

Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung. Zur christologischen Ernstnahme des Judeseins Jesu

Prof. Dr. Hans Hermann Henrix

0. Exposé

Dass Jesus ein Jude war, wird von lehramtlicher Seite seit Nostra Aetate und in weiteren Texten seit den 1970er Jahren immer wieder betont. Die Betonung des Judeseins Jesu hat auf diesem Wege zwar Einzug in die Theologie gefunden, scheint in ihrer christologischen Tragweite jedoch noch nicht erschlossen. Vor dem Hintergrund der Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk darf seine Menschwerdung im Judentum nicht als Zufall betrachtet werden. Das chaledonische "unvermischt" - wie Josef Wohlmuth feststellte - repräsentiert diesen jüdischen Stachel in der Christologie. Es hält die unbedingte Differenz Gottes vom Menschen trotz seiner Inkarnation aufrecht und wird dem jüdischen Ursprung der christlichen Überlieferung so gerecht; es ist die Treue zu Israels Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes. So steht Jesus Christus nicht nur in der Tradition der durch Moses gegebenen Gesetze. Er ist zugleich Veranschaulichung der Tora und als Lebensgestalt gewordene Tora zu verstehen. Dies griff auch Papst Benedikt XVI. unlängst in seiner Formulierung von Jesus als "Tora in Person" auf. Von einer Aufhebung der Tora durch ihn, von einem Gegensatz von Gnade und Gesetz, kann somit nicht länger die Rede sein. Jede Christologie muss sich an der Ernstnahme der Inkarnation des Gottessohnes als Jude messen.

1. Einleitung

Das Gegenüber von Theologie und kirchlichem Lehramt wird manchmal im Sinne eines Verhältnisses von Voranschreiten und Zurückbleiben verstanden. Aber beim Nachdenken über die Beziehung der Kirche und Theologie zum Judentum wird dieses Verständnis problematisiert. Vor zwei Jahrzehnten bemerkte der evangelische Systematiker Friedrich-Wilhelm Marquardt, dass „wir auf eine verblüffende, kirchen- und theologiegeschichtlich seltene Umkehrung der Verhältnisse zwischen wissenschaftlicher Theologie und Kirche (stoßen). Ist in der Regel die Theologie mit ihren offenen Diskussionen 'weiter' als die Kirche mit ihren formulierten Lehrentscheidungen, so verhält sich dies im Falle der christlich-jüdischen Beziehung heute [...] eindeutig umgekehrt. Während wissenschaftliche Theologen sich in ihrer Mehrheit der theologischen Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum noch verschließen, haben Kirchen sich darauf schon in überraschend schneller und von Mal zu Mal energischer werdender Abfolge festgelegt“.¹ Die These vom lehramtlichen „Voranschreiten“

¹ Friedrich-Wilhelm Marquardt, Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988, 396.

gegenüber der zünftigen Theologie will im Blick auf die theologische Sicht Israels nicht leugnen, dass lehramtliche Aussagen ihrerseits Anregungen aus der Theologie aufnehmen und bekräftigen. Und die These Marquardts wäre heute zu differenzieren. Denn in den zurückliegenden beiden Jahrzehnten hat die Theologie mit verschiedenen Disziplinen und durch namhafte Vertreter sehr wohl wichtige Aspekte der einzigartigen Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum bearbeitet. Und doch gibt es lehramtliche Aussagen und Wortmeldungen zu dieser Beziehung, die von der Theologie noch nicht so recht eingeholt sind. Die Betonung des Judeseins Jesu in zahlreichen kirchlichen Dokumenten der 1970er und 1980er Jahre² ist in der Theologie der Zwischenzeit zwar aufgenommen worden. Aber dies geschah manchmal im Stil der „politischen Korrektheit“, ohne dass man von einem wirklichen theologischen Ernstnehmen des Judeseins Jesu in der Christologie sprechen kann. Dieser Sachverhalt hat seinen Grund: „Der Begriff des ‘Menschen’ steht höher als der des ‘Juden’, weil er allgemeiner ist. Vor allem gilt der Begriff des ‘Menschen’ höher, [...] weil er begrifflich zu ‘Gott’ zu passen scheint; der ‘Größe’ Gottes kann nur das Menschsein als solches, das Menschsein aller Menschen, dienen und entsprechen. ‘Gott’ und ‘Mensch’, das ist eine Beziehung von solcher Allgemeinheit, dass einzelne historische Bestimmungen zwar durchaus nicht geleugnet zu werden brauchen, aber an Bedeutung verlieren. [...] Das Judesein Jesu sprach nicht zu ihr (dieser Christologie), besaß keinen Verkündigungsgehalt, und darum war es ihr einfach nicht ‘nennenswert’.“³

2. Eine erste lehramtliche Anregung zur theologischen Ernstnahme des Judeseins Jesu

Das Judesein Jesu erschien den vatikanischen Hinweisen für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche vom 24. Juni 1985 nicht nur nennenswert, sondern geradezu rühmend. Sie führten das Nachdenken über die jüdischen Wurzeln des Christentums mit folgenden Sätzen ein: „Jesus war Jude und ist es immer geblieben; seinen Dienst hat er freiwillig auf ‘die verlorenen Schafe des Hauses Israel’ (Mt 15,24) beschränkt. Jesus war voll und ganz Mensch seiner Zeit und seines jüdisch-palästinischen Milieus des 1. Jahrhunderts, dessen Ängste und Hoffnungen er teilte. Damit wird die Wirklichkeit der Menschwerdung wie auch der eigentliche Sinn der Heilsgeschichte nur noch unterstrichen, wie er uns in der Bibel offenbart worden ist (vgl. Röm 1,3f.; Gal 4,4f). [...] (Es) ist der Sohn Gottes in einem Volk und einer menschlichen Familie Mensch geworden (vgl. Gal 4,4; Röm 9,5). Das verringert keineswegs die Tatsache, dass er für alle Menschen geboren worden (um seine Wiege stehen die jüdischen Hirten und die heidnischen Magier: Lk 2,8-20; Mt 2,12) und für alle gestorben ist (am Fuß des Kreuzes stehen ebenfalls die Juden, unter ihnen Maria und Johannes: Joh 19,25-27, und die Heiden, wie der Hauptmann: Mk 15,39 par)“.⁴ Hier leitet das Lehramt dazu an, die Wirklichkeit der Menschwerdung sehr konkret zu bedenken. Tut man dies, dann stößt man wie von selbst auf das jüdisch-palästinische Milieu des ersten Jahrhunderts und vergegenwärtigt sich die Familie und das Volk Jesu von Nazareth. Diese Linie hat Papst Johannes Paul II. in seinen Äußerungen über das rechte Verständnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes aufgenommen. Am 11. April 1997 ging er in einer Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Bibelkommission auf die untrennbare Verbundenheit des Neuen Testaments mit dem Alten Testament ein. Bei seiner Betonung der Notwendigkeit des Alten

² Siehe dazu nur die Hinweise der Register zu den Stichworten „Jesus der Jude/Jesu jüdische Identität“ in den beiden Dokumentenbänden Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Band I: Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn/Gütersloh 2001³ und Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Band II: Dokumente von 1986 bis 2000, Paderborn/Gütersloh 2001. Aus diesen Bänden wird mit der Fundortangabe: KuJ I oder KuJ II zitiert.

³ So mit Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie. Band 1 und 2, München 1990 und 1991, Zitat: Band 1, 138f.

Testamentes kommt er auf die menschliche Identität Jesu zu sprechen. Er bietet eine Art Kurzformel dafür: „In der Tat kann man das Mysterium Christi gar nicht vollends zum Ausdruck bringen, wenn man nicht auf das Alte Testament zurückgreift. Die menschliche Identität Jesu wird von seiner Bindung an das Volk Israel her bestimmt, war er doch aus dem Geschlecht Davids und ein Nachkomme Abrahams, und es handelt sich dabei nicht nur um eine physische Zugehörigkeit. Jesus nahm an den synagogalen Zeremonien teil, bei denen die Texte des Alten Testaments gelesen und kommentiert wurden, und so nahm er auch auf menschliche Weise Kenntnis von jenen Texten. Er nährte damit Geist und Herz, indem er sich ihrer dann in seinen Gebeten bediente; auch sein Verhalten war ganz von ihnen durchdrungen. So wurde er ein echter Sohn Israels, tief verwurzelt in der langen Geschichte seines Volkes. [...] Spricht man Christus seine Verbindung mit dem Alten Testament ab, dann bedeutet das, ihn von seinen Wurzeln zu trennen und sein Mysterium allen Sinnes zu entleeren. In der Tat bedurfte auch die Fleischwerdung einer Einbindung in Jahrhunderte der Vorbereitung, um ihren Sinngehalt erkennen zu lassen; denn sonst wäre Christus nur, gleich einem Meteoriten, der zufällig auf die Erde fällt, ohne jegliche Verbindung mit der menschlichen Geschichte empfunden worden. Von ihren Anfängen an hat die Kirche diese Verwurzelung der Fleischwerdung in der Geschichte und folglich auch die Eingliederung Christi in die Geschichte des Volkes Israel gut verstanden“.⁵

Dem Papst war diese theologische Konkretion wichtig. Denn er greift den Gedanken wenig später nochmals auf. Im Rahmen der Vorbereitung des Großen Jahrs 2000 hatte er die Historisch-Theologische Kommission zur Vorbereitung der Jahrtausendfeier eigens aufgefordert, sich bei der kirchlichen Gewissensforschung besonders mit dem Problem der Wurzeln des Antijudaismus in christlichen Milieus auseinander zu setzen. Er empfing die Teilnehmer der vaticaninternen Konsultation am 31. Oktober 1997 und sprach das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk an. Er bekräftigte dabei nicht nur sein Verständnis von der Fortdauer der Erwählung Israels und vom jüdischen Volk als „Volk des Bundes“, sondern führte auch aus: „Die Schrift kann nicht getrennt werden von diesem Volk und seiner Geschichte, die zu Christus, dem verheißenen und erwarteten Messias, dem menschgewordenen Gottessohn, hinführt. Die Kirche bekennt dies unermüdlich, wenn sie in der Liturgie jeden Tag die Psalmen und die Lobgesänge des Zacharias, der Jungfrau Maria und des Simeon wiederaufnimmt (vgl. Ps 132,17; Lk 1,46-55; 1,68-79; 2,29-32). Manche Menschen betrachten die Tatsache, dass Jesus Jude war und dass sein Milieu die jüdische Welt war, als einfachen kulturellen Zufall, der auch durch eine andere religiöse Tradition ersetzt und von der die Person des Herrn losgelöst werden könnte, ohne ihre Identität zu verlieren. Aber diese Leute verkennen nicht nur die Heilsgeschichte, sondern noch radikaler: Sie greifen die Wahrheit der Menschwerdung selbst an und machen eine authentische Auffassung der Inkulturation unmöglich.“⁶

⁴ KuJ I, 92-103, 98.

