selbst dort, wo der Dissens im Erlösungs- und Gottesverständnis angeschärft wird, kann dies in der Haltung eines Respekts geschehen, der einen geradezu poetischen Ausdruck bei Martin Buber fand: „Kein Mensch außerhalb von Israel weiß um das Geheimnis Israels. Und kein Mensch außerhalb der Christenheit weiß um das

Geheimnis der Christenheit. Aber nicht-wissend können sie einander im Geheimnis anerkennen.“²⁴

Der Autor: Jahrgang 1941, Dipl.-Theol.; Dr. phil. h.c.; von 1969 bis 2005 Dozent bzw. Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen; Konsultor der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden; von seinen Publikationen wichtig die beiden Dokumentationen: *Die Kirchen und das Judentum. Band 1: Dokumente von 1945–1985* (zusammen mit Rolf Rendtorff) bzw. *Band 2: Dokumente von 1986–2000* (gemeinsam mit Wolfgang Kraus), Paderborn/Gütersloh 2001 sowie *die Bücher: Judentum und Christentum – Gemeinschaft wider Willen*, Regensburg 2004 und *Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie*, Berlin/Aachen 2005.

²² Johannes Paul II., Ansprache an die Vollversammlung der Päpstlichen Bibelkommission am 11. April 1997, in: H. H. Henrix/W. Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Band 2: Dokumente von 1986 bis 2000*, Paderborn/Gütersloh 2001, 102–105, 103f.

²³ Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer des Kolloquiums „Die Wurzeln des Antijudaismus im christlichen Bereich“ am 31. Oktober 1997, in: ebd., 107–109, 108f.

²⁴ M. Buber, *Kirche, Staat, Volk, Judentum* (1933), in: *Ders., Der Jude und sein Judentum* (s. Anm. 16), 544–556, 549.