

Konrad Huber

Jesus der Jude

Die jüdische Leben-Jesu-Forschung seit dem 19. Jahrhundert¹

Spätestens mit dem Jesusbuch von Papst Benedikt XVI., dessen 2007 erschienener erster Teil² nicht nur in der katholischen Kirche und in Theologenkreisen breit rezipiert und kontroversiell diskutiert wurde, ist auch die jüdische Jesus-Forschung, die jüdische Auseinandersetzung mit Person, Wirken und Botschaft Jesu, in das Licht einer breiten Öffentlichkeit getreten und hat entsprechend großes Interesse gefunden. Ausdrücklich verweist der Papst darin nämlich auf eine Veröffentlichung des renommierten jüdischen Gelehrten Jacob Neusner (*1932), die für ihn in seinem Verständnis Jesu „zu einer großen Hilfe geworden“ (134) sei. In deutscher Sprache 1997 erschienen, trägt Neusners Buch den Titel „Ein Rabbi spricht mit Jesus“³.

Die moderne jüdische Jesusforschung – so hat es den Anschein – ist damit also nach gut einem Jahrhundert ihrer Geschichte nun auch beim katholischen Lehramt und in der Person des Papstes selbst sozusagen im Zentrum der katholischen Kirche angekommen. Und mit Sicherheit ist ihre Wahrnehmung und der ausdrückliche und positive Rückgriff auf einen ihrer profilierten Vertreter durch Benedikt XVI. Zeugnis einer neuen und hohen Wertschätzung der spezifisch jüdischen Sicht

auf Jesus von christlicher, respektive katholischer Seite.

Die inhaltlichen Positionen bleiben bei genauerer Betrachtung freilich deutlich unterschieden. Allein schon die Tatsache ist bezeichnend, dass der Dialog mit der jüdischen Sicht Neusners ganz auf den Kontext der Bergpredigt und darin auf die Frage nach der Stellung Jesu zur Tora fokussiert ist. Unter dem Stichwort einer „Neufassung der Tora“ läuft das Gespräch von beiden Seiten, sowohl von Seiten des Papstes als auch von Seiten des Rabbi, auf den Aspekt des Andersseins der Botschaft Jesu und einer letzten Unvereinbarkeit, die im Anspruch der Person Jesu begründet ist, zu; einer Unvereinbarkeit, die mit den Worten des Papstes in der „Zentralität des *Ich* Jesu in seiner Botschaft“ und der sich darin äussernden „geheimnisvolle(n) Gleichsetzung zwischen Jesus und Gott“ (137) begründet ist.

Trotz der verschiedenen Standpunkte ist es offensichtlich dennoch gerade die Beschäftigung mit der Perspektive des Juden Jacob Neusner, die dem Papst ein vertieftes Verständnis des Juden Jesus von Nazaret und des authentisch Jüdischen an dessen Person und Lehre eröffnet hat. Darin zeigt sich bereits das entscheidende Proprium

¹ Vortrag zum Tag des Judentums 2011 an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz. Der Vortrag basiert auf der in den Anmerkungen angegebenen Sekundärliteratur.

² Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkörperung, Freiburg i. Br. 2007.

³ Jacob Neusner, Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997 (engl.: A Rabbi talks with Jesus, New York 1993).

der jüdischen Jesusforschung insgesamt, das zugleich auch ihr bleibendes Verdienst ist: Jesus nämlich bewusst als einen Juden wahrzunehmen und sein Jude-Sein, die genuin jüdische Verortung und Verwurzelung des Lebens Jesu und den genuin jüdischen Charakter seiner Botschaft, betont in den Vordergrund zu stellen und so auch für die christliche Sicht auf Jesus einzumahnen und ins Bewusstsein zu rufen.

Sowohl das eine, die Wahrnehmung Jesu als Jude in der christlichen Theologie, als auch das andere, die ernsthafte, wissenschaftlich begründete Auseinandersetzung mit Jesus als Person von jüdischer Seite, waren und sind allerdings alles andere als selbstverständlich.

1 Historische Jesusforschung und der Jude Jesus

In der christlichen Theologie und in der christlich dominierten modernen historischen Jesusforschung ist die Wahrnehmung Jesu als Jude lange Zeit zu kurz gekommen oder ausgeblendet und verdrängt worden, des Öfteren auch bewusst unterschlagen oder – noch drastischer – mit mehr als zweifelhaften Argumenten wegrationalisieren versucht worden.⁴

Als der protestantische Exeget und Orientalist Julius Wellhausen (1844–1918) zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Aussage prägte „Jesus war kein Christ, sondern Jude“⁵, hat er damit im Verbund mit ande-

ren Faktoren zwar auf jüdischer Seite einen entscheidenden Impuls für eine verstärkt einsetzende Beschäftigung mit dem Juden Jesus gegeben, in den eigenen, christlichen Reihen ist er mit seiner Position aber auf vehemente Kritik und heftigen Widerstand gestoßen.

In der historischen Jesusforschung wurde bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein über weite Strecken die Aufmerksamkeit mehr auf das gerichtet, was Jesus von seiner jüdischen Umwelt unterscheidet, als auf das, was ihn mit dem Judentum seiner Zeit verbindet. Die so genannte „Neue Frage“ nach dem historischen Jesus, eine Forschungsepoche, die in den 1950er-Jahren im Kreis der Bultmann-Schüler ihren Anfang nimmt, etabliert diesbezüglich für ihre Rückfrage nach dem historischen Jesus das „(doppelte) Differenzkriterium“, auch „Kriterium der Unähnlichkeit“ genannt, als hermeneutisches Leitprinzip. Programmatisch formuliert von Ernst Käsemann, besagt das Differenzkriterium, dass gesicherte Annahmen über das, was Jesus gelehrt und getan hat, nur dort möglich sind, wo eine Tradition „weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann“⁶.