⁵ KuJ II, 102-105, 103f.

⁶ KuJ II, 107-109, 108f. Dass auch in dieser Pointierung des Inkarnatorischen ein zwischenkirchlicher Konsens möglich ist, zeigt ein Text aus den reformatorischen Kirchen. Die Studie „Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden“ vom 24. Juni 2001 denkt mit folgenden Sätzen über die Offenbarung des Gottes Israels in Jesus Christus nach: „Das Bekenntnis ‚Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich‘ schließt das Bekenntnis zur Person Jesu als des ‚Christus‘, als des ‚Sohnes Gottes‘ und als Inkarnation des schöpferischen Wortes Gottes ein (Joh 1,14). Dieser Gehalt des Glaubens an Jesus kommt in dem Bekenntnis zur Sprache: Jesus ist ‚wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch‘ (*vere Deus – vere homo*). Dieses Bekenntnis hält den Gehalt des Inkarnationsglaubens nur dann fest, wenn das ‚wahrhaft Mensch geworden‘ das ‚wahrhaft Jude‘ unmittelbar und unverlierbar einschließt. Nicht ein beliebiger, sondern eben dieser Mensch – von Geburt Jude, Angehöriger des Volkes Israel, stammend aus dem Geschlecht Davids – ist zu Ostern als der Christus, als der Sohn Gottes offenbar geworden. Indem Gott den Juden Jesus als den wahren Zeugen des Kommens der Gottesherrschaft sichtbar macht, bezeugt er seine definitive Selbstbindung an Israel. Die Inkarnation des präexistenten Gottessohnes in einem Menschen aus dem Volk Israel ist Ausdruck der Selbstbindung Gottes an Israel. Sie kann deshalb vom christlichen Glauben nicht als etwas bloß geschichtlich Zufälliges bewertet werden; denn die zur Selbstoffenbarung Gottes in Christus hinführende Geschichte ist die Geschichte Gottes mit Israel, mit keinem anderen Volk“, zitiert nach: Helmut Schwier

Mit Emphase unterstreicht Johannes Paul II., dass die Menschwerdung des Sohnes Gottes ihren spezifischen Ort in der Geschichte Israels hat. Dieser spezifische Ort gehört zum „Mysterium“ der Menschwerdung. Die theologische Grundkategorie des „Mysteriums“ nimmt der Papst zwei Mal auf, um seinem Nachdruck Gewicht zu verleihen. Die Menschwerdung greift in Jesus Christus nicht sogleich und unvermittelt auf das allgemein Menschliche aus. Vielmehr ist Jesus Christus, ein „echter Sohn Israels“, der Mensch gewordene Sohn Gottes. Er ist in der Geschichte Israels verwurzelt. Das betrifft nicht nur die Vorgeschichte der Menschwerdung, sondern das Leben und Wirken Jesu selbst. Mit neutestamentlichen Hinweisen darauf unterstreicht der Papst die konkrete Wirklichkeit der Menschwerdung. Eine Trennung von der Verwurzelung der wirklichen Menschwerdung bedeutet Entleerung des Sinns ihres Mysteriums. Die Bindung an das Volk Israel bestimmt die menschliche Identität Jesu über eine physische Zugehörigkeit hinaus. Die so konkret bestimmte Wirklichkeit ist eine Grundkomponente seiner Identität, ohne die „das Mysterium Christi gar nicht vollends zum Ausdruck“ gebracht werden kann. Der Papst geißelt geradezu die Vernachlässigung dieser heilsgeschichtlichen Konkretion. Ihre Vernachlässigung ist nach ihm ein Angriff auf „die Wahrheit der Menschwerdung selbst“. In dieser Aussage steckt implizit ein positives und kräftiges Plädoyer, die jüdische Identität Jesu theologisch ganz ernst zu nehmen. Der Papst korrigiert mit dem Plädoyer die Tendenz einer langen theologischen Tradition, welche die Menschwerdung des Sohnes Gottes sogleich allgemein menschlich denkt und ihren konkreten geschichtlichen Ort für vernachlässigenswert hält. In der Geschichte der Theologie hat es nicht daran gefehlt, andere Zuschreibungen vorzunehmen.⁷ Freilich denkt Johannes Paul II. eher an zeitgenössische theologische Versuche anders orientierter Inkulturation. Sein Nachdruck zur theologischen Ernstnahme der jüdischen Identität Jesu regt und leitet dazu an, die Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung zu verstehen.

Wie wenig sich eine solche heilsgeschichtliche Konkretion von selbst versteht, kann man der Äußerung eines so bedeutenden Theologen wie Karl Rahner entnehmen. Er, der wie nur wenige Theologen tief sinnig über die Menschwerdung des Wortes und Sohnes Gottes nachgedacht hat,⁸ tat dies in der Weise der üblichen Theologie. Von ihr sagte er, die Theologie denke „der Inkarnation und der hypostatischen Union nach [...] und (ist) eigentlich wenig an der Konkretheit Jesu interessiert“.⁹ So hat auch er selbst in einer relativ abstrakten und allgemeinen bzw. der Ontologie verpflichteten Weise von der Menschwerdung gesprochen. Als er von Pinchas Lapide daraufhin angesprochen wurde, ob man denn beim Nachdenken über die Inkarnation von Jesu Judesein absehen könne, hat er Verständnisschwierigkeiten angemeldet und gemeint: „Wenn Sie z.B. sagen, Jesus war gerecht, Jesus hat Mann und Frau gleich geachtet, dann kann ich natürlich, wenn ich ein Christ bin, sagen, dass diese Auffassungen, die er letztlich aus einer jüdischen Überlieferung faktisch hatte, auch für den Christen selbstverständlich verpflichtend sind. Aber mindestens viele solcher Auffassungen Jesu, die für ihn faktisch jüdisch sind und die auch für mich verpflichtend sind, sind doch im Grunde allgemein menschliche Selbstverständlichkeiten, die vielleicht in einer großartigen Weise auch im damaligen Judentum vor Jesus verkündigt und natürlich auch von Jesus selbst realisiert wurden, bei denen aber ihre jüdische Herkunft bei Jesus für den Christen von heute uninteressant ist.“ Und der Jude Pinchas Lapide könne „bei aller Auserwähltheit der Juden [...] nicht leugnen“, dass sie beide „zwei Menschen

(Hg.), Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden, Frankfurt a.M. 2001, 52.

⁷ Erinnert sei nur an die absurden Versuche der Bestreitung jüdischer Identität in der Zeit des Nationalsozialismus bei deutschen Christen.

⁸ Karl Rahner, Schriften zur Theologie, Zürich-Einsiedeln-Köln 1954ff: Band I (1954), 169-222; Band II (1955), 7-94; Band IV (1960), 137-155 u.ö.

⁹ Pinchas Lapide/ Karl Rahner, Heil von den Juden? Ein Gespräch, Mainz 1982, 56.

sind, die einfach auf Grund dieser gemeinsamen Menschlichkeit gegenseitig Verpflichtungen haben“.¹⁰ Hier wird das Faktum der Verwurzelung Jesu in der Geschichte und Wirklichkeit Israels wie ein fast beliebiger Zufall betrachtet. Ihm eignet keine eigene theologische Valenz, vielmehr erscheint es „doketisch“ aufgelöst in das allgemein Menschliche hinein. Gegen diese Verflüchtigung der jüdischen Identität Jesu von Nazareth im Verständnis Karl Rahners ist jedoch zu sagen: Gottes Sohn, sein Wort ist in Jesus von Nazareth „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. Menschwerdung geschah als Judewerdung. Das ist alles andere als ‘eine beiläufige und zufällige Bestimmung’.“¹¹ Die Menschwerdung des Sohnes Gottes geschah im „echten Sohn Israels“ Jesus von Nazareth. Ihre Konkretheit als Judewerdung ist ein Grunddatum christlicher Theologie. Es ist ein Grunddatum von zugleich universaler Bedeutung, da der „echte Sohn Israels“ Stellvertreter für die ganze Menschheit und zu ihren Gunsten ist und der Messias Israels der Heiland der Welt ist.¹² Dass die konkrete Wirklichkeit der Menschwerdung in Jesus Christus als Sohn Israels theologisch ernst zu nehmen ist, hat Papst Johannes Paul II. mit seinen Aussagen angeregt, ja eingeschränkt.

3. Eine zweite lehramtliche Anregung

Eine weitere lehramtliche Anregung findet sich bei Papst Benedikt XVI., der mit dieser Anregung faktisch seinen Willen bekräftigte, die von seinem Amtsvorgänger unternommenen Schritte zur Verbesserung der Beziehungen zum jüdischen Volk fortzusetzen.¹³ Wenn man die Ansprachen von Papst Benedikt an jüdische Delegationen oder bei Besuchen in Synagogen durchmustert, könnte man den Eindruck gewinnen, dass er den von seinem Vorgänger skizzierten Horizont theologischer Bestimmung der einzigartigen Beziehung der Kirche zum Judentum nicht voll ausschreitet. Sie sind gewiss alle von der Grundüberzeugung getragen, dass Juden und Christen sich aus der Tiefe des Glaubens zu begegnen haben und also in ihrer Begegnung Glaube dem Glauben begegnet. Aber sie konzentrieren sich doch auf das Paränetische und halten sich in der theologischen Artikulation eher zurück. Eine solche Artikulation nimmt Papst Benedikt jedoch in seinem Buch „Jesus von Nazareth“ vor und zwar besonders bei seinem dort geführten Dialog mit Rabbiner Jacob Neusner.¹⁴ Gegenstand dieses Dialogs ist die Bergpredigt. Für den Papst bietet der „größte Teil der Bergpredigt (Mt 5,17-7,27)“ nach der „programmatischen Einführung durch die Seligpreisungen... sozusagen die Tora des Messias dar“ (132). „Überschrift und Auslegungsschlüssel“ zu dieser Tora des Messias ist „ein uns immer wieder überraschendes Wort, das die Treue Gottes zu sich selbst und die Treue Jesu zum Glauben Israels unmissverständlich klar hinstellt: ‚Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und

¹⁰ Ebenda, 59f. und 62.

