

Walter Homolka / Magnus Striet

Christologie auf dem Prüfstand

Jesus der Jude – Christus der Erlöser

HERDER The logo consists of the word 'HERDER' in a bold, sans-serif font, followed by a large, stylized '45' where the '4' and '5' are interconnected.

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

©Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2019

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagmotiv: Joshua Koffman, Synagoga and Ecclesia in Our Time (2015),

Saint Joseph's University, Philadelphia (PA), USA

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-38090-7

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83090-7

Inhalt

Vorwort	7
---------------	---

Der historische Jesus aus jüdischer Sicht

Walter Homolka

Die jüdische Heimholung Jesu als Phänomen der Emanzipation	11
Suche nach Gleichheit und Akzeptanz	19
Der Mythos vom christlich-jüdischen Abendland	22
Der Jude Jesus im Widerstreit	24
Der Jude Jesus und die Frage der Christologie	34
Jesus in der Wirkungsgeschichte	43
Gemeinsamer Weg und bleibende Unterschiede	54
Die Anthropologie und ihre Auswirkung auf die Christologie	57
Aktuelle Aufgaben und Herausforderungen	65

Christliche Theologie im Angesicht des Judeseins Jesu

Magnus Striet

Geschichte als Wirkungsgeschichte erinnern	72
Geschichte und moralisch-ethische Selbstaufklärung	74
Notwendigkeit der Arbeit am kulturellen Gedächtnis	78
Theologie und denkerischer Freimut	79
Auschwitz und der theologische Antijudaismus	81
Christliche Sündenlehre und Substitution Israels	83
Aufbrechender Antijudaismus in der alten Kirche	87
Problemanzeigen	91
Vom Judesein Jesu und dessen Provokation für die christliche Theologie	93
Satisfaktionslehre und Antijudaismus – und die vergessene menschliche Freiheit	97
Vergessener ethischer Monotheismus	100
Glaubensgeschichte als Reflexionsgeschichte – und Ethik . . .	105
In der Falle von Neuplatonismus und Augustinus: Joseph Ratzinger	113
Notwendiges Bekenntnis Israels zu Christus? Nein!	121
Inkarnationsglaube als nachösterliche Interpretation	123
Möglicher Konsens in der Soteriologie	125
Kritik der Sühnetheologie – christologisch	129
Epilog	131
Personenregister	141

Vorwort

Jahrhunderte der Verfolgung, Unterdrückung, erzwungenen Wanderschaft und Ausgrenzung im Namen Jesu haben sich tief in die Erinnerung eines Volkes eingeprägt, das es im ‚christlichen Abendland‘ alles andere als leicht hatte. Dennoch haben sich seit Rabbiner Abraham Geiger (1810–1874) eine ganze Reihe jüdischer Denker mit Jesus beschäftigt. Es ist die Geschichte einer seit dem 19. Jahrhundert zu beobachtenden ‚Heimholung‘ Jesu in das Judentum: als exemplarischen Juden, als mahnenden Propheten, als Revolutionär und Freiheitskämpfer, als großen Bruder und messianischen Zionisten. Dass Jesus kein Christ, sondern ein Jude war, wie es Julius Wellhausen (1844–1918) griffig auf eine Formel brachte, drang dann dank der historisch-kritischen Bibelwissenschaft langsam auch in die christliche Theologie ein. Die Schoa verhindert hat diese Einsicht nicht.

Bis heute löst die Jesus-Figur theologische Debatten aus, die politisch schon deshalb nicht unschuldig sein können, weil sie sich einbetten in eine Geschichte des Antisemitismus. Allerdings müssen diese Debatten auch unterschieden werden. Eine der Debatten kreist darum, ob Jesus überhaupt innovativ war mit seinem ‚Evangelium‘ oder aber ob er nur Altes revitalisiert hat. Hat Jesus ein pathologisches Judentum erneuert? Muss man gar seiner damaligen jüdischen Umwelt und dem sich daraus entwickelten Judentum Lebendigkeit absprechen?