Ging es den Vertretern dieser „Neuen Frage“ positiv darum, einen kritisch gesicherten Minimalbestand an historischem Jesusgut erheben zu können, so führte eine allzu rigorose und exzessive Anwendung dieses Echtheitskriteriums in der Folge zu

⁴ So der Versuch der „Arisierung“ Jesu in der Zeit des Nationalsozialismus etwa durch das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ und dessen langjährigen Leiter, den Neutestamentler Walter Grundmann.

⁵ Julius Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, Berlin 1905, 113.

⁶ Ernst Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: ZThK 51 (1954), 124–153, hier 144. Vgl. dazu und zum Folgenden Andreas Feldtkeller, Das Jesusbild im Judentum und Islam – eine Anfrage an das christliche Dogma?, in: Volker Spangenberg / André Heinze (Hg.), Der historische Jesus im Spannungsfeld von Glaube und Geschichte, Leipzig 2010, 153–166, hier 155 f.

einer völligen Ablösung und Isolierung der Person Jesu von ihrer jüdischen Umwelt und ihrem jüdischen Lebenszusammenhang.

Erst die nächste und aktuell anhaltende Periode in der Erforschung des historischen Jesus im 20. Jahrhundert, die so genannte „Third Quest“ („Dritte Frage“) ab den 1980er-Jahren, hat das Differenzkriterium vor allem hinsichtlich dieser problematischen Gegenüberstellung zum Judentum grundlegend hinterfragt und entsprechend revidiert. An die Stelle der Abgrenzung und einer daraus resultierenden Loslösung, ja Entfremdung vom zeitgenössischen Judentum Palästinas tritt jetzt die Überzeugung, dass Jesus als ein Jude seiner Zeit gesehen werden muss, dass Jesu Auftreten und Verkündigung erst eigentlich von diesen seinen jüdischen Wurzeln und Voraussetzungen her angemessen erfasst und richtig verstanden werden können.

Die Einbettung Jesu von Nazaret in das vielgestaltige Judentum seiner Zeit verstärkt in das Blickfeld zu rücken, zählt zu den spezifischen Errungenschaften der jüngeren historischen Jesusforschung. Damit verbunden erfährt dann aber auch die Frage nach der jüdischen Sicht und Bewertung der Person Jesu, d. h. die jüdische Leben-Jesu-Forschung, die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert kontinuierlich im Gange war, neue, zum Teil überhaupt erst erstmalige Aufmerksamkeit.

Man kann hier durchaus ein Versäumnis konstatieren und mit Rainer Kampling von einer „vertanen Chance“ auf Seiten der christlichen Theologie sprechen, diese

jüdische Perspektive auf Jesus über lange Jahrzehnte hin ausgeblendet und zu wenig beachtet, geschweige denn sie gebührend zur Kenntnis genommen und in die eigene Forschungsarbeit integriert zu haben.⁷ So manche Fehlposition im Laufe der Forschungsgeschichte des vergangenen Jahrhunderts und, wie Kampling meint, so manche „Dummheit und Unerträglichkeit“ hätten sehr wahrscheinlich vermieden werden können.

2 Jüdische Jesusforschung

Dass es jüdischerseits die Beschäftigung mit Jesus überhaupt gibt, dass sich so etwas wie eine moderne jüdische Jesusforschung herausgebildet und weiterentwickelt hat, ist von vornherein alles andere als selbstverständlich. Für das Judentum besitzt Jesus keinerlei verbindliche Geltung; für die meisten Juden hat er so gut wie keine Bedeutung, und die Frage, wer Jesus war oder gewesen sein mag, ist, insgesamt betrachtet, im Grunde wohl nur für einige wenige Juden tatsächlich von Interesse.⁸ Auch die Erfahrung aus den Jahrhunderten der Geschichte legt eine Beschäftigung mit Jesus Christus für das Judentum nicht eigentlich nahe. Wo immer Juden mit Jesus und seiner Wirkungsgeschichte in Berührung gekommen sind, waren die Erfahrungen zumeist negativ besetzt und geprägt von Verfolgung, Unterdrückung und Ausgrenzung gerade auch im Namen Jesu Christi.

Und dennoch gibt es seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert eine ganze Reihe

⁷ Vgl. Rainer Kampling, „Und da acht Tage um waren, daß das Kind beschnitten würde, da ward sein Name genannt Jesus ...“. Jesus von Nazaret in jüdischer Sicht, in: ThGl 91 (2001), 390–408, bes. 396–398.

⁸ Vgl. Jonathan Magonet, Abraham – Jesus – Mohammed. Interreligiöser Dialog aus jüdischer Perspektive (GTBS 735), Gütersloh 2000, 69.

jüdischer Denker, die sich mit Jesus beschäftigen und mit der Frage nach Person und Anspruch dieses Jesus von Nazaret kritisch fragend auseinandersetzen.⁹ Viele davon sind wahrscheinlich nur in Fachkreisen bekannt und so manche auch in der aktuellen Neutestamentlichen Bibelwissenschaft kaum (mehr) geläufig, andere wiederum sind geradezu zu „Klassikern“ der neuzeitlichen jüdischen Jesusforschung geworden. Ihre große Anzahl spiegelt zugleich ein ebenso weites Spektrum von unterschiedlichen Jesusbildern jüdischer Provenienz. Ein einheitliches Jesusbild wird man sich vom Judentum ohnehin nicht erwarten dürfen, und auch dort, wo jüdische Autoren und Autorinnen in ihren Jesusdarstellungen eine positiv-wohlwollende Sicht vermitteln, ist daraus noch keineswegs der Schluss zu ziehen, dass von Seiten des Judentums Jesus gegenüber etwa besondere Aufmerksamkeit oder gar eine insgesamt hohe Wertschätzung entgegengebracht werden würde.