¹¹ So Hans Hermann Henrix, Ökumene aus Juden und Christen. Ein theologischer Versuch, in: ders./Martin Stöhr (Hg.), Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 8), Aachen 1978, 188-236, 194 mit Bezug auf Karl Barths Aussage: Gottes Sohn wurde „nicht ‚Fleisch‘, Mensch... in irgendeiner Allgemeinheit, sondern jüdisches Fleisch. Die ganze kirchliche Inkarnations- und Versöhnungslehre wurde abstrakt, billig, bedeutungslos in dem Maß, als man das für eine beiläufige und zufällige Bestimmung zu halten begann“: Karl Barth, Kirchliche Dogmatik. Band IV/1, Zollikon 1953, 181f.

¹² So mit Jochen Denker, Das Wort wurde messianischer Mensch. Die Theologie Karl Barths und die Theologie des Johannesprologs, Neukirchen 2002, 149f.

¹³ Papst Benedikt XVI., Ansprache an eine Delegation des Internationalen Jüdischen Komitees für Interreligiöse Konsultationen am 9. Juni 2005, in: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache. Vatikanstadt, Nr. 24 vom 17. Juni 2005, 9, auch: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20050609_jewish-committee_ge.html; vgl. sein Grußwort bei seinem Besuch in der Synagoge zu Köln am 19. August 2005, in: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050819_cologne-synagogue_ge.html.

¹⁴ Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg 2007; das Gespräch mit *Jacob Neusner* und dessen Buch: Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997, führt der Papst auf den Seiten 131-160. Die Fundorte der Zitate daraus werden im fortlaufenden Text in Klammern genannt.

die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen...’ (Mt 5,17-19)“ (133).

Was das Wort von der Bergpredigt als Tora des Messias bedeutet, erläutert der Papst in seinem ersten Gesprächsgang mit Neusner an der Sabbatfrage. Hierzu korrigiert der Papst zunächst ein oft entstandenes Missverständnis, als ob Jesus mit seinem Wort „Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen da“ (Mt 2,27) „eine engstirnige legalistische Praxis aufgebrochen und stattdessen eine großzügigere, freiheitlichere Sicht geschenkt habe“ (138). Beim Streit um den Sabbat geht es „nicht um eine Form von Moralismus, sondern um einen hochtheologischen oder sagen wir es genauer: um einen christologischen Text“ (142). Zu diesem Befund sieht Benedikt sich durch die Zuschärfung des Einspruchs von Neusner geführt, der Jesus „den Platz der Thora“ einnehmen sieht. Benedikt nimmt den Einspruch Neusners auf: „Damit ist der eigentliche Kernpunkt des Streits bloßgelegt. Jesus versteht sich selbst als die Tora – als das Wort Gottes in Person“ (143). Und in Aufnahme sowohl des matthäischen Wortes „Hier ist einer, der größer ist als der Tempel“ (Mt 12,6: 140) als auch des Wortes von Neusner formuliert Papst Benedikt als Anspruch Jesu, „selbst die Tora und der Tempel in Person zu sein“ (144). Er nimmt aus dem Dialog mit Jacob Neusner weitere Wendungen zu Jesus als Tora mit und scheint wie auf dem Weg zu einer ungewohnten Schlüsselkategorie oder gar zu einem neuen Christustitel zu sein: „die lebendige Tora Gottes“ (206) oder „Jesus ist die Tora selbst“ (364). Wenn Benedikt sagt: „Jesus versteht sich selbst als die Tora“, diese seine Aussage mit dem Zusatz: „– als das Wort Gottes in Person“ bekräftigt und dabei eine Transparenz auf den „gewaltige(n) Prolog des Johannes-Evangeliums“ evoziert (143), dann ist „ein neues Licht auf die Gestalt Jesu“ geworfen.¹⁵ Das neue Licht leitet zur Vertiefung der Bedeutung des christologischen Logos-Titels an. Der Titel Jesu Christi als Tora in Person zeigt eine bleibende Verwiesenheit auf Israel an, dem sein Gott die Tora anvertraute. Mit der Kennzeichnung Jesu Christi als „Tora in Person“, „lebendige Tora Gottes“ oder „Tora selbst“ – man könnte auch von inkarnierter Tora sprechen – hat Benedikt eine Spur gelegt, die in der theologischen Diskussion weiterverfolgt werden sollte. Sie regt die inkarnationschristologische Reflexion an und führt zu einem Aspekt der Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung.

4. Judewerdung des Sohnes Gottes als Interpretament der Christologie der Inkarnation

Die Pointierung bzw. Konkretion der Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung ist Ausdruck der theologischen Ernstnahme des Judeseins Jesu. Die Rede von der Judewerdung des Sohnes Gottes mahnt solche Ernstnahme an und ist in diesem Sinne zunächst eine paränetische Metapher.¹⁶ Über den mahnenden Charakter des Erinnerungsvermerks hinaus ist die Rede von der Judewerdung ein Interpretament der Inkarnationschristologie. Dieses Interpretament sagt zwar nicht alles zum Inkarnationsdogma, hebt aber einen Aspekt hervor, der in der Theologiegeschichte zu wenig beachtet wurde und nicht zuletzt durch die lehramtlichen Anregungen der Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. der Theologie zur weiteren Erörterung aufgegeben wurde. Die folgenden

¹⁵ Wolfgang Löser, Jesus – der neue Mose. Zwölf Annäherungen an das Jesusbuch von Papst Benedikt XVI., in: Theologie und Philosophie 82 (2007) 382-391, 382.

¹⁶ Insofern kann ich dem Hinweis von Barbara Meyer, Christologie im Schatten der Shoah – im Lichte Israels. Studien zu Paul van Buren und Friedrich-Wilhelm Marquardt, Zürich 2004, 100 zustimmen, dass die von mir vor mehr als 30 Jahren benutzte Formulierung von der „Judewerdung“ „zwar eine paränetische oder zumindest anamnetische Aufgabe erfüllen“ kann, aber noch nicht den Gewinn einer „kritische(n) Reflexion der Inkarnationschristologie“ darstellt. Der darin liegenden Aufforderung, über die Stichwortgabe hinaus zur weiteren Ausführung einer kritischen inkarnationschristologischen Reflexion zu gelangen, wollen – neben dem Beitrag: Hans Hermann Henrix, Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie, Berlin/Aachen 2005, 103-120 (= „Für uns der einzige Gott, der Vater, ... und der einzige Kyrios Jesus Christus“ [1 Kor 8,6]. Zur christlichen Rede von Gott und Jesus Christus) – die Ausführungen dieses Beitrags entsprechen.

Überlegungen steuern zunächst eine grundsätzliche theologische und dogmengeschichtliche Vergewisserung an. Sodann sollen beispielhaft einzelne Gehalte der Inkarnationschristologie mit der konkreten jüdischen Identität Jesu Christi verknüpft werden. Diese betreffen nicht nur die Geburt Jesu von Nazareth, sondern den ganzen Jesus von seiner Geburt bis zu seiner Auferstehung und denken insofern nicht nur dem „weihnachtlichen“, sondern auch dem „österlichen“ Geheimnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes nach.

a) Gottes Sohn „wird“ jüdischer Mensch. Zur neutestamentlichen Grundlegung

Das Neue Testament und die Kirche bezeugen vielfach und in immer neuen Anläufen die „Menschwerdung“ des Wortes und Sohnes Gottes in Jesus Christus als zentralen Gehalt des christlichen Glaubens. Die Wendung vom „Werden“ des Wortes Gottes meint – um es in philosophischer Sprache zu sagen – eine Veränderung in der Weise des Seins. Es ist nicht eine Verwandlung, die zu einer Verkleidung Gottes führen würde und den Menschen Jesus als Ort der Gegenwart Gottes zur Larve macht. Seine „Menschwerdung“ macht nicht Gott zum Geschöpf und nicht ein Geschöpf zu Gott.¹⁷ Beides wäre ein Versteckspiel. „Menschwerdung“ des Sohnes Gottes widerruft nicht das Gott-sein Gottes und das Mensch-sein des Menschen und ist statt ein Verbergen eine Offenbarung Gottes. In seinem „Werden“ als Veränderung der Weise des Seins liegt eine Richtungsanzeige von oben nach unten: Gottes Sohn nimmt die *humanitas* an und „wird“ Mensch. Dieser Satz ist nicht umkehrbar – etwa in dem Sinn, dass ein Mensch von sich aus Gottes Sohn werde. Vielmehr wird Gottes Sohn Mensch. Es geschieht darin weder eine Depotenzierung des Göttlichen ins Menschliche noch eine Überhöhung des Menschlichen ins Göttliche. Und: die Menschwerdung geschieht konkret: nicht eine allgemeine Gottheit wird Mensch, sondern Gottes Sohn; und er wird nicht Menschheit, sondern Mensch und zwar jüdischer Mensch. Grund und Voraussetzung dazu ist nicht eine allgemeine Fähigkeit des Menschen zur Vergottung oder Vergöttlichung, sondern Gottes vorauslaufende Selbstbindung im Bund mit Israel. Der Bundesgott Israels macht Israel zum Ort seiner Gegenwart und seiner Wohnungsnahme, die sich schließlich in Jesus Christus als „Menschwerdung“ ereignet, als Person offenbart und leibhaftig wird.

Diese christologische Reflexion hat den Johannesprolog und besonders die dortige Verknüpfung von Joh 1,1 zu 1,14 vor Augen. Sie interpretiert den zentralen Satz von Joh 1,14a „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ in dem Sinn, dass das Wort, der Logos „jüdisches Fleisch“ geworden ist und inmitten Israels wohnt.¹⁸ In der Exegese hat das *egeneto* verständlicherweise eine eigene Aufmerksamkeit erfahren: „Der für die Christologie fundamentale Satz kann nicht heißen: ‚Der Logos wurde zu Fleisch‘, da der Logos auch für die folgende Aussage (‚und zeltete unter uns‘) noch Subjekt ist und seine göttliche Herrlichkeit – im Fleisch – den Glaubenden sichtbar machte. Er kann aber auch nicht den Sinn haben, dass der Logos nur in fleischlicher Verkleidung erschien, da dadurch dem Verbum *ginesthai* nicht Genüge geschieht. [...] Mit *egeneto* wird eine Veränderung in der Seinsweise des Logos ausgesagt: Vorher war er in Herrlichkeit

¹⁷ Walter Kasper, Jesus der Christus (Gesammelte Schriften Band 3), Freiburg 2007, 350 hält fest, „dass Gott und Mensch keine Natursymbiose bilden; Gott wird in der Menschwerdung kein innerweltliches Prinzip; er wird weder verräumlicht noch verzeitlicht. Die Transzendenz Gottes wird ebenso gewahrt wie die Eigenständigkeit und Freiheit des Menschen.“