Die andere Debatte richtet sich auf die Frage, wer dieser Jesus war. Dabei ist fraglich, inwieweit man sich dem historischen Jesus überhaupt nähern kann. Wenn überhaupt, so kann der historische Jesus nur durch die Rückfrage über das neutestamentliche Zeugnis erreicht werden. Deshalb ist höchste Vorsicht geboten, da diese Texte hochgradig theologischen Vorprägungen unterliegen, was bedeutet: Sie sind interessiert, ihm als Person und seinem Leben

und Sterben religiöse Bedeutung zuzuschreiben. Was kann dann aber überhaupt gesagt werden? War Jesus aus jüdischer Sicht Pharisäer oder Schriftgelehrter? Vielleicht. War er bedeutend? Ohne Zweifel. War er der Messias oder gar der Sohn Gottes? Aus jüdischem Verständnis: nein. Der jüdische Blick geht auf einen von *uns*, der es weit gebracht hat, als Mensch den Menschen Gottes Willen nahezubringen. Die jüdische Beschäftigung mit Jesus kann aber auch christlich glaubende Menschen motivieren, neu über diesen Juden und seine Bedeutung nachzudenken, und sich daran zu erinnern, dass seine jüdische Herkunft kein kultureller Zufall war, sondern ein Teil des christlichen Verständnisses von Heilsgeschichte.

Nach der Schoa haben Christen eine große Aufgabe zu leisten. Siebzig Jahre christlich-jüdisches Gespräch erfordern eine Anpassung theologischer Rede an die gewonnenen Einsichten. Konkret heißt das: Wir brauchten eine Christologie, die ohne Herabwürdigung des Judentums als ‚Gottes erster Liebe‘ auskommt. Das bedeutet zugleich: Wir brauchen eine Christologie, die auf Fragen des 21. Jahrhunderts keine Antworten aus früheren Jahrhunderten anbietet, die längst ihre Deutekraft verloren haben. An der Soteriologie als einem bedeutenden Pfeiler der Christologie soll dies deutlich gemacht werden.

Dieses Buch, das auf einer anregenden gemeinsamen Veranstaltung auf dem Katholikentag 2018 in Münster gründet, stellt die Würde der Freiheit ins Zentrum theologischer Reflexion. Denn die Freiheit des menschlichen Willens entspricht dem, was der Wille Gottes genannt wird. Beschleunigt haben wir die Abfassung dieses Buches, nachdem diesen Sommer der ehemalige Papst Benedikt XVI. einen Text unter dem Titel „Gnade und Berufung ohne Reue – Anmerkungen zum Traktat ‚De Judaëis‘“¹ publiziert hatte,

¹ Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., „Gnade und Berufung ohne Reue – Anmerkungen zum Traktat ‚De Judaëis‘“. In: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 47 (2018) 387–406.

der eine erhebliche Unruhe im jüdisch-christlichen Dialog ausgelöst hatte.

Walter Homolka eröffnet mit Überlegungen zur jüdischen Annäherung an Jesus aus jüdischer Sicht seit der Aufklärung. Er nimmt die Forschung der letzten beiden Jahrhunderte auf und klärt die jüdische Position bezogen auf den Juden aus Nazareth. Daraus entstehen fundamentale Anfragen an das Selbstverständnis christlicher Theologie, auf die Magnus Striet reagiert. Ohne die bleibende Differenz zwischen Judentum und Christentum aufzulösen, skizziert er – wissend darum, dass er sich in einem nicht auflösbaren Interpretationszirkel bewegt – eine Christologie, die die Person Jesu theologisch ausdeutet, die aber keine Differenzen mehr in der Soteriologie aufbrechen lässt.

