

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur Förderung der Freundschaft zwischen dem Alten und dem Neuen Gottesvolk im Geiste beider Testamente

Der ›Freiburger Rundbrief‹ hat einen Mitarbeiter, Helfer und Ratgeber verloren, dem er von seinem Beginn an mehr zu verdanken hat, als in Worten zu sagen ist.

KARLHEINZ SCHMIDTHÜS,

der katholische Publizist und Herausgeber der ›Herderkorrespondenz‹, wurde vom Tod aus der Mitte des Herausgeberkreises des ›Freiburger Rundbriefs‹ genommen. Seit mehr als zwanzig Jahren gehörte er dem Herausgeberkreis an, dem er aus der Fülle seines philosophisch und theologisch geschulten Wissens, seiner publizistischen Erfahrung und seiner Gedanken wesentliche Anregungen gab.

Karlheinz Schmidthüs war die Sache unseres Rundbriefs, die Freundschaft zwischen Juden und Christen, die Verständigung zwischen Juden und Deutschen nicht nur eine Angelegenheit des Verstandes, sondern eine Herzenssache, die auf seiner tiefen Gläubigkeit beruhte. Er war auch immer bereit, mit Rat und Tat zu helfen, wenn es galt, bei der Herausgabe des Rundbriefs Probleme oder Schwierigkeiten zu lösen. Mit den Herausgebern werden alle Freunde des Rundbriefs in Dankbarkeit seiner gedenken.

Die Nachrufe auf S. 155 f. würdigen Wirken und Persönlichkeit von Karlheinz Schmidthüs.

1 Der Jude Jesus*

Von Professor Dr. Franz Mußner/Universität Regensburg, Lehrstuhl für Biblische Theologie (Neutestamentliche Exegese)

Paulus, aus dessen Brief an die Römer das Thema dieser Tagung genommen ist: »Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich« (Röm 11, 18), läßt keinen Zweifel, daß er zur »Wurzel« insbesondere auch Jesus Christus rechnet, wie aus Röm 9, 5 hervorgeht: ἔξ ὧν (= die Israeliten) ὁ Χριστός τὸ κατὰ σάρκα. Auch jüdische Leben-Jesu-Forscher und Denker betrachten Jesus von Nazareth als ihren »großen Bruder« (M. Buber)¹. Den Erweis erbringen sie häufig dadurch, daß sie Jesus von Nazareth entweder in seine jüdische Zeitgeschichte hineinsetzen und aus ihr heraus zu verstehen suchen (so besonders J. Klausner)² oder zeigen, daß sich für die wichtig-

sten Lehren Jesu, besonders in seiner Ethik, ähnliche Aussagen auch im frühjüdischen Schrifttum finden (vgl. dafür etwa das Jesusbuch von D. Flusser³, in dem auf S. 70 die interessante Bemerkung zu lesen ist: »Man könnte aus dem antiken jüdischen Schrifttum leicht ein ganzes Evangelium zusammenstellen, ohne daß darin ein Wort von Jesus stammen würde. Dies könnte man aber nur darum tun, weil wir ja die Exemplare tatsächlich besitzen«).

Warum gehört Jesus von Nazareth zu der »Wurzel«, die nach Röm 11, 18 die Kirche trägt? Wir versuchen das im Folgenden nicht damit zu zeigen, daß wir Jesus aus seiner Zeit heraus zu verstehen uns bemühen, sondern indem wir zu zeigen versuchen, daß Jesus von Nazareth die großen religiösen Ideen Israels, wie sie uns im Alten Testament begegnen, vertreten hat⁴. Vielleicht zeigt sich uns dann gerade darin in besonderer Weise das Judesein Jesu.

* Referat in Salzburg auf der Tagung der christl.-jüdischen Gesellschaften Österreichs und Bayerns vom 30. 10. – 1. 11. 1971.