¹⁸ So mit Jochen Denker, a.a.O., 3, 52, 98, 108, 115f., 118, 134-137, 142, 167, 209, 260, 301, 303, 315. Den bundestheologischen Aspekt betont Paul van Buren: „The covenantal Word of the God of the covenant became flesh and dwelt among, being one of, the covenanted people“: A Theology of the Jewish-Christian Reality. Vol. 3. Christ in Context, Lanham-New York-London 1995, 222, zitiert nach: Stephan Vassel, Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P.M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle, Gütersloh 2001, 286, vgl. auch 295, 373, 529, 711, 715, 737f.

bei seinem Vater (vgl. 17,5 24), jetzt übernimmt er die Niedrigkeit der irdisch-menschlichen Existenz; vorher war er ‚bei Gott‘ (1,1b), jetzt schlägt er sein Zelt bei den Menschen auf und zwar in menschlicher Gestalt, in der vollen Realität der *sarx*, um nach der Rückkehr zu einem Vater die Herrlichkeit der himmlischen Seinsweise wiederzuerlangen (17,5). Das ist eine heilsgeschichtliche Betrachtung. [...] Das ‚Fleisch-Werden‘ des Logos bezeichnet also einen Wendepunkt in der Heilsgeschichte“; es werden „heilsgeschichtliche ‚Ereignisfolgen‘“ beschrieben.¹⁹ Karl Barth hat darauf aufmerksam gemacht, dass an der Aussage des „Werdens“ aller Platonismus zerbricht: „Konkretheit, Kontingenz, historisches Einzeldasein‘ wird dem Logos zugesprochen.“²⁰ Der *sarx*-Begriff, das Wort vom „Fleisch“ ist vielsinnig; er kann das hinfällig und dem Tod verfallene Wesen meinen, hat aber ebenso die Bedeutung eines Verwandtschaftsbegriffs, so dass der Logos Gottes „zum Verwandten des Volkes Israel, zum Juden“ wird und auf „die Zugehörigkeit Jesu zu dem konkreten Menschenvolk Israel“ angespielt wird.²¹ In der Exegese ist allgemein anerkannt, dass der Johannesprolog auf die jüdische Weisheitsspekulation ebenso anspielt wie auf die Offenbarung am Sinai und das Zeltheiligtum.²² Und dennoch ist der Unterschied zur jüdischen Rede von der Weisheit oder Tora nicht zu verschweigen: Was in der jüdischen Traditionsliteratur vielleicht als eine Grenzaussage begegnet, das steht im Zentrum des Johannesprologs, „das sagt Johannes vom Logos: Er ist Gott. Damit wendet er nicht einen Gattungsbegriff auf ihn an. Denn er unterscheidet zwischen dem Vater als dem *ho theos* und dem Logos als dem *theos*. Dem Logos kommt das Gottsein also auf eigentümliche Weise zu.“²³ Es wird eine Differenzierung innerhalb des Göttlichen vorgenommen, ohne dass darin so etwas wie ein „Zwei-Gott-Glaube“ angelegt ist. Das Johannesevangelium mit seinem Prolog 1,1-18 und Selbstaussagen des johanneischen Jesus wie 8,42, 10,30 oder 14,9 ist neben den Hymnen von Phil 2,6-11 und Kol 1,15-20 oder Aussagen wie Hebr 1,1-14 biblische Grundlage der dogmatischen Entfaltung der christologischen Konzilien von 325 bis 787. Gerne wird die christologische Konzilsentwicklung als eine Hellenisierung und ein Exodus aus Israel verstanden, was nicht zuletzt im Blick auf das Konzil von Chalkedon 451 gilt. Wenn man die christologische Konzilsentwicklung weniger im Sinne eines Auszugs aus biblischem und jüdischem Denken und mehr im Sinne einer Anverwandlung hellenistischer Denkformen und nicht-biblischer oder nicht-jüdischer Kategorialität an jüdisch-neutestamentliche Gehalte und Kategorien versteht, dann ergibt sich die Herausforderung, nach Spuren solcher Anverwandlung zu suchen. Das erscheint auf den ersten Blick gewagt, lohnt aber den Versuch.

b) Spuren der Menschwerdung als Judewerdung im Text von Chalkedon

Die berühmte Formel von Chalkedon lautet: „In der Nachfolge der heiligen Väter also lehren wir alle übereinstimmend, unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Sohn zu bekennen: derselbe ist vollkommen in der Gottheit und derselbe ist vollkommen in der Menschheit; derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib; derselbe ist der Gottheit nach dem Vater wesensgleich und der Menschheit nach uns wesensgleich, in allem uns gleich außer der Sünde; derselbe wurde einerseits der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt, andererseits der Menschheit nach in den letzten Tagen unsertwegen und um unseres Heiles willen aus Maria, der

¹⁹ Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium. I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IV,1), Freiburg 1979, 242.

²⁰ Zitiert nach Jochen Denker, a.a.O., 22.

²¹ Ebenda, 250f. und 80. Besonders diese Sinndimension ist angezielt, wenn hier über die Konkretheit der Menschwerdung als Judewerdung nachgedacht wird.

²² Vgl. die zahlreichen Hinweise darauf bei Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. 1. Teilband: Kapitel 1-10 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4,1), Stuttgart 2000, 35-75 und der dort angegebenen Literatur.

Jungfrau (und) Gottesgebäerin geboren; ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene 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; der einziggeborene Sohn, Gott, das Wort, der Herr Jesus Christus, ist nicht in zwei Personen geteilt oder getrennt, sondern ist ein und derselbe, wie es früher die Propheten über ihn und Jesus Christus selbst es uns gelehrt und das Bekenntnis der Väter es uns überliefert hat“ (DH 301f.). Mit einigen Anmerkungen sei den Spuren jüdisch-neutestamentlicher Gehalte und Kategorien in diesem Text nachgegangen.

1. Die formale und lehrhafte Ausdrucksweise des sog. Horos von Chalkedon könnte dem Ontologischen ein Gewicht geben, welches das Konfessorische und Geschichtliche im Text aus dem Blick geraten lässt. Tatsächlich aber ist es ein Text des Bekennens, dessen mehrfach genanntes Subjekt das „Wir“ der Konzilsväter ist. Der konfessorisch aufgerufene Name Jesu Christi steht am Anfang und am Ende des Textes, in dessen Mitte der Name Marias genannt wird.

2. Es wird von einer zweifachen Geburt Jesu Christi gesprochen: „der Gottheit nach vor den Zeiten aus dem Vater gezeugt“ und „der Menschheit nach in den letzten Tagen [...] aus Maria, der Jungfrau (und) Gottesgebäerin geboren“. Die Betonung der zweifachen Geburt steht gegen die hellenistisch geprägte Vorstellung von der einen „Physis“, die durch die Einigung des göttlichen Logos mit der menschlichen Wirklichkeit Jesu entstanden sei, so dass die menschliche Wirklichkeit sich wie ein Honigtropfen im Meer aufgelöst habe. Neben der Zurückweisung des „Monophysitismus“ und über sie hinaus kennzeichnet die Geburt aus Maria Jesus unverwechselbar als Sohn einer jüdischen Mutter, von der er das „Fleisch“ annimmt. Der Name Mariens steht für die Geburt eines jüdischen Menschen und erinnert an die Konkretheit der Menschwerdung als Judewerdung. Dieser Konkretheit gibt der Text indirekt Echo, wenn er zum Schluss Jesus in die prophetische Tradition stellt. Die Rede von der zweiten Geburt aus Maria lässt Israel als latenten Kontext der Christologie von Chalkedon erscheinen und bildet ein Gegengewicht zum Kosmos als dem als ausschließlich verstandenen Kontext der chalkedonischen Christologie.

3. Die Konkretheit der Menschwerdung als Judewerdung darf auch dort nicht völlig aus dem Blick geraten, wo der Text seine unverkennbar eigene Sprachform hat: in der Umschreibung des Bezugs von göttlicher und menschlicher Natur und in der paradoxalen Zuordnung beider Größen mit einem Vokabular negativer Theologie. Chalkedon besteht auf der unvermischten und ungetrennten Eigenständigkeit beider Naturen und spricht von ihrer Vereinigung in einer Person. In Jesus verschmelzen Göttliches und Menschliches nicht, noch werden beide Größen getrennt. In einer paradoxalen Differenz und Einheit (nicht Identität) denkt der Text das Udenkbare, logisch nicht Meisterbare. „Je radikaler das Menschsein gedacht wird, umso weniger darf es mit dem Göttlichen identifiziert werden, und je radikaler das Göttliche von Jesus ausgesagt wird, umso weniger darf es mit dem Menschlichen gleichgesetzt werden. Und zugleich müssen beide aufeinander so bezogen bleiben, dass das eine Gesicht Jesu gewahrt wird.“²⁴ Dies scheint weit von jeder christlich-jüdischen Nähe wegzuführen. Und doch stimme ich Josef Wohlmuth zu, wenn er feststellt, „dass das chalkedonische ‚unvermischt‘ der jüdische Stachel in der Christologie geblieben ist.“²⁵ Die

²³ Karl-Heinz Menke, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg 2008, 199.

²⁴ Josef Wohlmuth, Herausgeforderte Christologie, in: ders., Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie, Paderborn 1998, 215-229, 218.

²⁵ Ders., Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum, Paderborn 2002, 182.

Glaubenseinsicht von Chalkedon nimmt implizit etwas auf – und zwar über alle abgrundtiefe Differenz hinweg –, was analog in einem jüdischen Einwurf begegnet, der sich aus einem Missverständnis der klassischen Christologie ergeben hat.