Wir erheben nicht den Anspruch, in den Problembeschreibungen und Denkanregungen erschöpfend zu sein, wollen aber anregend wirken, die Ergebnisse des christlich-jüdischen Gesprächs über die exegetischen Disziplinen hinaus in systematischer Theologie und Dogmatik wirksam werden zu lassen. Das Gespräch zwischen Juden und Christen muss lebendig sein, und wir dürfen die bisher erreichten Annäherungen heute und morgen nicht wieder leichtfertig verspielen. Im luftleeren Raum vollziehen sich diese Debatten nicht. Das Religionsfeld ist unruhig, und: Um eine Freiheit gewährende gesellschaftliche Moderne muss immer wieder neu gerungen werden. Unsere Hoffnung: Aus dem jüdisch-christlichen Gespräch möge ein religiös begründeter Widerstand gegen den Antisemitismus erwachsen.

Potsdam und Freiburg, im November 2018

Walter Homolka
Magnus Striet

Der historische Jesus aus jüdischer Sicht *

Walter Homolka

„Ich kenne einen guten Hamburger Christen, der sich nie darüber zufrieden geben konnte, daß unser Herr Heiland von Geburt ein Jude war. Ein tiefer Unmut ergriff ihn jedesmal, wenn er sich eingestehen mußte, daß der Mann, der, ein Muster der Vollkommenheit, die höchste Verehrung verdiente, dennoch zur Sippschaft jener ungeschneuzten Langnasen gehörte, die er auf der Straße als Trödler herumhausieren sieht, die er so gründlich verachtet, und die ihm noch fataler sind, wenn sie gar, wie er selber, sich dem Großhandel mit Gewürzen und Farbstoffen zuwenden, und seine eigenen Interessen beeinträchtigen.“
Heinrich Heine, *Shakespeares Mädchen und Frauen* (1838)¹

Die jüdische Heimholung Jesu als Phänomen der Emanzipation

Kann es aus jüdischer Sicht einen unverstellten Blick auf Jesus geben? Im Jahr 70 u.Z. schlugen die Römer einen jüdischen Aufstand nieder. Sie zerstörten den Zweiten Tempel, und es bildete sich unter der Führung verschiedener pharisäischer Schulen ein normatives Judentum heraus. Juden, deren Auslegung der *Halacha* von der Auffassung der Autoritäten abwich, wurden in den folgenden Jahr-

* Ein herzlicher Dank den Übersetzerinnen Sieglinde Denzel und Susanne Naumann, die den in englischer Sprache verfassten Text von Walter Homolka ins Deutsche übertragen haben. Ulrich Grimm und Hartmut Bomhoff danken für die Unterstützung bei der Redaktion. Prof. Dr. Kathy Ehrensperger danke ich für wertvolle Anregungen. Herzlichen Dank zudem dem Lektor Dr. Stephan Weber für die verlässliche Betreuung des Buches und Barbara Honold für die Erstellung des Registers.

¹ H. Heine's *Sämtliche Werke*, Dritter Band. Englische Fragmente. Shakspeare's Mädchen und Frauen. Hoffmann und Campe, Hamburg 1876, 159.

hundertern zu Häretikern erklärt. Ins Visier dieser normativen Reaktion gerieten zunehmend frühe jüdisch-christliche Gruppen, die allmählich immer mehr christologische Elemente in ihr Glaubensspektrum aufgenommen hatten. Im Jahr 380 wurde das Christentum unter Theodosius dem Großen zur Staatsreligion und breitete sich über ganz Europa aus. Jede jüdische Jesus-Rezeption verstummte. Jesu Wirkungsgeschichte war zu einer Gefahr geworden – für das Judentum als Ganzes, aber auch existentiell für jeden einzelnen Juden. Im Zusammenhang mit immer schärfer werdenden antijüdischen Gesetzen im Römischen Reich tauchten in den rabbinischen Äußerungen über das Christentum die negativ besetzten Bilder von *Esau* und *Edom* auf. Trotz der Autorität des Christentums im Staat hielten die Rabbinen daran fest, dass sich Gottes Prophezeiung an Rebekka („Stamm mächtiger als Stamm“, Gen 25,23) oder sogar die Vision Obadjas („Und es ziehen Retter hinauf auf den Berg Zijon, zu richten den Berg Esau, und des Ewigen wird die Herrschaft sein“, 1,21), erfüllen würden. Diese Typologie von *Edom* und *Esau* für *Rom* und *Kirche* war noch im Mittelalter weit verbreitet.