2.1 Vorläufer und Anfänge der modernen jüdischen Jesusforschung

Die moderne jüdische Jesusforschung mit ihrem Bemühen um eine substanzielle his-

torische Auseinandersetzung mit Jesus als Person setzt spätestens im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts ein. Im rabbinischen Judentum ebenso wie im mittelalterlichen und neuzeitlichen Judentum vorher überwiegen demgegenüber negative, von Polemik und Apologetik geprägte Jesusbilder bei weitem – zumeist als Reaktion auf eine mindestens ebenso scharfe antijüdische Polemik von christlicher Seite.¹⁰

Wenn im 18. Jahrhundert Moses Mendelssohn (1729–1786) demgegenüber die Position vertritt, dass man ein starkes jüdisches Selbstverständnis dem Christentum gegenüber auch dann verteidigen könne, wenn man vom „moralischen Charakter seines Stifters“ überzeugt ist, d. h. wenn man als Jude Jesus als einen hervorragenden Juden würdigt, dann wirft diese Position freilich bereits ihr Licht auf die moderne jüdische Jesusforschung voraus und hat mit ihrer Unterscheidung zwischen Jesus auf der einen und dem Christentum auf der anderen Seite und mit der damit verbundenen Anerkennung Jesu als Gestalt der jüdischen Geschichte einen nachhaltigen Einfluss auf sie.¹¹ Abraham Geiger (1810–1874), einer der herausragendsten Gelehrten in den Anfängen der jüdischen Leben-Jesus-Forschung,¹² greift im aus-

⁹ Walter Homolka, *Jesus der Jude. Die jüdische Leben-Jesu-Forschung von Abraham Geiger bis Ernst Ludwig Ehrlich*, in: ZRGG 60 (2008), 63–72, hier 64, nennt in einer Auflistung namentlich: Abraham Geiger, Joseph Klausner, Leo Baeck, Claude G. Montefiore, Robert Eisler, Joel Carmichael, Martin Buber, Schalom Ben-Chorin, Pinchas E. Lapide, David Flusser, Ben Zion Bokser, Robert Raphael Geis, Samuel Sandmel, Hyam Maccoby, Hans-Joachim Schoeps, Ernst Ludwig Ehrlich, Michael Wyschogrod, Jacob Neusner. Zu ergänzen wären etwa: Nathan Peter Levinson, Prina Navé Levinson, Jonathan Magonet, Rachel Herweg etc.

¹⁰ Vgl. dazu Clemens Thoma, *Jüdische Zugänge zu Jesus Christus*, in: Josef Blank / Gotthold Hasenhüttl (Hg.), *Glaube an Jesus Christus. Neue Beiträge zur Christologie* (ppb), Düsseldorf 1980, 145–174, hier 151–160; vgl. auch Walter Homolka, *Jesus von Nazareth im Spiegel jüdischer Forschung* (Jüdische Miniaturen 85), Berlin 2010, 24–40.

¹¹ Vgl. dazu Clemens Thoma, *Jüdische Zugänge zu Jesus Christus* (s. Anm. 10), 160.

¹² Vehement fordert Geiger, Juden sollten gerade in der Interpretation der Gestalt Jesu „als maßgebliche Partner bei der Erforschung des Frühjudentums wahrgenommen werden“ (Walter Homolka, *Jesus der Jude* [s. Anm. 9], 65).

gehenden 19. Jahrhundert diesen Faden auf und zeichnet Jesus als eine durch und durch jüdische Persönlichkeit, als einen besonders einflussreichen Pharisäer seiner Zeit, dessen Reden und Handeln aber in keiner Weise etwas Einzigartiges und Originelles ausgezeichnet habe.

Von Beginn an ist die moderne jüdische Jesusforschung als die Geschichte einer „Heimholung Jesu“ in das Judentum zu verstehen und lässt sich unter eben diesem Schlagwort zusammenfassen. Gemeinsam ist den einzelnen Zugängen, dass Jesus stets als eine rein menschliche Gestalt gesehen wird, zutiefst eingebettet in sein jüdisches Umfeld und verwurzelt in das Denken und die religiösen Überzeugungen des Judentums. Mehrheitlich arbeiten ihre Vertreter – wie auch ihre christlichen Kollegen – mit historisch-kritischer und philologischer Methodik, ja möchten ausdrücklich und bewusst an diesem historisch-kritischen Diskurs über die Person Jesu teilhaben und mitwirken. Als leitende Fragen erweisen sich in der Hauptsache die Messiasfrage bzw. die Frage nach dem Verständnis der für Jesus gebrauchten Hoheitstitel, die Frage nach Jesu Stellung zur Tora, die Frage nach der Zugehörigkeit zu bestimmten Gruppierungen des damaligen Judentums und – etwas spezifischer – die Frage nach der Schuld am Tod Jesu.

Im Folgenden kann es nicht darum gehen, eine umfassende Geschichte der modernen jüdischen Jesusforschung seit ihren Anfängen zu skizzieren oder etwa einen

abgerundeten Forschungsüberblick zu sämtlichen ihrer Proponenten zu bieten.¹³ Vielmehr sollen exemplarisch ein paar der bekanntesten und einflussreichsten jüdischen Jesusdeuter herausgegriffen und kurz angesprochen werden und anhand dessen zugleich auch versucht werden, die Haupttypen unter den jüdischen Jesusbildern stichwortartig vorzustellen.