Tatsächlich hat die christliche Theologie einem jüdischen Missverständnis der klassischen Christologie zugearbeitet, wenn sie das Zusammen von Gott und Jesus Christus als eine solche Herabneigung Gottes im Fleisch dachte, welche das Göttliche zum Menschlichen depotenzierte und die Erscheinungsweise im Fleisch als eine Vergottung dachte. So konnte Jesus Christus von außen betrachtet wie ein gottmenschlicher „Zwitter“ erscheinen. Gegen eine eindimensionale und undialektische Gleichsetzung, wie sie im Monophysitismus vollzogen wird und als Reflex häufig in jüdischer Darstellung begegnet, ist darauf hinzuweisen: „Das Konzil von Chalkedon betonte nicht nur die Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus, sondern beharrte noch entschiedener auf deren Unterscheidung und Getrenntheit.“²⁶

Das jüdische Unbehagen gegenüber der christlichen Inkarnationschristologie artikuliert sich seit dem Mittelalter mit dem *Schittuf*-Begriff. Der Begriff *schittuf* (eine Verbindung, eine Vergemeinschaftung, eine Assoziation)²⁷ dient der jüdischen Kritik, die christliche Verehrung Jesu Christi als wesensgleicher Sohn Gottes trage in Gott selbst ein Mischelement ein. Michael Wyschogrod hat die jüdische Beunruhigung beschworen, als er meinte: „Es gibt eine gute Begründung für die Schärfe der jüdischen Ablehnung der Menschwerdung. Wenn Gott in der Hebräischen Bibel dem Menschen auch noch so nahe kommt, wenn er auch noch so einbezogen wird in menschliche Hoffnungen und Ängste – so bleibt er doch der ewige Richter des Menschen, dessen Natur zwar im Bilde Gottes ist (vgl. Gen 1,26f.), der aber nicht mit Gott vermischt werden darf... In diesem Licht kann die Aussage, ein menschliches Wesen sei Gott gewesen, nur tiefste Beunruhigung in der jüdischen Seele auslösen.“²⁸

Die christliche Theologie wird die jüdische Kritik und Beunruhigung nicht still legen oder befrieden können. Aber sie hat eine Sensibilität ihr gegenüber zu entwickeln, indem sie darauf achtet, das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Natur in Jesus Christus nicht mit Begriffen von Vermischung, Verschmelzung und Symbiose auszulegen. Im Text von Chalkedon findet sich jene Sensibilität, welche die jüdische Beunruhigung gewiss nicht aufhebt, aber doch das sachlich verwandte Anliegen signalisiert: Er meint kein Zwischenwesen, das aus der Vermischung von Göttlichem und Menschlichem entsteht, sondern den einen und selben Christus „in zwei Naturen unvermischt“. Seit Chalkedon ist es „christlicher Theologie nicht mehr erlaubt, den Trennungsstrich zwischen Gott und Welt zu überspielen“.²⁹ Und seit dem jüdisch-christlichen Dialog unserer Tage kann das chalkedonische „unvermischt“ als der jüdische Stachel in der Christologie (Josef Wohlmuth) gelten. Das „unvermischt“ als jüdischer Stachel bedarf der Deutung bzw. Übersetzung: „was Chalkedon das ‚unvermischte‘ Menschsein Jesu nennt, ist der wirkliche Mensch Jesus von Nazaret. [...] Man muss das ‚unvermischte‘ Menschsein Jesu in einer Weise ernst nehmen, dass die ‚ungetrennte‘ göttliche Natur die Gestalt des Menschen Jesus nicht mehr zurücktreten lassen oder verdrängen kann“.³⁰ Das „unvermischt“ von Chalkedon ist Treue zu Israels Bekenntnis zur Einzigkeit

²⁶ Ebenda, 246. Vgl. auch: Jean-Bertrand Madragule Badi, Inkarnation in der Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs. Mit einem Vorwort von Michael Wyschogrod, Paderborn 2006, 256.

²⁷ Edward Kessler, article „Shittuf“, in: ders./Neil Wenborn (Hg.), A Dictionary of Jewish-Christian Relations, Cambridge 2005, 404.

²⁸ Michael Wyschogrod, Ein neues Stadium im jüdisch-christlichen Dialog: Freiburger Rundbrief 34 (1982) 22-26, 26.; ähnlich ders., Christologie ohne Antijudaismus?: Kirche und Israel 7 (1992) 6-9.

²⁹ Josef Wohlmuth, Herausgeforderte Christologie, a.a.O., 224.

³⁰ Wilhelm Thüsing, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. III. Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis, Münster 1999, 315, vgl. auch: 299, 319, 419.

Gottes, insofern es vom einzigen Gott eine Vermischung mit Nichtgöttlichem fernhält und eine Apotheose des Menschen ausschließt.

Der biblische Gehalt und die Spuren von jüdisch-neutestamentlichen Kategorien im Text von Chalkedon werden wohl kaum hinreichend wahrgenommen, wenn Chalkedon vorrangig als eine im Exodus aus Israel befindliche Glaubensäußerung verstanden wird. Dieses Konzil liefert sich aber nicht einfach dem außerbiblischen, hellenistischen Denken aus, sondern nimmt es in den Dienst und verwandelt die dort angetroffenen Kategorien der biblischen Kategorialität an. So kann sein „unvermischt“ als „der jüdische Stachel in der Christologie“ (Josef Wohlmuth) gelten. Die Inkarnationschristologie von Chalkedon sperrt sich nicht hermetisch der Konkretion der Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung, sondern hat ihre eigenen Hinweise auf diese Konkretion.

5. Einzelne Gehalte der Inkarnationschristologie und die jüdische Identität Jesu Christi

Der Versuch, dem biblischen Gehalt und den Spuren von jüdisch-neutestamentlichen Kategorien in der Inkarnationschristologie von Chalkedon nachzugehen, hat eine Affinität zu jenen Stimmen in der christologischen Diskussion der Gegenwart, die betonen, dass Gottes Sohn in der Inkarnation und Menschwerdung „nicht nur eine menschliche Natur, sondern eine menschliche Geschichte angenommen hat und dass er dadurch die Vollendung der Geschichte überhaupt eingeleitet hat.“³¹ Die Inkarnation ist nicht auf die Geburt Jesu konzentriert und steht nicht nur für das „weihnachtliche“ Geheimnis. Sie meint über den Beginn des Lebens Jesu hinaus das Ganze seines Lebens, Wirkens und Geschicks. „Die Aussage der Inkarnation ist nicht exklusiv auf den Anfang des Weges Jesu zu beziehen, aber auch nicht erst auf ein späteres Ereignis, sondern auf das Ganze dieses Weges und der Person Jesu, wie beides im Lichte seiner Auferstehung ins Blickfeld tritt.“³² Inkarnation bezeichnet das konkrete, geschichtliche Dasein des Sohnes in der ganzen Länge und Breite seines Weges. „Inkarnation des Sohnes in der Gestalt Jesu bedeutet, dass dieser Mensch in Person der Sohn Gottes ist und dass er es in der ganzen Erstreckung seines Weges gewesen ist.“³³ Besagt Inkarnation also, „dass Jesus Christus, der Gekreuzigte und Erhöhte, das Ereignis der Selbstaussage und –zusage Gottes ist“,³⁴ und greift also das Verständnis der Inkarnation auf das Ganze des Weges und Geschicks Jesu, dann liegt es nahe, das Interpretament von der Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung auf seinen Aussagewert für einige Gehalte und Kategorien der Christologie paradigmatisch zu befragen.

a) Jesus Christus, ein „echter Sohn Israels“, ist Gottes Sohn

Papst Johannes Paul II. hatte bei seiner Emphase, dass die Menschwerdung des Sohnes Gottes ihren spezifischen Ort in der Geschichte Israels hat, eine Skizze des Lernens Jesu³⁵ angedeutet und resümiert: „So wurde er ein echter Sohn Israels, tief verwurzelt in der langen Geschichte seines Volkes.“ Das ist eine bemerkenswerte Zusammenfassung der jüdischen Identität Jesu, die jedoch nicht hinter eine theologische Diskussion der frühen Kirche zurückführt. In der Vätertheologie hatte sich ein Gegenüber zwischen einer Einigungschristologie und einer Trennungschristologie herausgebildet. Die erste entstand im alexandrinischen Raum und betonte „die Subjekteinheit Christi,

³¹ Walter Kasper, *Jesus der Christus*, a.a.O., 72f.

³² Wolfhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 317.

³³ Ders., *Systematische Theologie*. Band 2, Göttingen 1991, 360.

³⁴ Peter Hünemann, Artikel „Inkarnation“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 5 (Freiburg 1996), 498-500, 500.

³⁵ Wilhelm Bruners, *Wie Jesus glauben lernte*, Freiburg 2006.

um so die heilschaffende Präsenz Gottes in der irdischen Wirklichkeit des Menschen Jesus zu sichern“. Die zweite war in Antiochien beheimatet und beschrieb die Einheit des göttlichen Logos mit dem Menschen Jesus „als eine Einheit zwischen Zweien“. Die Antiochener warfen den Alexandrinern eine Vermischung von Gott und Mensch vor, während die Alexandriner bei den Antiochenern eine Aufteilung Jesu Christi „in zwei Söhne, einen innergöttlichen Sohn des Vaters und einen menschlichen Adoptivsohn Gottes“ befürchteten.³⁶ Diese theologische Diskussion schlug sich in den christologischen Konzilien und ihren Texten nieder und erhielt ihre wichtige Wegemarke im Konzil von Chalkedon, das als eine antiochenische Korrektur zum vorangegangenen Konzil von Ephesus (431) verstanden wird. In Ephesus war die Subjekteinheit Jesu Christi hervorgehoben worden („dass die Naturen, die sich zu einer wahrhaftigen Einheit verbunden haben, zwar verschieden sind, Christus und der Sohn aber einer aus beiden ist“: DH 250), so dass nicht zwei Subjekte in Christus sind. In der nach Ephesus weitergeführten Diskussion wurde die Subjekteinheit von Eutyches, einem einflussreichen und zu den Anhängern der Alexandriner zählenden Mönch, dahingehend überdehnt, dass die Menschheit Christi von der Gottheit des Logos aufgesogen wurde. Gegenüber der alexandrinischen Identifikation von Person und Natur unterschied Chalkedon den Begriff *hypostasis* vom Begriff *physis*. Chalkedon bezog den Terminus der *hypostasis*, der Person allein auf den Logos, der das Subjekt ist, welches nach der Menschwerdung in zwei Naturen existiert. Darüber hinaus schärfte Chalkedon sein „unvermischt“ ein, um neben dem unverkürzten und wahren Gottsein das unverkürzte und wahre Menschsein Christi zu betonen.

Dies ist auch die Intention von Papst Johannes Paul II., wenn er die Verwurzelung Jesu Christi in die Geschichte Israels und die Bestimmung seiner Identität durch die Bindung an das Volk Israel paränetisch einschärft und von einem „echten Sohn Israels“ spricht. Die päpstliche Formulierung und die daraus gezogene theologische Folgerung, dass Jesus Christus, ein „echter Sohn Israels“, Sohn Gottes ist, ist dann keine Wiederbelebung der altkirchlichen Diskussion, in der von zwei Söhnen gesprochen wurde, deren Subjekteinheit strittig ist. Sie zielt nicht auf eine Doppelheit der Sohnschaft, sondern ist Kommentar zur Konkretheit des Menschseins Jesu, das der Logos bzw. Sohn Gottes mit sich vereinigt hat. In dieser Konkretheit als „echter Sohn Israels“ ist er „wahrer Mensch“. Die jüdische Identität Jesu gehört zum und ins Mysterium der Menschwerdung des Sohnes Gottes.

b) Jesus Christus als „Tora in Person“ oder inkarnierte Tora

Die als zweite lehramtliche Anregung eingeführte Kennzeichnung Jesu Christi als „lebendige Tora“, als „Tora in Person“ durch Papst Benedikt XVI. zeigt eine bleibende Verwiesenheit auf Israel an. Denn die Tora ist die Tora Israels, die der Gott Israels seinem erwählten Volk Israel als Bundespartner anvertraut und gegeben hat. Wie kann der Gedanke von Jesus Christus als inkarnierter Tora theologisch aufgenommen werden? Wo wären seine Grenzen?