Auf Herkunft, Lehre und Wirkung der Person Jesu beziehen sich mehr oder weniger direkt einige kurze rabbinische Texte. Doch sie sind im gesamten Talmud verstreut und bilden keine zusammenhängende Erzählung. So wurde Jesus unter anderem als „Sohn des Pantera“ bezeichnet (MChul 2,22; 2,24); am Abend des Pessachfestes als Zauberer und Betrüger erhängt (bSan 43a); von seinen Anhängern, die in seinem Namen Kranke heilen (MChul 2,22f), zitiert (bShab 116a–b); mit anderen Gestalten identifiziert, wie zum Beispiel mit einem ägyptischen Zauberer namens Ben Stada, der vermeintlich Anfang des zweiten Jahrhunderts u.Z. hingerichtet wurde. Auch findet sich im Talmud eine abwertende Schilderung der Leidensgeschichte Jesu. Der Babylonische Talmud (bSan 43a) beschreibt die Hinrichtung folgendermaßen: „[Am Vorabend des Sabbats und] am Vorabend des Pessachfestes wurde Jesus von Nazareth gehängt. Und ein Herold

ging vierzig Tage vor ihm aus und verkündete: Jesus von Nazareth wird hinausgeführt, um gesteinigt zu werden, weil er Zauberei praktiziert und Israel aufgewiegelt und [zum Götzendienst] verführt hat.“ Dieser Bericht, sein Alter und seine Echtheit, werden kontrovers diskutiert.

Für die Juden in Europa war Jesus nichts weiter als ein Symbol der christlichen Unterdrückung, zum Teil sogar eine lächerliche Gestalt, wie in der drastischen Satire *Toldot Jeschu*². Im Mittelalter wurde der Diskurs zwar fortgesetzt, doch die drei „Disputationen“ über Jesus zwischen Juden und Christen (Paris 1240, Barcelona 1263, Tortosa 1413/14) waren keineswegs akademische Diskussionen zwischen interessierten Gesprächspartnern, sondern ein unverblümter Angriff auf das Judentum, mit einschüchterndem, drohendem Unterton. So verwundert es nicht, dass in den Jahrhunderten vor der Aufklärung das Jesusbild des Judentums ausschließlich ein negatives war. Das jüdische Desinteresse an Jesus spiegelte die Aversion, ja die Furcht der Juden gegenüber dem Christentum wider.

Erst die europäische Aufklärung brachte sowohl für christliche als auch für jüdische Forschung eine neue Wissenschaftssprache und neue methodologische Werkzeuge hervor. Was mir besonders auffällt, ist das zunehmende Interesse der Juden für den jüdischen Jesus im ausgehenden 19. Jahrhundert. Man kann in der Tat von der Entstehung einer jüdischen Suche nach dem historischen Jesus parallel zu verschiedenen Wellen christlicher Suche sprechen. Tatsächlich haben sich seitdem viele jüdische Denker mit Jesus beschäftigt: Abraham Geiger, Joseph Klausner, Leo Baeck, Claude G.

² Vgl. dazu Johann Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*. WBG, Darmstadt 1992². Michael Meerson und Peter Schäfer, *Toledot Yeshu: The Life Story of Jesus: Two Volumes and Database*. Vol. I: Introduction and Translation. Vol. II: Critical Edition, Mohr Siebeck, Tübingen 2014. Peter Schäfer, *Jesus im Talmud*. Mohr Siebeck, Tübingen 2007. Peter Schäfer, Michael Meerson, Yaacov Deutsch: *Toledot Yeshu („The Life Story of Jesus“) Revisited: A Princeton Conference*. Mohr Siebeck, Tübingen 2011.