2.2 Joseph Klausner (1874–1958) – Jesus als Ethiker und exemplarischer Jude

Zu den klassischen jüdischen Jesusdarstellungen Anfang des 20. Jahrhunderts zählt ohne Zweifel das Jesusbuch von Joseph Klausner, das im Jahre 1922 zunächst in hebräischer Sprache erschienen ist.¹⁴ Der weithin geschätzte Historiker an der Hebräischen Universität in Jerusalem zeichnet darin Jesus von Nazaret als *den* Vertreter eines reinen Judentums schlechthin, als einen exemplarischen Juden, ja geradezu als den „jüdischste(n) aller Juden“¹⁵. Er sieht Jesus ganz und ausschließlich als „das Produkt Palästinas und des reinen, unvermischten, von keinerlei fremdem Einfluß berührten Judentums“ (505). Dementsprechend steht für Klausner auch die Verkündigung Jesu ganz im Einklang mit der Schrift und der jüdischen Tradition: „Seine Lehre läßt sich durch das biblische und pharisäische Judentum seiner Zeit vollkommen und ausnahmslos erklären“ (505).

Besondere Hervorhebung erfährt bei Klausner die Ethik Jesu. Sie steht nach sei-

¹³ Ausführlich dazu z. B. Gösta Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Darmstadt 1973; Werner Vogler, *Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht* (AKG[W] 11), Weimar 1988.

¹⁴ Joseph Klausner, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, Berlin 1930 (hebr.: Jerusalem 1922); zitiert im Folgenden nach der 2. Auflage (Berlin 1934).

¹⁵ So nach dem Referat von Konrad Schmidt, „Jesus war kein Christ, sondern Jude“. Zur Bedeutung des jüdischen Jesus für den Glauben der Christen, in: ThGl 98 (2008), 360–370, hier 363. – Ähnlich dann auch die Position von Leo Baeck (1873–1956).

ner Überzeugung im Zentrum der Verkündigung Jesu, und Jesus selbst sei in erster Linie von seiner Ethik her als ein jüdischer Ethiker *par excellence* zu verstehen. Allerdings habe Jesus die ethischen Maßstäbe zu hoch angesetzt und damit seine Zeitgenossen und die Menschen des gegenwärtigen Zeitalters insgesamt letztlich überfordert. Das Ideal der Ethik Jesu stellt für Klausner eigentlich so etwas wie ein Vor-Bild für die künftige Welt dar: „Doch ist seine Sittenlehre eine erhabene, gewählter und originaler in der Form als jedes andere hebräische ethische System. ... Und wenn einst der Tag kommen wird, wo diese Ethik die Hülle ihrer mystischen und mirakelhaften Umkleidung abstreift, dann wird Jesu Buch der Ethik einer der erlesensten Schätze der jüdischen Literatur aller Zeiten sein“ (574).

Man kann sich unschwer vorstellen, dass Sätze wie diese – und mit ihnen das Jesusbild Joseph Klausners insgesamt – sowohl auf jüdischer als auch auf christlicher Seite keineswegs einfach ungeteilt auf Zustimmung gestoßen sind.

2.3 Claude G. Montefiore (1858–1938) – Jesus der mahnende Prophet

Anders als Klausner unternimmt es ungefähr zur gleichen Zeit der britische Gelehrte Claude G. Montefiore, Jesus von Nazaret als eine prophetische Gestalt zu verstehen. Für Montefiore, der zusammen mit Klausner zu den bedeutendsten Pionieren der modernen jüdischen Jesusforschung zählt, steht Jesus ganz in der Reihe der großen Propheten der Heilsgeschichte Israels und setzt diese Reihe nun in einer geschichtlich veränderten Situation fort. Jesu prophetisch mahnende Botschaft sei aufgrund

dieser veränderten Situation auch nicht mehr so sehr auf den Opferkult fokussiert, sondern vor allem auf Fragen zum Sabbat, zu den Speisegeboten und den Reinheitsvorschriften gerichtet.

2.4 Robert Eisler (1882–1949) – Jesus als Revolutionär und Freiheitskämpfer

Neben die beiden bisher genannten Positionen tritt in den Anfangsjahrzehnten der jüdischen Jesusforschung noch eine dritte, gänzlich andere Sicht auf Jesus: die Einschätzung nämlich, Jesus von Nazaret sei nichts anderes gewesen als ein politischer Aufrührer und Revolutionär. Der in Wien geborene Kulturhistoriker Robert Eisler vertritt diese These in seinem umfangreichen zweibändigen Werk aus den Jahren 1929/30¹⁶ und versucht sie mit zum Teil abenteuerlichen Argumenten zu untermauern. Als ein national-jüdischer Freiheitskämpfer habe Jesus ein weltliches Königtum errichten wollen und am Höhepunkt seines Wirkens zusammen mit seinen Anhängern mit Gewalt den Tempel erobert und besetzt, sei im Konflikt mit den Römern aber gescheitert und von diesen schließlich hingerichtet worden. Wie immer man die Position Eislers auch einschätzen mag, man darf dabei jedenfalls nicht außer Acht lassen, dass es für eine derartige Sichtweise schon vor ihm und später durchaus vergleichbare Beispiele auch von christlicher Seite gegeben hat.

2.5 Martin Buber (1878–1965) – Jesus als „großer Bruder“

Eine der wahrscheinlich respektvollsten Annäherungen an Jesus aus jüdischer Sicht

¹⁶ Robert Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ*, 2 Bände (RWB 9), Heidelberg 1929/30. – Später gefolgt von Joel Carmichael (1915–2006).

hat der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber im Jahre 1950 vorgelegt.¹⁷ Auch für Martin Buber, der mit seiner Position vor allem im christlichen Raum breite Resonanz erfahren hat, sind Jesus und seine Botschaft ur-jüdisch. Jesus selbst versteht Buber als einen Menschen, der ganz von seiner Gottesbeziehung erfüllt und durch eine besondere Gottunmittelbarkeit ausgezeichnet ist. Er kann ihn sogar als eine messianische Gestalt bezeichnen, benennt Jesus freilich nirgends ausdrücklich als *den* Messias. „Als Gestalt des Glaubens ... ist Jesus wohl ein Vermittler des Glaubens, aber kein Objekt des Glaubens.“¹⁸ Was seine Botschaft anlangt, so verkünde Jesus nichts anderes als das, was auch Kerninhalt der jüdischen Glaubensbotschaft ist: das Königtum Gottes und die Umkehr des Menschen zu Gott.