Karl-Heinz Menke ist in seiner Christologie auf die These eingegangen, „Jesus Christus sei letztlich nichts anderes als die Person gewordene Tora“. Er identifizierte den Tora-Begriff mit dem Logos-Begriff und setzte die These für eine Übersetzung des Johannesprologs um: „Im Anfang war die Tora, und die Tora war bei Gott, und die Tora war Gott. Im Anfang war sie bei Gott. Alles ist durch die Tora geworden, und ohne die Tora wurde nichts, was geworden ist. In ihr war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. [...] Und die Tora ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Joh

³⁶ Zu den Zitaten und der eindrucksvollen Rekonstruktion der Theologie- und Konziliengeschichte vom zweiten bis fünften bzw. vierten bis achten Jahrhundert bei Karl-Heinz Menke, a.a.O., 204-281, 220 und 233.

1,1-4,14).³⁷ Menke kritisiert die in solcher Übersetzung zum Ausdruck kommende These von Jesus Christus als Person gewordener Tora. Er hält der These entgegen, dass sie gewichtige Fakten ausblenden würde. Ein erstes Faktum bestünde darin, „dass kein Jude sagen kann: ‚Und die Tora war Gott‘“. Dies jedoch ist nicht ein so zweifelsfreies Faktum, wie Menke meint. Denn es gibt jüdische Texte und Stellen, die von Gott als Tora sprechen, so dass jüdische Autoren gerade beim Thema der Tora eine Analogie zum christlichen Inkarnationsdenken wahrnehmen und von einer jüdischen Inkarnationstheologie sprechen können.³⁸ Wichtiger ist Menke das zweite Faktum von Joh 1,17: „Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus“. Auch wenn dies keine Abwertung des Gesetzes bedeute, so betrachte der vierte Evangelist aber „das präexistente [...] und in Jesus Christus Fleisch gewordene Wort nicht als Konkretion, Personifikation oder Wiederholung der Tora Israels, sondern umgekehrt als deren Grund, Ermöglichung, Kriterium und Maßstab. [...] Die Tora ist Interpretation des ewigen Logos und nicht umgekehrt der Fleisch gewordene Logos die bloße Veranschaulichung der Tora. Das Befolgen der Tora führt den Israeliten in die Gemeinschaft mit JHWH und ist deshalb Vermittlung desselben Heiles, das auch Jesus verkündet hat. Aber die Tora als solche *ist* im Unterschied zu Jesus Christus nicht die Gemeinschaft mit JHWH (das ewige Leben).“³⁹

Die Behauptung Menkes, Joh 1,17 werte das Gesetz nicht ab, lässt sich positiver bekräftigen. Denn Joh 1,17a und 17b sind nicht antithetisch zu lesen.⁴⁰ Das durch Mose gegebene Gesetz hat durchaus Anteil an der Gnade und Wahrheit, und die durch Jesus Christus gekommene Gnade ist nicht ohne jeden Bezug zum Gesetz. Wie sonst sollte es – wie Menke zu Recht sagt – dasselbe Heil sein, das durch das Befolgen der Tora vermittelt wird und das Jesus verkündet hat? Auch in Bejahung der Position Menkes, welche der Tora eine pointiert christologische Finalität zuschreibt, indem er Jesus Christus den Grund und die Ermöglichung der Tora Israels nennt, ist es theologisch möglich, den Bezug zwischen Tora und Jesus Christus zu betonen und Jesus Christus auch als Veranschaulichung der Tora, als Lebensgestalt gewordene Tora zu verstehen. Diese Kennzeichnung hätte nur auf den ersten Blick eine frühjüdische Parallele etwa in der Bezeichnung Rabbi Elieser ben Hyrkanos als lebendige Torarolle oder Verkörperung der Tora.⁴¹ Denn Hyrkanos bleibt im jüdischen Selbstverständnis *ein* Lehrer der Tora, der in einer Kette von Lehrern steht und dem die vielen anderen Lehrer der Tora zur Seite oder gegenüber stehen. Schon vor Jahren hat Franz Mußner⁴² auf eine *differentia specifica* zwischen Judentum und Christentum aufmerksam gemacht: während in der Auslegung der Tora es jüdischerseits auf die Kette der Lehrer ankommt, kommt es christlicherseits auf den einen Lehrer der Tora Jesus an: „Einer ist euer Lehrer“ (Mt 23,10).

In seiner Christologie bezieht sich Menke vielfach auf das Jesus-Buch von Benedikt XVI./Joseph Ratzinger; und doch nimmt er nicht die dortige Kennzeichnung Jesu als „lebendiger Tora“, „Person gewordener Tora“ ausdrücklich auf. Das überrascht. Denn die Rede von der „lebendigen Tora“ oder „Person gewordenen Tora“ hat bei Papst Benedikt nicht im Sinn, in Jesus Christus „nur“ oder „nichts

³⁷ Karl-Heinz Menke, a.a.O., 33.

³⁸ Zum Beispiel Elliott R. Wolfson, Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God, in: Tikva Frymer-Kensky/David Novak/Peter Ochs/David Fox Sandmel/Michael A. Signer (Hg.), Christianity in Jewish Terms, Boulder-Oxford 2000, 239-254 (vgl. den Abschnitt „God as Torah“: 246-251).

³⁹ Karl-Heinz Menke, a.a.O., 33, ähnlich auch 200.

⁴⁰ Rudolf Schnackenburg, a.a.O., 252 und die ausführliche Diskussion bei Jochen Denker, a.a.O., 292-310.

⁴¹ Jacobus Schoneveld, Die Thora in Person. Eine Lektüre des Prologs des Johannesevangeliums als Beitrag zu einer Christologie ohne Antisemitismus, in: Kirche und Israel 6 (1991) 40-53, 46. Vgl. aber auch Peter von der Osten-Sacken, Logos als Tora? Anfragen an eine neue Auslegung des Johannesprologs, in: Kirche und Israel 9 (1994) 138-149.

⁴² So der Hinweis schon bei Franz Mußner, Die Beschränkung auf einen einzigen Lehrer. Zu einer wenig beachteten *differentia specifica* zwischen Judentum und Christentum, in: Gotthold Müller (Hg.), Israel hat dennoch Gott zum Trost. FS Sch. Ben-Chorin, Trier 1978, 33-43; siehe auch Franz Mußner, Traktat über die Juden, München 1979, 363-370.

anderes als“ die Wiederholung der Tora Israels zu sehen. Seine Rede ist vielmehr Anknüpfung im Widerspruch zum Erschrecken von Jacob Neusner darüber, der in seinem jüdischen Jesus-Verständnis Jesus an der Stelle der Tora und auf der Höhe Gottes stehen sieht. Was Neusner erschreckt, ist Benedikt Bezugspunkt der Affirmation: Jesus hat die Vollmacht der Tora und des Gebers der Tora. Seine Tora ist die „Tora des Messias“, die der päpstliche Autor im Komparativ zur Tora des Mose sieht. Die Erfüllung der Tora des Messias „verlangt ein Mehr, nicht ein Weniger an Gerechtigkeit“ (133). Für die Sabbatfrage bedeutet die Zentralität Jesu, dass der Sabbat „seine große soziale Funktion“ verliert, das „heilige Gefüge“ der Tora des Mose aufbricht und „ein wesentliches Element im Zusammenhalt des Volkes“ gefährdet (143). Für das Gebot der Elternehrung bedeutet die „Anhängerschaft an Jesus selbst, seiner Tora gegenüber“ ein „Aufbrechen [...] in eine neue Gemeinde hinein“ (147). Jesus als die Person gewordene Tora darf „die mosaische Ordnung der Gottesgebote so radikal neu interpretieren, wie es allein der Gesetzgeber – Gott selbst – tut“ (148). Für jene, die Jesus nachfolgen, ist „die Suche nach dem Willen Gottes in der Gemeinschaft mit Jesus eine Wegweisung“, die Weisungen der Tora des Mose zu verstehen und zu leben (vgl. 152). Benedikt will nicht der Aufhebung der Tora des Mose durch Jesus das Wort reden. Sein Nachdruck auf die radikal neue Interpretation der Tora durch Jesus nötigt ihn allerdings, nach Entsprechung zwischen der jesuanischen Neuinterpretation und der „inneren Struktur der Tora selbst“ zu fragen (159). Er sieht im Inneren der Tora selbst ein von den Propheten eingeschärftes „Gegenüber von wandelbarem, kasuistischem Recht [...] und den wesentlichen Prinzipien des Gottesrechtes“. Jesus knüpft hier an und „entspricht der inneren Struktur der Tora selbst“. So steht er vor uns „als der prophetische Interpret der Tora, der sie nicht aufhebt, sondern erfüllt und sie gerade erfüllt, indem er der geschichtlich handelnden Vernunft den Raum der Verantwortung zuweist“ (159f). Von diesem prophetischen Interpreten sagt „ein uns immer wieder überraschendes Wort, das die Treue Gottes zu sich selbst und die Treue Jesu zum Glauben Israels unmissverständlich klar hinstellt: ‚Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen [...]‘ (Mt 5,17-19)“ (133).