¹ Zur jüdischen Leben-Jesu-Forschung vgl. besonders G. Lindeskog, Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum (Leipzig 1938); ders., Jesus als religionsgeschichtliches und religiöses Problem in der modernen jüdischen Theologie: Judaica 6 (1950) 190–229; 241–268; G. Jasper, Stimmen aus dem neureligiösen Judentum in seiner Stellung zum Christentum und Jesus (Hamburg-Bergstedt 1958); Schalom Ben Chorin, Jesus im Judentum (Wuppertal 1970); E. L. Ehrlich, Die Evangelien in jüdischer Sicht, in: Freiburger Rundbrief XXII (1970) 61–68.

² Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre (Jerusalem 1952).

³ Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Hamburg 1968).

⁴ In gewisser Weise bewegen wir uns dabei auf den Spuren des Juden Claude G. Montefiore, der in seinem zweibändigen Werk The Synoptic Gospels (1909) Jesus in die Reihe der großen Propheten Israels einzuordnen versuchte (s. dazu Ehrlich, a. a. O. 62 f.).

1. Der Gott Jesu ist der Gott Israels

Wenn hier vom »Gott Israels« die Rede ist, dann so, wie sich Gott für Israel in der Zeit des Alten Bundes offenbart hat. Es ist also, wenn man so sagen darf, vom »spezifischen« Gott Israels die Rede, wie er als solcher vom Alten Testament bezeugt und von der theologischen Forschung immer deutlicher erkannt wird⁵. Über diesen Gott lassen sich besonders folgende Aussagen machen: Er ist der König, der Richter, der Unvergleichbare, der Eifersüchtige, der Fordernde, der Widersprechende und dennoch der Retter, der Hirt, der Liebende, der Vater, der die Zukunft Heraufführende. Darin zeigt sich nach dem Alten Testament das Wesen und die Gottheit Gottes. Kennt und verkündigt Jesus einen andern Gott? Marcion hat das bekanntlich behauptet, und wenn ihm die Kirchenväter darin heftig widersprachen, dann taten sie es gewiß auch aus der Überzeugung heraus, daß der Gott Jesu kein anderer ist als der Gott des AT. Der Gott, der unser Vater im Himmel ist, dessen Name geheiligt werden soll, dessen Reich kommen soll, dessen Wille geschehen soll im Himmel und auf Erden, ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott der Väter. Es gibt wohl keine Gottesaussage Jesu, die nicht durch das Alte Testament gedeckt ist oder zu decken wäre. Wenn Jesus sagt: »Niemand kann zwei Herren dienen. Entweder wird er den einen hassen und den anderen lieben, oder zu dem einen halten und den andern verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon« (Mt 6, 24), so bringt er damit nur den »eifersüchtigen« Gott Israels zur Geltung. Und selbst wenn Jesus sog. Religionskritik treibt, so setzt er damit nur jene Religionskritik fort, die sich bei den Propheten Israels findet, in schärferer Form sogar als bei Jesus; es sei etwa erinnert an das Wort bei Amos 5, 21–24: »Ich hasse, verwerfe eure Feste, eure Feiern mag ich nicht riechen. Wenn ihr mir Brandopfer darbringt, nehme ich eure Spenden nicht an, und auf eure fetten Mahlopfer blicke ich nicht. Weg von mir mit dem Geplärr deiner Lieder, das Spiel deiner Harfen mag ich nicht hören! Vielmehr wälze sich dahin wie Wasser das Recht und die Gerechtigkeit wie ein Dauerbach!«; oder bei Hosea 6, 6: »Brudersinn will ich, nicht Schlachtopfer!«, von Jesus wiederholt (Mt 9, 13 und 12, 7). Noch wichtiger als Billerbecks Kommentar aus Midrasch und Talmud wäre deshalb ein Kommentar zu den Evangelien aus dem Alten Testament. Dann würde sich zeigen, aus welchen Traditionen Jesus von Nazareth her gekommen ist und redet. Merkwürdigerweise gibt es einen solchen Kommentar nicht.