Diese enge Verbundenheit Jesu mit dem eigenen Glauben veranlasst Martin Buber schließlich dazu, Jesus unumwunden als seinen „großen Bruder“ zu bezeichnen: „Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden. Daß die Christenheit ihn als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir immer als eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen, die ich um seinet- und um meinetwillen zu begreifen suchen muß. ... Mein eigenes brüderlich aufgeschlossenes Verhältnis zu ihm ist immer stärker und reiner geworden, und ich sehe ihn heute mit stärkerem und reinerem Blick als je. Gewisser als je

ist es mir, daß ihm ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt und daß dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden kann.“¹⁹

Angesichts von Aussagen wie diesen werden nicht selten freilich die Kritik und die harten Töne Martin Bubers gegen das Christentum und auch gegen Jesus überhört.²⁰ An Jesus kritisiert Buber vor allem, dass er selbst zu nahe an Gott herankommen habe wollen und dass er – hier trifft sich Buber mit der Position Joseph Klausners – mit seiner enthusiastischen Ethik die Menschen letztlich überfordert habe.

2.6 Schalom Ben-Chorin (1913–1999) – „Bruder Jesus“

Unmittelbar im Gefolge Martin Bubers steht der im deutschsprachigen Raum bekannte jüdische Autor und Religionswissenschaftler Schalom Ben-Chorin. Ben-Chorin versteht sich ausdrücklich als Interpret und Fortsetzer Martin Bubers, was nicht zuletzt auch am Titel des wohl geläufigsten Buches aus seiner Feder ablesbar ist: „Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht.“²¹

Leidenschaftlich setzt sich Schalom Ben-Chorin Zeit seines Lebens für den jüdisch-christlichen Dialog ein, für ein besseres Verständnis und Verhältnis zwischen Juden und Christen, und er gilt als ein besonders engagierter „Brückenbauer im ökumenischen Gespräch“²². Gerade

¹⁷ Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950.

¹⁸ Clemens Thoma, *Jüdische Zugänge zu Jesus Christus* (s. Anm. 10), 165.

¹⁹ Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen* (s. Anm. 17), 11. Dieses Buber-Zitat gehört zum festen Beleg-Repertoire der Beschreibung des Bemühens der „Heimholung Jesu“ ins Judentum innerhalb der jüdischen Jesusdeutung und „zum Sentenzen-Schatz christlicher Prediger, Katecheten und Ökumeniker“ (so Clemens Thoma, *Jüdische Zugänge zu Jesus Christus* [s. Anm. 10], 165).

²⁰ Vgl. dazu Clemens Thoma, *Jüdische Zugänge zu Jesus Christus* (s. Anm. 10), 165 f.

²¹ Schalom Ben-Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1967; zitiert im Folgenden nach Band 4 der Werkausgabe (Gütersloh 2005).

²² So Konrad Schmidt, „Jesus war kein Christ, sondern Jude“ (s. Anm. 15), 365.

unter dieser Rücksicht sind für ihn die Beschäftigung mit Jesus von Nazaret, eine adäquate Wahrnehmung Jesu als Jude seiner Zeit, und die Auseinandersetzung mit dem Christusproblem, d.h. dem christlichen Verständnis der Person Jesu, unerlässlich, denn: „Der Glaube Jesu einigt uns ..., aber der Glaube an Jesus trennt uns“ (5). So versucht Ben-Chorin auf der einen Seite seinen jüdischen Glaubensgenossen diesen Jesus als einen der Ihren nahezubringen (ein „Ur- und Nur-Jude“ [5]), und spricht sich vehement gegen ein Ignorieren Jesu durch das Judentum bzw. bestimmte jüdische Kreise aus. Auf der anderen Seite ist er von der Hoffnung getragen, dass seine jüdische Sicht auf den Juden Jesus mit zur Überwindung eines christlichen Antisemitismus beizutragen im Stande ist. Beides hängt für Schalom Ben-Chorin aufs Engste zusammen. „Ein von jüdischer Seite einigermaßen gerecht gewürdigter Jesus Christus werde“ freilich erst dann möglich sein, „wenn die Kirchen nicht mehr jüdenfeindlich seien.“²³

2.7 David Flusser (1917–2000) – Jesus als gesetzestreuer Jude mit messianischem Selbstverständnis

Der 1917 in Wien geborene und ab 1962 in Jerusalem wirkende Religionshistoriker David Flusser zählt nicht nur zu den unbestrittenen Autoritäten in der jüdischen Jesusforschung, zusammen mit Geza Vermes ist er zugleich auch Vorläufer und Vertreter der bereits angesprochenen „Third Quest“ innerhalb der Jesusforschung insgesamt.

Inhaltlich lässt er sich aber nur schwer einordnen. Persönlich ganz im Judentum beheimatet, gilt Flusser als ein besonders profunder jüdischer Kenner des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. In seinen zahlreichen Publikationen unternimmt er es, mit wissenschaftlicher Akribie Person und Botschaft Jesu und die neutestamentliche Überlieferung insgesamt von ihrem frühjüdisch-rabbinischen Umfeld her – insbesondere etwa unter Heranziehung der Texte von Qumran – zu erhellen.