Montefiore, Robert Eisler, Joel Carmichael, Martin Buber, Schalom Ben-Chorin, Hans-Joachim Schoeps, Pinchas Lapide, David Flusser, Paula Fredrikson, Ben Zion Bokser, Robert Raphael Geis, Samuel Sandmel, Hyam Maccoby, Ernst Ludwig Ehrlich, Geza Vermes, Susannah Heschel, Zev Garber, Michael Wyschogrod, Rivka Ulmer, Jacob Neusner, Micha Brumlik, Amy-Jill Levine, Amos Oz und andere. Die Wurzeln dieses theologischen Austausches lassen sich meiner Meinung nach mindestens 250 Jahre zurückverfolgen. Bereits 1751 betonte Rabbi Jacob Emden von Altona (1697–1776) das Jüdische bei Jesus, als er schrieb: „Christen und Muslime gehören zu einer Gemeinschaft, die um des Himmels willen existiert und die am Ende bleiben wird. Sie haben sich aus dem Judentum entwickelt und akzeptieren die Grundlagen unserer göttlichen Religion, um Gott unter den Völkern zu verbreiten.“³

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts kämpften Juden in Europa um gleiche Rechte und gesellschaftliche Anerkennung. Die allmähliche, schwer erstrittene Ausweitung der bürgerlichen Rechte zwang viele von ihnen, ihre jüdische Identität im Licht der neuen Bedingungen auch neu zu bewerten. Die Jüdische Aufklärung (*Haskala*) führte zu einer ersten Generation von Juden, die die Freiräume zu nutzen verstand, die Napoleon und sein Code Civil ihnen gaben. Juden wollten nicht nur nach dem Buchstaben des Gesetzes, sondern auch *de facto* gleichberechtigte Bürger sein. Ihr Kampf mündete im 19. Jahrhundert in die bürgerliche Emanzipation und in eine innerjüdische kulturelle und religiöse Modernisierung. Zu dieser Gleichberechtigung gehörte die Teilhabe am akademischen Diskurs. Einer der prominentesten jüdischen Denker, Moses Mendelssohn (1729–1786), befasste sich mit philosophischen Gründen für eine Trennung von Kirche und Staat, und er äußerte sich in seiner einflussreichen Abhandlung (1783)⁴ dabei auch zu Jesus: Jesus habe nie gesagt, er sei

³ Jacob Emden, *Ez Avot* (Amsterdam, 1751). Avot 4, 11, 20, 21.

⁴ Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht im Judentum*. Maurer, Berlin 1783.

gekommen, um die Tora aufzuheben, sondern er habe im Gegenteil nicht nur die schriftliche Tora, sondern auch die Verordnungen der Rabbiner befolgt.

Im 19. Jahrhundert entdeckten jüdische Wissenschaftler die neue historisch-kritische Methode. Sie begannen intensiver zu jener Gestalt zu forschen, die kontrovers zwischen Judentum und Christentum steht und zugleich das Bindeglied zwischen beiden ist: Jesus von Nazareth. Drei grundlegende Aussagen über Jesus aus jüdischer Sicht hielten sich durchweg im 19. Jahrhundert – von Joseph Salvador (1779–1873) bis hin zu Abraham Geiger (1810–1874) und Samuel Hirsch (1815–1889), obwohl sich die Ansichten dieser drei Denker über den historischen Jesus im Einzelnen untereinander stark unterscheiden:

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 pluralistischen 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.