Daß Gott König ist, ist eine Grundüberzeugung der atl. Gottesverkündigung⁶; sie verdichtete sich im Frühjudentum in dem bekannten Begriff »Reich Gottes«, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ: ein Thema, das zum Wesensinhalt der Predigt Jesu gehört⁷. Zu den entscheidenden Zügen der Reichgottespredigt Jesu gehört gerade jener, der auch

schon bei späteren Propheten in ihrer Botschaft vom Königsein Gottes sich findet: der totalitäre Zug in dem Sinn, daß nichts von der Herrschaft Gottes ausgenommen sein darf. Das führt schon zu unserer zweiten These.

2. Jesus ruft den Menschen radikal unter den Willen Gottes

Der König und sein Wille sind nach altorientalischer Auffassung beinahe identisch. So äußert sich auch nach atl. Verkündigung das Königtum Gottes als seine Willensherrschaft. »Daß Gott der gebietende Herr ist, das ist der eine und grundlegende Satz der Theologie des ATs... Aus ihm fließt alles andere hervor. An ihn lehnt sich alles andere an. Von ihm aus und nur von ihm aus kann alles verstanden werden. Ihm ordnet sich alles andere unter« (L. Köhler)⁸. Unter den Willen dieses gebietenden Herrn ruft Jesus von Nazareth den Menschen in so unterschiedener Weise, wie es vor ihm wohl niemand in Israel getan hat. Jesu Ethik ist eine Ethik des Gehorsams⁹. »Jesu Meinung... ist, daß der menschliche Wille vor Gott keinen freien Spielraum hat, sondern daß er radikal beansprucht ist« (Bultmann)¹⁰. »Die Forderungen der Bergpredigt vertreten... nicht einen sittlichen Idealismus, sondern sie stellen den *absoluten Charakter der Forderung Gottes* ans Licht« (ders.)¹¹. Hat man erkannt, was man den »Widerspruchscharakter« der atl. Ethik nennen könnte (»du sollst nicht...«!), so sieht man auch, daß Jesu ethische Forderungen auf der Linie solcher »Widerspruchsethik« liegen, einschließlich der sogenannten Antithesen der Bergpredigt. Wenn Jesus den Menschen noch radikaler unter den Willen Gottes ruft als es das Alte Testament tut, so schert er deswegen nicht aus Israel aus, wie gerade auch die jüdische Leben-Jesu-Forschung mit Recht betont. Sch. Ben-Chorin bemerkt in seinem Buch »Bruder Jesus. Die Nazarener in jüdischer Sicht«¹²: »Erst eine der jüdischen Wurzeln entfremdete christliche Theologie hat einen Antagonismus in die Bergpredigt hineininterpretiert: »Jesus stellt der Forderung des Rechtes die Forderung Gottes gegenüber.« (Bultmann) Nein: Er stellt der kasuistischen Verflachung des Gesetzes durch gewisse Schulen der Pharisäer die Urabsicht des Gesetzes gegenüber. Die Radikalität Jesu, die hier immer »lechumra«, zur Erschwerung hin, interpretiert, trennt ihn auch wieder von Hillel, mit dem ihn in bezug auf die Friedensliebe so viel verbindet. Darüber hinaus ist bei Jesus eine gewisse Introversion des Gesetzes festzustellen. Nicht allein die vollzogene Handlung, sondern die Intention, Kawana, entscheidet. Das wiederum ist aber durchaus kein Sondergut Jesu.

Wenn man gerade, wie Bultmann das betont, den Blick auf das richtet, was Jesus *gewollt* hat (nicht nur auf das, was er war), muß uns diese Radikalität als totale Erfüllung des Gesetzes, das als *Gottes Wille* und Forderung erkannt wird, klarwerden.«

⁵ Verwiesen sei hier besonders auf folgende Arbeiten: K. H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments (dtsh. München 1963); C. J. Labuschagne, The Incomparability of Yahweh in the Old Testament (Leiden 1966); N. Lohfink, Gott und die Götter im Alten Testament, in: Theol. Akademie 6 (Frankfurt 1969) 50–71; W. H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Zur Geschichte des atl. Gottesverständnisses (Neukirchen 1968); A. Deißler, Antworten des Alten Testaments, in: Wer ist das eigentlich – Gott? (Hg. v. H. J. Schultz) (München 1969) 101–110.