David Flusser zeichnet Jesus von Nazaret als einen gesetzesfrommen und gesetzestreuen Juden mit einer gewissen Nähe, zugleich aber auch kritischen Distanz zur Gruppe der Pharisäer, als einen Juden jedenfalls, der das jüdische Gesetz zu keiner Zeit übertreten habe, wohl aber gegenüber der rituellen vor allem die sittliche Seite der Tora in den Vordergrund gestellt hat und von dort aus dann auch als Kritiker bestimmter Erscheinungen im damaligen Judentum aufgetreten ist.²⁴ Die zentralen Themen der Verkündigung Jesu, die Reich Gottes Thematik etwa oder das Liebesgebot, sieht Flusser ganz von jüdischen Traditionen her bestimmt und in diesen restlos aufgehen.

Nach Flusser ist es durchaus wahrscheinlich, dass sich Jesus im Laufe seiner inneren Entwicklung als „Menschensohn“ im Sinne einer Erlösergestalt, ja möglicherweise sogar als „Messias“ verstanden habe. Dass sich Jesus in diesem Punkt geirrt hat, steht für Flusser außer Zweifel, dennoch kommt seiner Ansicht nach Jesus

²³ So Clemens Thoma, *Jüdische Zugänge zu Jesus Christus* (s. Anm. 10), 167, zur Position von Ben-Chorin.

²⁴ Flusser entwirft seine Jesusdeutung auch im Sinne eines Korrektivs gegenüber bestimmten innerjüdischen Tendenzen der Gegenwart. Vgl. dazu Johann Maier, *Gewundene Wege der Rezeption*. Zur neueren jüdischen Jesusforschung, in: *HerKorr* 30 (1976), 313–319, hier 316f.

auch jüdischerseits eine – man muss wohl sagen – heilsgeschichtliche Bedeutung zu, „insofern er der Menschheit auf exemplarische Weise den Weg zu einem erfüllten Menschsein gewiesen habe“²⁵. Dass derartige Überlegungen auf jüdischer Seite auf scharfe Kritik gestoßen sind, kann man sich unschwer vorstellen.

2.8 Geza Vermes (* 1924) – Jesus als galiläischer Charismatiker

Anders als David Flusser kann der 1924 in Ungarn geborene und in Großbritannien tätige Theologe, Orientalist und Qumranspezialist Geza Vermes ein derartiges Selbstverständnis Jesu als Menschensohn oder Messias nicht erkennen.²⁶ Er versteht Jesus vielmehr als einen jüdischen Charismatiker und ordnet ihn in eine Reihe vergleichbarer charismatischer Wundertäter im damaligen Galiläa ein, in einer Linie etwa mit dem in der Mitte des 1. Jahrhunderts wirkenden Chanina ben Dossa, für den in gewisser Analogie zu Jesus ebenfalls Weisheitssprüche und Wundertaten überliefert sind.

In das bunte Spektrum jüdischer Persönlichkeiten der Zeit lässt sich Jesus nach Geza Vermes jedenfalls bestens einordnen. Erst für die hellenistisch dominierte Kirche sei die Tendenz zu konstatieren, den Jesus der Evangelien aus dem Judentum herauszureißen und als Gott zu überhöhen.²⁷ Der eigentliche Urheber dieser „Umdeutung Jesu zum Christus“ – darin stimmt Vermes

mit einem Großteil der jüdischen Jesusforscher überein – sei niemand anderer als der Apostel Paulus. Für Vermes gilt ähnlich wie für viele seiner Vorläufer in der jüdischen Jesusforschung: Vieles trennt zwar Christen von Juden, nicht aber Juden von Jesus. Umso dringlicher sei es sowohl für Christen wie auch für Juden, den über lange Jahrhunderte in den Hintergrund gerückten „einfache(n) jüdische(n) Mensch(en) der Evangelien“, Jesus, den „Heiler, Lehrer und Helfer ... aus dem Dunkel seines langen Exils“ heraustreten zu lassen; jenen Jesus „aus Fleisch und Blut“, der „in Galiläa und in Jerusalem gesehen und gehört [wurde], kompromißlos und beharrlich in seiner Gottes- und Nächstenliebe, überzeugt davon, daß er seine Mitmenschen durch Beispiel und Lehre mit seiner eigenen leidenschaftlichen Beziehung zum Vater im Himmel anstecken könnte. Und dies tat er.“²⁸

3 Zusammenschau und Reflexion

Bereits die hier getroffene Auswahl kann meines Erachtens zeigen, dass die Auseinandersetzung des modernen Judentums mit Jesus keineswegs so unbedeutend war und der jüdische Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung keineswegs so gering ausfällt, wie es vordergründig des Öfteren vielleicht den Anschein haben mag. Im Gegenteil: Unter dem Stichwort der „Heimholung Jesu“ in das Judentum wurde und wird von

²⁵ Konrad Schmidt, „Jesus war kein Christ, sondern Jude“ (s. Anm. 15), 366.

²⁶ Vgl. Geza Vermes, *Jesus der Jude*. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993 (engl.: London 1973), bes. 115–174. Die Bezeichnung „Menschensohn“ sei ohnehin nicht im Sinne eines wie auch immer konnotierten Hoheitstitels zu verstehen, sondern schlicht eine Umschreibung für „ein Mensch“ bzw. „Ich“.

²⁷ Vgl. dazu auch Gerhard Bodendorfer, Jüdische Stimmen zu Jesus, in: PzB 5 (1996), 95–107, hier 102 f.

²⁸ Geza Vermes, *Jesus der Jude* (s. Anm. 26), 274 f.

zahlreichen namhaften jüdischen Autoren eine breite Palette verschiedenster Jesusbilder angeboten: Jesus der idealistische Ethiker, der exemplarische Jude, der mahnende Prophet, der Revolutionär und Freiheitskämpfer, der große Bruder, der toratreue Lehrer oder der jüdische Charismatiker.