Samuel Hirsch beispielsweise vertrat ein durchaus positives Jesusbild, kritisierte jedoch das Christentum. Hirschs Jesus ist ein jüdischer messianischer Prophet, der fest auf dem Boden des modernen Judentums zu stehen scheint. Für Hirsch hat Gott Israel zum Werkzeug „für die Rettung der ganzen Menschheit“ erwählt. Deshalb ist Jesus nur insofern der Sohn Gottes, als alle Israeliten Söhne Gottes sind, weil Israel „von Gott erhoben“ wurde.

Die jüdische Rückgewinnung der Person Jesu begann im 19. Jahrhundert in Preußen. Jüdische Forscher etablierten methodologische Ansätze zur Bibelwissenschaft. Sie waren bereit, die intellektuellen und theologischen Konsequenzen dieser Forschungen zu akzeptieren. Ein Strom von an den 1854 und 1872 in Preußen

gegründeten Rabbinerseminaren ausgebildeten Rabbinern trug die wissenschaftliche Debatte in andere Länder Europas. Der Schwerpunkt der jüdischen Beschäftigung mit Jesus lag in dieser Zeit auf den deutsch-jüdischen Beiträgen. Und auch christlicherseits war die Leben-Jesu-Forschung im Allgemeinen Gegenstand der deutschsprachigen Forschung, die sie auch bis in die achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts dominierte.

Die jüdische Beschäftigung mit Jesus ging dabei nicht auf eigentlich theologische Fragestellungen zurück, denn ein Zweifel daran, dass Jesus für das Judentum als Religion niemals von Bedeutung sein konnte bestand nicht. Erkenntnisleitend war für die jüdische Forschung vielmehr, der Dominanz des Christentums und seines triumphalistischen 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 als Mittel der jüdischen Selbstbehauptung. Für Joseph Klausner (1874–1958) und andere europäische Zionisten Anfang des 20. Jahrhunderts wurde Jesus dagegen zu einem zionistischen Propheten. Erst in der Folge der Schoa kam es in der westlichen Welt zu einer Anerkennung des Judentums als gleichwertiger Religion, die den Weg für einen konstruktiven theologischen Dialog zwischen Juden und Christen frei machte. Von besonderer Bedeutung war dabei die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil (1963–1965) und mit ihr das Eingeständnis, dass auch andere Religionen im Besitz gültiger Wahrheiten sein können.

Die historische Jesusforschung ist geprägt von der Fragestellung, die „ursprüngliche“, die „authentische“ Geschichte Jesu zu erzählen. Hierin unterschieden sich christliche Wissenschaftler nicht von jüdischen. In einer Reihe christlicher Kirchen wurde durch den Blick auf den „Juden Jesus“ überdies das bis dahin allgemein akzeptierte Jesusbild der christlichen Wirkungsgeschichte fragwürdig. Oft wurde dabei zwischen hellenistischen und jüdi-

schen Einflüssen der Ursprungsphase des Christentums unterschieden und der hellenistische Einfluss als zweitrangig und weniger authentisch eingestuft. Wer so vorgeht, ignoriert allerdings die Tatsache, dass es nach zweihundert Jahren christlicher und jüdischer Forschung noch immer nicht gelungen ist, befriedigende Kriterien zu finden, um Zeugnisse als „ursprünglich“ oder „authentisch“ auszuweisen. Der „historische Jesus“ bleibt ein Konstrukt von Historikern, das auf einer Reihe von Texten aus der Antike beruht.