Die titular erscheinende Kennzeichnung Jesu als Tora in Person durch Papst hat den Vorzug, die bleibende Verwiesenheit auf die Tora anzuzeigen. Die Kennzeichnung sollte in der theologischen Diskussion weiterverfolgt werden. Sie ist offen für die Akzentuierung der radikal neuen Interpretation der Tora durch Jesus, ohne dass diese Akzentuierung eine Außerkraftsetzung der Tora Israels für Israel bedeuten muss. Der christologische Titel Jesu als Tora in Person kann mitten in der Differenz von Judentum und Christentum die bleibende Verwiesenheit des Christusglaubens auf Israel hin bewusst halten. Darüber hinaus kann sich auch so etwas wie eine soteriologische Tragweite dieses Titels zeigen. Wenn eine christliche Zuversicht, der jüdische Wandel nach der Tora Israels steht unter dem Segen Gottes und ist heilvoll, nur in einer ausdrücklichen Vermittlung mit dem christlichen Grunddatum verantwortbar erscheint, dass jedes Heil das Heil Jesu Christi ist, kann mit der Formel von Jesus Christus als lebendiger Tora eine solche Vermittlung gedacht werden. Dann stünde das, was jüdisch heilswirksam ist – der Wandel nach der Tora, das Vertrauen auf Gottes Wort, der Glaube an seine Verheißung –, mit Jesus Christus in Berührung und wäre in ihm bestätigend, bekräftigend oder verstärkend aufgenommen. Ist doch Jesus Christus Befolger und Erfüller der Tora. Er hebt sie nicht auf, sondern tut, verstärkt und erfüllt sie, wie Benedikt unter betontem Hinweis auf Mt. 5,17 sagt

(vgl. 100 und 133). Jesus Christus lernt die Tora⁴³, und sein Weg und Leben ist gelebte Tora. Zwar wird die Torapraxis Jesu von christlichen Neutestamentlern nicht einvernehmlich interpretiert, aber jüdische Exegeten, die sich mit dem Neuen Testament befassen, betonen, dass Jesus der Tora gegenüber eine Observanz gelebt hat; sie sehen Jesus innerhalb der jüdisch normalen Spannung zwischen observanter Grundoption und pluraler und auch strittiger Tora-Auslegung.⁴⁴ Jesus ist Lebensgestalt gewordene Tora, er ist inkarnierte Tora. Wer als Jude der Tora folgt und dem Ziel zustrebt, „eine Inkarnation der Tora zu sein“⁴⁵, geht aufgrund des Bandes Jesu Christi mit der Tora seinen Weg in einer christlich als heilvoll geglaubten Gemeinschaft mit Christus als inkarnierter Tora. Bischof Klaus Hemmerle hat es einmal so formuliert: „Jesu Kommunion mit dem Glauben und der Geschichte Israels [...] signalisiert den Punkt, an dem der spezifische und ausschließliche christliche Heilsweg, Jesus Christus selbst, das in sich aufnimmt und mit dem in innere Berührung kommt, was jüdisch heilsbedeutsam ist: Wandel nach der Tora, konkretes Glauben an Gottes Verheißung, wie es sich jüdisch [...] bekundet, Annahme des Leidenschicksals aus der Hand Gottes.“⁴⁶ Hier ist christologisch vermittelt, was Yves Congar vor Jahrzehnten in seiner Interpretation des Dokumentes der französischen Bischöfe „Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum“ vom 16. April 1973 konstatiert hat: Juden „werden gerettet in der Praxis ihrer Religion und durch die Ausübung ihrer Religion“.⁴⁷ Ob eine solche soteriologische Folgerung aus dem Titel Jesu Christi als Tora in Person jedoch in der Fluchtlinie des Jesusbuches bzw. der Theologie von Papst Benedikt liegt und verbleibt, bedarf allerdings der weiteren Klärung. Denn der Papst geht in seinem Jesus-Buch selbst nicht auf das nachbiblische Judentum und dessen bleibende Dignität in der Spur von Röm 9-11 ein.⁴⁸ Röm 9-11 kommt trotz mancher Bezüge auf den Römerbrief im Jesus-Buch des Papstes tatsächlich nicht vor, was nicht zuletzt deshalb auffällt, weil Johannes Paul II. gerade von Römer 9 und 11 her seine Israeltheologie angelegt hat.⁴⁹

Eine andere Beobachtung lässt fragen, ob die angedeutete Fortschreibung des Titels Jesu Christi als Tora in Person in Spannung zu Ausführungen von Papst Benedikt steht: Ein Lieblingswort im Jesus-Buch ist das Wort „Überschreiten“. Es kommt in unterschiedlichen Zusammenhängen vor (vgl. nur 87, 95, 153, 190). So greift der Papst zu diesem Bildwort, wenn er vom Hören auf die Bergpredigt her sich „ein umfassenderes Israel – ein erneuertes Israel, das das alte nicht ausschließt oder aufhebt, aber überschreitet ins Universale hinein“, ausbilden sieht (95). Wenn die Notwendigkeit eines Überschreitens in unterschiedlichsten Zusammenhängen festgehalten wird, dann erscheint das Überschrittene als das Zurückgelassene, das Partielle, das Gebrochene, das Begrenzte. Überschreitung erscheint wie eine Überbietung, die das Überbotene als Schatten zurücklassen

⁴³ So hat Johannes Paul II. in seiner Ansprache vom 11. April 1997 darauf hingewiesen, dass Jesus „auf menschliche Weise Kenntnis“ von der Tora nahm, in: KuJ II, 103f.

⁴⁴ Vgl. die Skizze bei Barbara Meyer, a.a.O., 104-107 und die Bemerkungen von Peter von der Osten-Sacken, a.a.O., 140-142.

⁴⁵ So die erstaunliche Formulierung von Abraham Joshua Heschel, Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums, Neukirchen 1980, 240: „Die Tora hat keinen Glanz, wenn der Mensch abseits steht. Das Ziel für den Menschen ist, eine Inkarnation der Tora zu sein“.

⁴⁶ Klaus Hemmerle, in: Günter Biemer (Hg.), Freiburger Leitlinien zum Lernprozess Christen Juden. Theologische und didaktische Grundlegung, Düsseldorf 1981, 145-150, 149.

⁴⁷ Yves Congar, Das bischöfliche Dokument über die Juden. Ein Schritt zu einem besseren Verständnis, in: Freiburger Rundbrief 25 (1973) 37f. Das Dokument der französischen Bischöfe findet sich in: KuJ I, 149-156. Zu einer soteriologischen These in einem weiteren Sinn, der mit der Päpstlichen Bibelkommission und ihrem Dokument von 2001 auf den „ungeheuren Wert (des Alten Testaments) als Wort Gottes“ setzt und eine Heilsszuversicht im Blick auf Israel ohne ausdrückliche christologische Vermittlung versucht, siehe: Hans Hermann Henrix, Judentum und Christentum – Gemeinschaft wider Willen, Regensburg 2008, 110-133.

⁴⁸ Michael Theobald, Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth. Erwägungen zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI: Theologische Quartalschrift 187 (2007) 157-182, 181.

⁴⁹ Vgl. die Analyse der Israellehre von Papst Johannes Paul II. durch Eugene Fisher, Pope John Paul II's Pilgrimage of Reconciliation: A Commentary on the Texts, in: ders./Leon Klenicki (Hg.), Pope John Paul II, Spiritual Pilgrimage. Texts on Jews and Judaism 1979-1995, New York 1995, XX-XXXIX; Jean Stern, Jean-Paul II face à l'antijudaïsme, in: Radici

kann.⁵⁰ Es kommt ihm so recht keine eigene theologische Dignität mehr zu. Es könnte in die Grundrelation von Tora Israels und Tora Jesu die Notwendigkeit einer Überschreitung vom Ersten zum Zweiten eingestiftet erscheinen und dann wie vom Rücken her so etwas wie eine konstitutive Substitution und Ersetzung der Tora entstehen. Die Dimension von Aufnahme, Bekräftigung oder Verstärkung erscheint dann zu schwach, die Wirklichkeit der tatsächlichen Toratreue Jesu unterbewertet oder gar negiert. So könnte ein Wichtiges verloren gehen, was Kardinal Ratzinger selbst in einem früheren Zusammenhang mit dem prägnanten Satz zusammengefasst hat: „Der in der Bibel der Juden, dem Alten Testament der Christen, bezeugte Glaube ist für uns nicht eine andere Religion, sondern das Fundament unseres Glaubens.“⁵¹ Dass es um dieses Fundament der Beziehung geht und diese Beziehung heute neu offen wird für die Frage nach der Tora als einem Zentrum von Nähe und Differenz zwischen Judentum und Christentum, dafür steht der Titel Jesu Christi als inkarnierte Tora, als „lebendige Tora“ oder als „Tora in Person“.

c) Teilhabe jüdischer Identität an der „ewigen Bedeutung der Menschheit Jesu“ (Karl Rahner)?

Die Herausforderung, Jesu Judesein in seiner christologischen Relevanz ernst zu nehmen, bedeutet, die jüdische Identität für die Inkarnation als das Ganze des Lebens, Wirkens, Geschicks Jesu in den Blick zu nehmen und ihre Valenz auch für seinen Tod als jüdischen Tod und für seine Auferstehung in ihrem Israelbezug zu bedenken. Erste Ansätze dazu liegen vor. So hat sich z.B. Friedrich-Wilhelm Marquardt nicht davor gescheut, die Auferstehung als „ein jüdisches Glaubenserlebnis“ zu interpretieren und Ostern „eine alttestamentlich zu verstehende Geschichte“ zu nennen. Und Paul van Buren fasste Ostern als Bestätigung des Israel-Bundes auf und verstand Ostern als Zeichen dafür, „dass Gottes Sache mit Israel weitergeht“.⁵² Hier nun soll zum Schluss ein anderer Gehalt bedacht werden, der eine sehr spezifisch christliche Frömmigkeitstradition betrifft und auf den Karl Rahner in einem Beitrag zu seiner Christologie eingegangen ist.

Karl Rahner beeindruckte als Theologe nicht zuletzt dadurch, dass er nicht bloß im Denkgehäuse der Theologie verblieb, sondern immer wieder nach der existentiellen Seite des theologisch bedachten Glaubens fragte. Und umgekehrt legte er die existentielle Frömmigkeit auf das darin theologisch Implizierte frei. Er wollte den Frommen im Denker und den Denker im Frommen nicht einfach auseinander treten lassen. So hat er sich auch mit der Herz-Jesu-Verehrung theologisch auseinandergesetzt. Die Herz-Jesu-Verehrung ist ein spezifisch christlicher Ausdruck von Frömmigkeit. Sie erscheint der jüdischen Frömmigkeit weltenweit entfernt und mag ihr vielleicht doch nicht nur hermetisch verschlossen sein.⁵³ Rahner fragte, ob denn die fromme Verehrung des Christen dasjenige eigentlich erreicht, „was wir Herz des Herrn nennen“.⁵⁴ „Dieses Herz ist – wenn es nicht zu einem anderen, farbigeren Wort für Gott und die Unbegreiflichkeit seiner grenzenlosen Liebe wird – ein *menschliches* Herz.“ Dieses menschliche Herz dürfe nicht nur „Gegenstand rückwärts blickender Verehrung“ sein, „die den geschichtlichen Herrn in seinem Erdenleben meint“. Vielmehr soll das „Herz,

Dell'Antigiudaismi in Ambiente Cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale. Atti Del Simposio Teologico-Storico - Città del Vaticano, 30 ottobre - 1 novembre 1997, Città de Vaticano 2000, 54-78; Hans Hermann Henrix, Judentum, a.a.O., 101-105.