⁶ Vgl. etwa 1 Sam 12, 12 (»J., euer Gott, ist euer König«); Jes 33, 22 (»J. ist unser König«); 43, 15 (ich J. bin euer König«); Ez 20,

33 (»ich will König sein über euch«), u. o.; dazu E. Lipinski, Yahweh Malak, in: Biblica 44 (1963) 405–460.

⁷ Vgl. dazu etwa G. Dalman, Die Worte Jesu (Leipzig 1930) 75–119; R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich (Freiburg 1959) 1–180 (Lit.); G. Klein, »Reich Gottes« als biblischer Zentralbegriff, in: EvTh 30 (1970) 642–670; J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu (Gütersloh 1971) 40–43.

⁸ Theologie des Alten Testaments (Tübingen 1947) 12.

⁹ Vgl. R. Bultmann, Jesus (Tübingen, 13. und 14. Taus. 1951) 64.

¹⁰ Ebd. 80.

¹¹ Ebd. 82.

¹² München 1967, 76.

3. Jesus vertritt den atl. Schöpfungsgedanken

Vielleicht könnte jemand als Einwand gegen diesen Satz die Frage stellen: Wann und wo hat sich Jesus von Nazareth mit der Schöpfungslehre beschäftigt? Die Frage ist berechtigt, und die Antwort auf sie lautet zunächst: Jesus geht in der Tat auf die Probleme der Schöpfungslehre nicht ein, aber — und das ist etwas anderes und, wie mir scheint, sehr Wichtiges: Jesus setzt den atl. Schöpfungsglauben als etwas Selbstverständliches voraus; dieser ist eine Vorgegebenheit in seiner Predigt. »Selbstverständlichkeiten« werden nur gewöhnlich nicht beachtet. Für Jesus ist es mit dem AT eine Selbstverständlichkeit, daß die Welt von Gott erschaffen ist, daß damit eine unaufhebbare Differenz und Distanz zwischen creator und creatura besteht, daß Gott »im Himmel« wohnt und dennoch seinen Geschöpfen der nahe Gott ist, der die Geschichte nach seinem Willen lenkt; daß er der ist, der seine Sonne über Gerechte und Ungerechte aufgehen läßt (Mt 5, 45). Jesus rekurriert ausdrücklich auf die Schöpfungserzählung der Genesis nach Mk 10, 6 (= Mt 19, 4) und 13, 19 (ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως ἣν ἔκτισεν ὁ θεός); Jesus tut das, um seine Verkündigung von der Schöpfung her zu begründen, ähnlich wie das vor ihm Dt-Jesaja getan hat (vgl. Is 40, 12 ff; 43, 1; 54, 4 f u. a.)¹³.

4. Jesus vertritt die atl. (-frühjüdische) Stellvertretungs- und Sühneidee

Zu den Grundgedanken, die Israel in der exilischen und nachexilischen Zeit entwickelt hat, gehört neben der Idee der kommenden Auferweckung der Toten besonders jene vom stellvertretenden Sühneleiden¹⁴. Jesus teilt diese Anschauung; es sei verwiesen auf seinen Spruch in Mk 10, 45: »Der Menschensohn ist nicht gekommen sich bedienen zu lassen, vielmehr zu dienen und zu geben sein Leben als Lösegeld an Stelle der Vielen«¹⁵, und auf Mk 14, 24: »Das ist mein Bundesblut, das vergossen wird für die Vielen«. Die im griechischen Urtext verwendeten Präpositionen »an Stelle« und »für« drücken den Stellvertretungs- und Sühnegedanken aus¹⁶. Und beide Aussagen Jesu sind nach allgemeiner Überzeugung der Exegese orientiert am »Gottesknechtslied« Is 53.