Ist es sinnvoll oder auch nur möglich, den „historischen“ Jesus von seiner *Wirkungsgeschichte* zu lösen? Immerhin steht mittlerweile die Bedeutung der Wirkungsgeschichte außer Zweifel, wenn es um die Erforschung religiöser, gesellschaftlicher und politischer Phänomene geht. Die Verstehenden stehen immer schon in der Wirkungsgeschichte dessen, was sie verstehen wollen⁵. Daher ist die Wirkungsgeschichte Jesu durchaus eine gültige und wichtige Perspektive. Ein früher jüdischer Vertreter dieser Sicht war Schalom Ben-Chorin (1913–1999), der die christliche Wirkungsgeschichte des Einflusses Jesu auf die Welt aus jüdischer Sicht positiv würdigte und überhaupt erst richtig in den Blick rückte. *Aus einem tiefen Gefühl von Verwandtschaft mit der Gestalt Jesu und der jüdischen Welt, in der dieser lebte, kommt er zu dem Schluss:* „Jesus ist für mich der ewige Bruder, nicht nur der Menschenbruder, sondern mein jüdischer Bruder. Ich spüre seine brüderliche Hand, die mich fasst, damit ich ihm nachfolge. Es ist nicht die Hand des Messias, diese mit den Wundmalen gezeichnete Hand. Es ist bestimmt keine göttliche, sondern eine menschliche Hand, in deren Linien das tiefste Leiden eingegraben ist.“⁶

⁵ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr, Tübingen 1960, 280ff.

⁶ Schalom Ben-Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener aus jüdischer Sicht*. Paul List Verlag, München 1967, 12.

Der Begriff *reclamation* im Zusammenhang mit der jüdischen Auseinandersetzung mit Jesus taucht Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts auf. Als Erster hat ihn vermutlich Harry A. Wolfson in seiner Einführung in das 1925 erschienene Buch von Joseph Jacob *Jesus as Others Saw Him* gebraucht. Wolfson erklärt die Rückforderung Jesu dabei ausdrücklich zu einem Ziel, das auf *literarischem* und *kulturellem*, *nicht* auf *theologischem* Wege erreicht werden soll: „Die jüdische Rückforderung von Jesus kann nicht durch pietistische Bestrebungen auf jüdischer Seite oder durch eine Art sentimentaler Sehnsucht nach etwas, das wir nicht besitzen, herbeigeführt werden, und ebenso wenig durch eine anbietende Imitation der mächtigeren Elemente in unserer Umwelt. Sie wird vielmehr das Ergebnis eines breiteren und umfassenderen Verständnisses des Horizonts jüdischer Gelehrsamkeit und Literatur und einer breit angelegten Wiedergewinnung unserer verlorengegangenen literarischen Schätze sein.“⁷ Wolfsons Definition veranschaulicht, inwiefern die Rückforderung Jesu für das Judentum geradezu dramatische Auswirkungen auf das jüdische Selbstverständnis hatte, insbesondere auf die jüdische religiöse Reformbewegung. Reformbewegung und konservative Bewegung bilden die beiden größten Denominationen im modernen Judentum.

Suche nach Gleichheit und Akzeptanz

Die jüdische Jesusforschung unterschied sich insofern grundlegend von ihrem christlichen Pendant, als es ihr nie in erster Linie darum ging, den „wirklichen“ Jesus oder gar den Christus zu finden. Ihr Ziel war es, eine jüdische Gestalt wiederzuentdecken und für sich zu reklamieren, die von der jüdischen Gemeinschaft jahrhundertlang ausschließlich abwertend belegt worden war. Zu Beginn der Be-

⁷ Harry A. Wolfson, „How the Jews Will Reclaim Jesus.“ In: *Jesus as Others Saw Him*, hg. v. Joseph Jacobs und Bernard G. Richards, New York 1925, 16.

schäftigung mit Jesus verfolgte der jüdische Anspruch auf ihn apologetische Ziele: Die jüdischen Theologen und Historiker unterliefen die messianischen Ansprüche des Christentums, und letztlich stellten sie damit den Absolutheitsanspruch des Christentums in Frage. Die Heimholung Jesu in das Judentum sollte dazu beitragen, dem Leben sich emanzipierender jüdischer Minderheiten in mehrheitlich christlichen Gesellschaften Räume zu eröffnen.

Innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses versuchte man, eine Vereinbarkeit von Religion und Moderne zu erreichen. Christliche und jüdische Wissenschaftler in Deutschland waren herausgefordert, vor allem zu einer Neubewertung der zurückliegenden Jahrhunderte zu kommen und die Grenzen für die systematische historisch-kritische Erforschung ihrer jeweiligen religiösen Texte und Überlieferungen auszuhandeln.

Es ging um die Suche nach einer jüdischen Identität unter sich verändernden Bedingungen innerhalb und außerhalb des Judentums während der deutschen Periode der Emanzipation. Diese Suche oszillierte zwischen einerseits dem Versuch, in dem christlichen Staat, in dem man lebte, eine akzeptable gesellschaftliche Nische zum Leben und zur Entwicklung zu finden, und andererseits dem Bemühen um die Bewahrung dessen, was diese Identität als spezifisch jüdisch ausmachte. In der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts war eine wachsende kulturelle Anpassung der Juden an die christlich geprägte Mehrheitsgesellschaft in den deutschen Staaten zu beobachten. In der zweiten Hälfte hoben dann die jüdischen Denker jedoch dezidiert hervor, dass ihr Judentum eben keine, wie Schleiermacher es formulierte, „tote Religion“ sei, „und diejenigen, welche jetzt noch seine Farbe tragen“, keineswegs „klagend bei der unverweslichen Mumie [sitzen] und ... über sein Hinscheiden und seine traurige Verlassenschaft [weinen]“.⁸ Stattdessen zeigten sie ein Judentum mit bleibenden

⁸ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berliner Ausgabe, Edition Holzinger, Berlin 2016, 138.

religiösen und ethischen Werten. Vielleicht erklärt diese Rückbesinnung auf eigene Stärken auch, inwiefern nicht-religiöse Ausdrucksformen jüdischen Glaubens an eine bessere Welt, wie sie etwa der Sozialismus vertritt, so stark mit der säkularen jüdischen Kultur verknüpft wurden.

Während die „Wissenschaft des Judentums“ versuchte, die Relevanz des jüdischen Erbes *aus historischer Sicht* ins Blickfeld zu rücken, bezogen die jüdischen Theologen ihre Inspiration aus der *religiösen Überlieferung*. Meiner Ansicht nach waren *alle* diese Versuche Ausdrucksformen einer anti-assimilationistischen Überzeugung. Wer war der wirkliche Held, das Vorbild für die Mehrheit der Juden in Deutschland? Ganz sicher nicht der Dichter und Schriftsteller Heinrich Heine, der trotz seiner anfänglichen Mitwirkung an der *Wissenschaft des Judentums* schließlich doch konvertierte. Die meisten Juden blickten vielmehr auf Gestalten wie den Anwalt und Politiker Gabriel Riesser (1806–1863), der seine Identität als liberaler Jude erfolgreich mit einer politischen Karriere verknüpfte – er war 1859 Mitglied und Vizepräsident des Parlaments der Freien und Hansestadt Hamburg. 1860 wurde er an das Oberappellationsgericht Hamburg berufen, dem er als erster deutscher jüdischer Richter angehörte.⁹ Damals durften Juden in den meisten deutschen Staaten weder ein öffentliches Amt bekleiden noch die Beamtenlaufbahn einschlagen noch einen Lehrstuhl an einer Universität innehaben oder im Heer dienen. Riesser hat sich der Aufgabe des Jüdischen in seiner Besonderheit zugunsten der Emanzipation stets widersetzt. Er war vielmehr der Ansicht, dass die christliche Mehrheit die Rechte der jüdischen Minderheit anerkennen und respektieren müsse.

⁹ Michael A. Meyer, „Entwicklung und Modifikationen der jüdischen Identität in Deutschland.“ In: *Das Kulturerbe deutschsprachiger Juden: Eine Spurensuche in den Ursprungs-, Transit- und Emigrationsländern*, hg. v. Elke-Vera Kotowski, De Gruyter, Berlin 2015, 27.