⁵⁰ Vgl. Angela Standhartinger, Der Papst und der Rabbi. Anmerkungen zum christlich-jüdischen Dialog im Jesusbuch von Benedikt XVI., in: Thomas Söding (Hg.), Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler, Freiburg 2007, 147-156, 150f.

⁵¹ Joseph Kardinal Ratzinger, Das Erbe Abrahams, in: Heute in Kirche und Welt 1 (2001) Nr.2/Februar, 1f.

⁵² Siehe die Hinweise auf die entsprechenden Überlegungen bei Marquardt bzw. van Buren bei Stephan Vassel, a.a.O., 144-152 bzw. 272-275.

⁵³ So bekannte Zalman Schachter mir zu meiner Verblüffung bei einer Begegnung im Mai 1980 in Aachen mit entwaffnender Offenheit: „Ich liebe die Herz-Jesu-Verehrung, denn sie erinnert mich an das offene Herz Gottes.“

⁵⁴ Karl Rahner, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis (1953), in: ders., Schriften zur Theologie. Band III. Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln 1962, 47-60, 47.

das jetzt ist, das nicht mehr zu dieser uns umwaltenden Welt gehört [...] verehrt, angebetet und geliebt werden“ (51). Wenn das Herz Jesu des ewigen Jetzt verehrt und angebetet wird, dann ist es „das mittlere Objekt des einen latreutischen Aktes [...], der sich zielhaft auf Gott richtet“ (59). Für die Antwort der Frage, ob das menschliche Herz und die Menschheit Christi jetzt in der Verehrung des Gläubigen erreicht werden kann, geht Rahner auf das Verhältnis des Schöpfergottes zum Geschöpf ein. In seiner Christologie denkt Rahner das Verhältnis Schöpfer – Geschöpf parallel zum Verhältnis von Gott und Jesus Christus; in diesem hat das Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis seinen Grund und Zielpunkt. „Der wahre Gott ist nicht derjenige, der tötet, um selber lebendig zu sein. Er ist nicht ‚das Eigentliche‘, das vampyrartig die Eigentlichkeit der von ihm verschiedenen Dinge an sich zieht und gewissermaßen aufsaugt. [...] Je näher man ihm kommt, umso wirklicher wird man [...] umso eigenständiger wird man selber“. Das Geschöpf ist gewiss das Bedingte, aber als solches ist es „das unbedingt vom Unbedingten Geliebte“. Von dort her hat es eine Gültigkeit, „die es zu mehr macht als zum bloß Vorläufigen“; es löst sich nicht vor Gott auf (53). Gott hat eine „wahrhaft ernsthafte und bedingungslose Liebe zum Geschaffenen“. Deshalb dürfen, ja müssen wir das von Gott Geschaffene und Geliebte eben auch lieben „als das vor Gott Gültige, ewig Gerechtfertigte, also als das vor Gott numinos und religiös Bedeutsame“ (54).

Der Mystiker ist nicht frei von der Versuchung, in der mystischen Einsenkung in Gottes Liebe alles vor Gott verschwinden zu lassen und zu meinen, er brauche sich nicht „mit der Menschheit Christi“ zu beschäftigen. Rahner legt allen Nachdruck darauf, dass die von Gott geschaffene und geliebte Wirklichkeit im religiösen Akt ernst zu nehmen ist. Und er sieht das Finden der Kreatur *in* Gott, „das Kleine im Großen, das Umgrenzte in der Grenzenlosigkeit, das Geschöpf (es selbst!) im Schöpfer“ als die „höchste Phase unseres Gottesverhältnisses“ (56). Damit rühmt Rahner die „Positivität der Schöpfung“, die „in Christus ihre qualitativ einmalige Aufgipfelung (erhält), weil nach dem Zeugnis des Glaubens diese geschaffene Menschheit der indispensable und bleibende Durchgangspunkt ist, durch den alles Geschöpfliche hindurch muss, soll es die Vollendung seiner ewigen Gültigkeit vor Gott finden“ (56). Jesus von Nazareth ist der „endlich Konkrete, Zufällige, der bleibt in Ewigkeit“.⁵⁵ Sein Bleiben in Ewigkeit hat Relevanz für unser Heil. „Jesus der Mensch *war* nicht nur einmal von entscheidender Bedeutung für unser Heil, d.h. für das wirkliche Finden des absoluten Gottes, durch seine historischen und jetzt vergangenen Taten des Kreuzes usw., sondern er *ist* jetzt und in Ewigkeit als der Menschgewordene und Geschöpfgebliebene die *dauernde Offenheit* unserer Endlichkeit auf den lebendigen Gott unendlichen, ewigen Lebens, und er ist darum auch in seiner Menschheit die geschaffene, im Akt unserer Religion stehende Wirklichkeit für uns, derart, dass ohne diesen Akt auf seine Menschheit hin und durch sie hindurch [...] der religiöse Grundakt auf Gott gar nicht sein Ziel erreicht“ (57). Deshalb möchte Rahner seinen frommen Gedanken darauf verwenden, ob der Gläubige neben der „visio beatifica“ nicht auch „Freude an der Menschheit Christi [...] im Himmel haben könnte“ (58). Er will damit der „inkarnatorischen Struktur des religiösen Aktes“ entsprechen. Der so strukturierte religiöse Akt ist als subjektive Entsprechung „dem objektiven Grundbestand (parallel): dass nämlich Gott sich in dem Menschgewordenen der Welt mitgeteilt hat, und dieser darum der Christus bleibt in Ewigkeit“ (59). Für Rahner meint das Herz Jesu „die ursprüngliche Mitte der menschlichen Wirklichkeit des Sohnes Gottes“. Der religiöse Akt des gläubigen Christen geht „durch diese Mitte hindurch vermittelt auf Gott“, so dass „das Herz“ ein „wirklich menschliches Herz“ ist.

⁵⁵ Diese Position ist nicht zu verwechseln mit der These des alexandrinischen Kirchenvaters Julian, Bischof von Halikarnassos, „nach der hypostatischen Einigung der beiden Naturen sei die menschliche Natur des Erlösers ebenso unsterblich wie die Natur

Dieses Herz hat eine Liebe, die „unterschieden – obzwar ungetrennt – ist von der Unheimlichkeit der göttlichen Liebe“, die „sich inkarniert hat im Herzen Jesu aus Fleisch von unserem Fleisch“ (59f). Die Mitte des menschlichen Daseins Jesu von Nazareth, sein Herz, ist dem Christen bleibende „Mitte der Vermittlung, ohne die es keinen Zugang gibt zu Gott“ (60).

Rahner nimmt in seinen Gedanken über die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für das Gottesverhältnis des Christen von 1953 das Geschaffene, Menschliche und Bedingte ernst und vermag doch nicht die jüdische Identität des Menschseins Jesu zu würdigen. Er hat auch fast 30 Jahre später in seinem Gespräch mit Pinchas Lapide ein eigenes Bedenken der jüdischen Herkunft Jesu für nicht interessant befunden. Er vermochte bei allem Nachdenken über das ontologisch Konkrete – den Menschen Jesus und sein Herz – das geschichtlich Konkrete, den Juden Jesus und sein jüdisches Herz nicht zu sehen. Und doch lässt sich dieses geschichtlich Konkrete in seine Gedanken über die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu eintragen. Das Herz Jesu, von dem Rahner mehrfach betonte, es sei ein menschliches Herz, war ein jüdisches Herz. Jesus nährte – worauf Johannes Paul II. hinwies – sein Herz mit den Texten der Bibel Israels, die bei den synagogalen Zusammenkünften gelesen und kommentiert wurden. Er bediente sich ihrer in seinen Gebeten und war in seinem Verhalten ganz von ihnen durchdrungen und erwies sich so als „ein echter Sohn Israels“ (Johannes Paul II.). Wenn die Menschheit Jesu ewige Bedeutung hat, dann ist ihr auch das Element jüdischer Identität eingestiftet. Es ist ein Aspekt, der im Akt der Verehrung des Herzens Jesu mitgemeint, mitverehrt und mitgeliebt sein will. Dann erhält die Liebe des Herzens Jesu (im Sinne des Genetivus objectivus) auch die Komponente der Israelliebe. Und die Jesusliebe wird als Israelliebe vollzogen. Bei diesem Akt des Christen, bei seiner Jesusliebe als Israelliebe ist dieser eine konkrete einzelne „Sohn Israels“ Jesus Christus gemeint, verehrt und geliebt. Darin fällt aber auch eine „Vorentscheidung“ von Respekt, Zuneigung und Liebe in der christlichen Grundhaltung gegenüber dem Volk, dessen Sohn Jesus von Nazareth war. Es wäre eine Vorentscheidung, die zum christlichen Gottesverhältnis gehört und nicht lediglich eine private Vorliebe besagt. Denn der Gott, der in der Herz-Jesu-Verehrung angezielt ist, hat seine Liebe der ganzen Schöpfung und Menschheit in der Liebe des Volkes Israel angezeigt und vollzieht die Liebe zur ganzen Menschheit, ohne seine Treue zu Israel als ersterwähltem Volk zu vergessen.

6. Schluss

Die vorgelegten Überlegungen versuchten, das Judesein Jesu für die Christologie ernst zu nehmen. Sie nahmen lehramtliche Anregungen für eine solche Ernstnahme auf und waren inkarnationschristologisch interessiert. Sie hatten ihre Kurzformel in der Judewerdung des Sohnes Gottes und verstanden sie nicht nur als eine paränetische Metapher und einen mahnenden Erinnerungsvermerk, sondern als ein Interpretament. Eine grundsätzliche theologische und dogmengeschichtliche Vergewisserung ging der Valenz des Interpretaments nach. Seine Tragweite wurde dann für die Kennzeichnung Jesu Christi als Sohn Israels und inkarnierter Tora ebenso buchstabiert, wie nach der Ernstnahme der jüdischen Identität bei der von Karl Rahner reflektierten ewigen Bedeutung der Menschheit Jesu für das Gottesverhältnis gefragt wurde. Darin wurde die Inkarnation nicht lediglich als ein „weihnachtliches“ Geheimnis bedacht, was nur die Geburt Jesu betrifft, sondern in seinem Gewicht für das Ganze des Lebens, Wirkens, Leidens und Auferstehens Jesu, des Sohnes Israels, erwogen. So wurde die Inkarnationschristologie mit der konkreten jüdischen

des Logos“, so nach Karl-Heinz Menke, a.a.O., 264. Bei Rahners Frage nach der ewigen Bedeutung der Menschheit Jesu wird

Identität Jesu Christi verknüpft und eine Brücke geschlagen, deren Pfeiler weiter auf ihre Standfestigkeit zu überprüfen wären.