Nun ist es gewiß so, daß zwischen Juden und Christen kein Konsens herzustellen ist über die Frage, ob Jesus von Nazareth sich mit Recht als den Gottesknecht von Is 53 verstanden hat oder nicht. Aber darum geht es jetzt nicht. Jetzt sei nur festgestellt: Jesus von Nazareth ist Vertreter des Stellvertretungs- und Sühnegedankens, wie er in Israel, besonders seit dem Exil, erwachsen war. Damit hängt, jedenfalls bei Jesus, die folgende These zusammen.

5. Jesus vertritt den Bundesgedanken

Der Bundesgedanke gehört zu den tragenden Ideen des Alten Testaments überhaupt: Gott hat einen Bund mit seinem Volk geschlossen. Besonders W. Eichrodt hat in seiner Theologie des AT den atl. Bundesgedanken heraus-

gearbeitet und K. Barth ihn für die christliche Glaubenslehre in seiner »Kirchlichen Dogmatik« wieder fruchtbar zu machen versucht. Jesus nimmt in der Kelchformel den Gedanken des Bundes auf, wenn auch vielleicht mit Blick auf den in Jer 31, 31 f angesagten »Neuen Bund« (vgl. Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25). Auch darüber wird zwischen Juden und Christen ein Konsens nicht möglich sein. Aber wieder gilt, was ich ähnlich vorher gesagt habe: Es steht fest, daß Jesus von Nazareth den Bundesgedanken aufgenommen hat, und zwar in einem der entscheidendsten Augenblicke seines Lebens, beim letzten Mahl mit seinen Jüngern^{16a}. Immerhin sei an dieser Stelle daran erinnert, daß Petrus nach App 3, 25 nachösterlich zu seinen jüdischen Zuhörern im Tempel zu Jerusalem sagt: »Ihr seid die Söhne . . . des Bundes, den Gott mit euren Vätern geschlossen hat . . .«; damit wird von Petrus (bzw. Lukas) ausgesprochen, daß die Juden »die Söhne des Bundes« sind (vgl. auch Röm 9, 4). Aber bleiben wir beim Juden Jesus!

6. Jesus ist entschiedener Vertreter der »Armenfrömmigkeit«

Es gibt eine in alte Zeiten Israels zurückreichende »Armenfrömmigkeit«, über die schon viel geschrieben worden ist¹⁷. Wie ihre Geschichte zeigt, ist sie im alten Israel immer lebendig geblieben, z. Z. Jesu besonders bei den Essenern, wie die Qumrantexte beweisen. Auch Jesus von Nazareth, der selber aus einer armen Familie hervorgegangen ist (vgl. Lk 1, 52 f; 2, 7.24)¹⁸, weiß sich dazu gesandt, den Armen sein Evangelium zu verkündigen (Mt 11, 5 = Lk 7, 22); er hat die Armen selig gepriesen (Lk 6, 20; Mt 5, 3); er ruft den Reichen sein »Wehe« entgegen (Lk 6, 24) und spricht von der Schwierigkeit des Eingangs der Reichen in das Reich Gottes (Mk 10, 23 ff Par.). Reichtum erstickt nur allzu leicht das Wort Gottes (Mk 4, 19) und gefährdet die eschatologische Existenz (vgl. Mt 6, 19 f par; Lk 12, 15–21: Gleichnis vom törichtem Großbauern). Das Reich Gottes ist nach Jesus jene kostbare Perle und jener Schatz im Acker, die den irdischen Besitz wesenlos machen (Mt 13, 44 ff.). Allzu große Sorgen um diesen ist heidnisch, da Gott dem alles »hinzugibt«, der sein Reich sucht (Mt 6, 33 par.).

Innerhalb des Neuen Testaments hat besonders der Herrenbruder Jakobus in seinem Brief diese Armenfrömmigkeit wieder vertreten und so mitgeholfen, dieses große Erbe Israels in die Kirche einzubringen.

Mit unserem Satz 6 hängt der folgende unmittelbar zusammen.