3.1 Bedeutung der jüdischen Jesusforschung für die historisch-kritische Jesusforschung

Von Anfang an beteiligt sich die moderne jüdische Jesusforschung dabei an dem auch christlicherseits im Zeichen der Aufklärung einsetzenden Unternehmen einer historisch-kritischen, rational begründeten Erforschung der Gestalt Jesu. Wenn auch lange Jahrzehnte in der Fachdiskussion weitgehend ausgeblendet oder kaum bzw. zu wenig rezipiert, so kommt dem jüdischen Beitrag für die historische Jesusforschung des 20. Jahrhunderts dennoch eine hohe Bedeutung zu – vor allem deshalb, weil die jüdische Jesusforschung in ihrer historisch und religionswissenschaftlich orientierten Arbeit unbeirrbar und gegenläufigen Trends zum Trotz das heute so selbstverständlich vorausgesetzte Faktum des Jude-Seins Jesu und der spezifisch jüdischen Prägung und Beheimatung seines Wirkens und seiner Lehre nicht nur im Bewusstsein gehalten, sondern betont in den Vordergrund gestellt hat. „Die ernsthafte Anfrage, die jüdische Jesusbilder für das christliche Dogma bedeuten, ist von daher [d.h. von ihren methodischen Vorgaben und Zielsetzungen her] eng verwandt mit der Anfrage, die allgemein von der historisch-kritischen Erforschung der Gestalt Jesu ausgeht.“²⁹

3.2 Faszination und Grenzen einer jüdischen Perspektive

Spätestens seit dem ausgehenden 20. Jahrhundert lässt sich beobachten, dass die jüdische Sicht auf Jesus nicht nur verstärkt Aufmerksamkeit erfährt, sondern auf christliche Rezipienten sogar so etwas wie eine ganz eigene Faszination ausübt. Dass so manche nach eigenen Angaben das eingangs erwähnte Jesusbuch des Rabbi Jacob Neusner mit großem Interesse gelesen, umgekehrt aber das Jesusbuch des Papstes wieder beiseitegelegt haben, mag nur ein sehr oberflächliches Indiz für diese Faszination sein. Dahinter steht – nicht selten unausgesprochen – als einer der Hauptbeweggründe die Überzeugung, dass der Jude Jesus von Nazaret eben von jüdischer Seite, d.h. aus jüdischer Perspektive auch entsprechend besser verstanden werden könne. Wenn wir begründet davon ausgehen können, dass Jesus selbst sich im Horizont des Judentums seiner Zeit verstanden hat, dass sein Denken, Sprechen und Handeln zutiefst von diesem Horizont her bestimmt war, dann stellt sich eben die Frage, ob nicht eine jüdische Jesusinterpretation dem Selbstverständnis Jesu von vornherein näher kommt.³⁰

Schalom Ben-Chorin erhebt in der Einleitung zu seinem Jesusbuch ausdrücklich diesen Anspruch, wenn er schreibt: „Das Verhältnis des jüdischen Menschen zu Jesus muß wesensmäßig ein anderes sein als das des Christen aus den Völkern. Jesus tritt uns in einer unmittelbaren Nähe gegenüber, die freilich erst erkannt werden kann, wenn wir die Züge des jüdischen Mannes aus Nazareth von der Übermalung der christlichen Ikonologie gereinigt

²⁹ Andreas Feldtkeller, *Das Jesusbild im Judentum und Islam* (s. Anm. 6), 155.

³⁰ So mit Andreas Feldtkeller, ebd., 156.

haben. ... Jede andere Sicht muß dem Wesen Jesu fremd bleiben“ (5). Die jüdische Perspektive – so der Anspruch – lasse das „ursprüngliche Antlitz Jesu“ besser erkennen; was in der Konsequenz letztlich nichts anderes bedeuten würde, als dass die Suche nach dem historischen Jesus eben vorrangig, wenn nicht gar ausschließlich bei eben dieser jüdischen Perspektive ansetzen müsste.

Gegen eine derartige Prämisse gilt es freilich auch kritische Einwürfe vorzubringen. Nicht jeder jüdische Autor hat allein qua seines Jude-Seins schon einen unmittelbaren Zugang zum Lebenskontext des historischen Jesus oder ist von vornherein schon ein besserer Kenner des Judentums der Zeit Jesu als sein christlicher Kollege. Mit Clemens Thoma gesprochen, wäre es naiv und wohl auch eine Überforderung, eine „jüdische Spezialzuständigkeit für den irdischen Jesus“³¹ anzunehmen. Gar nicht so selten lässt sich beobachten, dass auch jüdische Jesusforscher dem Fehler unterliegen, ein einseitiges bzw. allzu homogenes Bild des Judentums der Zeit Jesu zu postulieren. Das ist etwa dann der Fall, wenn Anschauungen des rabbinischen Judentums der späteren Zeit einfachhin für die Zeit des Zweiten Tempels vorausgesetzt werden.³²

3.3 Beweggründe für die jüdische Beschäftigung mit Jesus

Die Beweggründe für die Beschäftigung jüdischer Denker mit Jesus sind wie die

hervorgebrachten Positionen selbst von Anfang an vielfältig.

Die jüdische Jesusforschung ist keineswegs allein und ausschließlich bestimmt von einem rein wissenschaftlichen Interesse an der Erhebung und Sicherung historisch möglichst zuverlässiger Aussagen über Jesus. Vor allem am Beginn des 20. Jahrhunderts ist verbunden mit dem wissenschaftlichen Anspruch deutlich das Bestreben nach Positionierung und Anerkennung im allgemeinen Forschungsdiskurs und darüber hinaus nach Existenzberechtigung und Gleichstellung eines modernen Judentums in der christlich dominierten Gesellschaft und Kultur der Gegenwart greifbar. Was für die Anfänge der Wissenschaft des Judentums allgemein gilt, steht analog auch hinter der modernen jüdischen Beschäftigung mit der zentralen Figur des Neuen Testaments: der Wunsch nach Teilhabe an der allgemeinen Gesellschaft ohne Aufgabe der eigenen jüdischen Identität. „Wie gut also,“ – so resümiert Walter Homolka seine Überlegungen dazu – „daß selbst Jesus Jude war.“³³

Das moderne jüdische Engagement an der Erforschung des historischen Jesus und am Aufweis der genuin jüdischen Einbettung dieses Jesus erfolgte zudem auch und zunehmend verstärkt aus einem apologetischen Impuls heraus, der Absicht nämlich, damit latent antijüdischen Standpunkten in der Christenheit entgegenzuarbeiten und zu ihrer Überwindung beizutragen. Je deutlicher gezeigt werden kann, dass Jesus voll und ganz Jude war, umso weniger – so

³¹ Clemens Thoma, *Jüdische Zugänge zu Jesus Christus* (s. Anm. 10), 145.

³² Vgl. Andreas Feldtkeller, *Das Jesusbild im Judentum und Islam* (s. Anm. 6), 158: „Die Quellen des rabbinischen Judentums ab dem 2. Jh. n. Chr. mögen zwar in vielen Einzelheiten eine dichtere Annäherung an die religiöse Kultur sein, in der Jesus gedacht und gelebt hat ... Dennoch ist das galiläische Judentum des 1. Jh. n. Chr. bei weitem nicht gleichzusetzen mit dem rabbinischen Judentum ...“.

³³ Walter Homolka, *Jesus der Jude* (s. Anm. 9), 64, vgl. 72.

die zugrunde gelegte Überzeugung – ließen sich christlicherseits antijüdische Positionen vertreten, ohne sich damit automatisch auch gegen die eigene Kirche zu richten.³⁴

3.4 Ertrag der Beschäftigung mit der jüdischen Jesusforschung für die christliche Theologie und den christlich-jüdischen Dialog

Von christlicher Seite ist die Beschäftigung mit der modernen jüdischen Leben-Jesu-Forschung nicht nur aus historischer und religionswissenschaftlicher Sicht von Interesse, sondern gerade auch unter theologischer Rücksicht angezeigt und fruchtbar.

Zum einen trägt sie verstärkt dazu bei, die menschliche Seite Jesu und seine konkrete geschichtliche Einbettung nicht aus dem Blick zu verlieren und als Teil der Heilsgeschichte tiefer zu verstehen.³⁵

Zum zweiten zwingt die Beschäftigung mit der jüdischen Jesusforschung immer neu dazu, gerade an den entscheidenden theologischen Eckpfeilern und inhaltlichen Reibepunkten – der Positionierung Jesu im Gegenüber zu Tora und Bundeszusage Gottes an sein Volk Israel, dem für Jesus erhobenen Anspruch der Göttlichkeit bezüglich seiner Person und ihrem Anhalt im Selbstverständnis Jesu etc. – die christlichen Positionen klar zu benennen und argumentativ abzusichern. Wenn zutrifft, dass Jesus nur innerhalb der jüdischen Traditionen seiner Zeit angemessen verstanden werden kann, zugleich aber innerhalb derselben nicht vollständig aufgeht, dann fordert der Blick auf die jüdische Bewertung Jesu als

ein beunruhigendes Korrektiv immer neu zur kritischen Vergewisserung über dieses „Mehr“ der Christusbotschaft heraus.³⁶

Und schließlich trägt die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der modernen jüdischen Jesusforschung aktiv und positiv dazu bei, den christlich-jüdischen Dialog auf einer wissenschaftlichen Diskursebene, aber nicht allein auf einer solchen zu fördern und voranzutreiben. Die moderne jüdische Jesusforschung hat mit ihrer „Heimholung Jesu“ ins Judentum und der damit verbundenen Hervorhebung des Gemeinsamen in den vergangenen einhundert Jahren nicht unwesentlich den Boden für eine derartige Verständigung aufbereitet.

Der Autor: geb. 1965 in Heinfels, ao. Univ.-Prof. für Neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck und im Studienjahr 2010/11 Lehrstuhlvertreter an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz; Promotion 1994 an der Universität Innsbruck; 2006 Habilitation an der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz für das Fach Neutestamentliche Bibelwissenschaft. Publikationen: *Jesus in Auseinandersetzung. Exegetische Untersuchungen zu den sogenannten Jerusalemer Streitgesprächen des Markusevangeliums im Blick auf ihre christologischen Implikationen* (FzB 75), Würzburg 1995; *Einer gleich einem Menschensohn. Die Christusvisionen in Offb 1,9–20 und Offb 14,14–20 und die Christologie der Johannesoffenbarung* (NTA 51), Münster 2007; sowie zahlreiche Aufsätze; Herausgeber der *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (SNTU).

³⁴ Vgl. dazu z. B. Clemens Thoma, *Jüdische Zugänge zu Jesus Christus* (s. Anm. 10), 169 f.

³⁵ So Walter Homolka, *Jesus der Jude* (s. Anm. 9), 71, mit Verweis auf Johannes Paul II.

³⁶ Dass christliche Dogmatik einer jüdischen Perspektive auf Jesus nicht notwendig „als starre, unwandelbare Größe“ gegenüberstehen muss, ruft Andreas Feldtkeller, *Das Jesusbild im Judentum und Islam* (s. Anm. 6), 157, unter Verweis auf den dogmatischen Ansatz von Friedrich-Wilhelm Marquardt in Erinnerung.