7. Jesus tritt für eine bessere Gerechtigkeit ein

Ich verstehe jetzt den Ausdruck »bessere Gerechtigkeit« nicht religiös — auch dieses Verständnis gibt es bei Jesus, wie Mt 5, 20 zeigt —, sondern sozial. Jesus von Nazareth trat für die Armen ein; besonders die lukanische Tradition legt dafür Zeugnis ab. Ich nenne besondere Beispiele:

¹³ Vgl. W. H. Schmidt, *Atl. Glaube und seine Umwelt*, 163.

¹⁴ Vgl. dazu besonders E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi* (Göttingen 1955); J. Jeremias, Παις (θεοῦ) im Neuen Testament, in: ABBA. Studien zur ntl. Theologie und Zeitgeschichte (Göttingen 1966) 191–216; ders., *Das Lösegeld für Viele* (Mk 10,45): ebd. 216–229; ders., *Die Abendmahls Worte Jesu* (Göttingen 1960) 221 f.

¹⁵ Zur Echtheitsfrage vgl. Jeremias, *Das Lösegeld für Viele* (s. vorangehende Anm.) 224–227.

¹⁶ Vgl. K. H. Schelkle, *Die Passion Jesu* (Heidelberg 1949) 131–135.

^{16a} Mt 26, 28; Mk 14, 24; Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25. Vgl. dazu auch H. Schürmann, *Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl*, in: *Jesu Abendmahlshandlung als Zeichen für die Welt* (Leipzig 1970) 63–101 (bes. 84–100).

¹⁷ Vgl. dazu F. Mußner, *Der Jakobusbrief* (Freiburg 1967) 76–84 (mit Literatur). Es hat den Verfasser außerordentlich gefreut, daß dieser Kommentar gerade von jüdischen Rezensenten so positiv aufgenommen worden ist.

¹⁸ Vgl. dazu und zum Folgenden ebd. 83.

Jesus preist »die Armen« (ohne Zusatz!) selig (Lk 6, 20); Jesus fordert Hilfe für den notleidenden Nächsten (Lk 16, 9: »Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon!«; 10, 25—37: Gleichnis vom barmherzigen Samariter; 16, 19—21: Gleichnis vom reichen Prasser und dem armen Lazarus). Wer ein Gastmahl gibt, soll dazu die Armen, Krüppel, Lahmen und Blinden einladen (Lk 14, 13). Jesus war ein Freund der Armen und der im Leben zu kurz gekommenen und stellte sich entschieden auf ihre Seite! Ob Jude oder Christ: Jeder muß davon Kenntnis nehmen, besonders in unserer Zeit.

8. Jesus ist Ansager der Zukunft Gottes

Die Ursprünge der Eschatologie des Alten Testaments sind nur noch schwer aufzuhellen, wie uns die Alttestamentler sagen, z. B. ab wann man im Judentum an eine kommende Auferstehung der Toten glaubte, woher diese Glaubensüberzeugung eigentlich stammt, usw. Aber mit Sicherheit kann gesagt werden, daß Jesu Lehre über die Eschata (ewiges Leben, Auferstehung der Toten, Gericht, Stellung des »Menschensohnes« im Heilsgeschehen) nichts Neues bringt im Vergleich mit dem, was das späte Israel und das Frühjudentum darüber gelehrt haben; ich habe das vor kurzem in einem Aufsatz in der Zeitschrift Concilium dargelegt: Jesu Lehre über das kommende Leben nach den Synoptikern¹⁹. Gewiß hat D. Flusser recht, wenn er schreibt: »Er ist der einzige uns bekannte antike Jude, der nicht nur verkündet hat, daß man am Rande der Zeit steht, sondern gleichzeitig, daß die neue Zeit des Heils schon begonnen hat«²⁰. Dies hängt zusammen mit dem messianischen Bewußtsein Jesu. Aber das steht jetzt nicht zur Debatte. Wichtig ist für uns jetzt, daß Jesus das Heil nicht von einer innerweltlich sich ereignenden Vollendung der Geschichte erwartete, sondern allein von Gott, der für ihn der Schöpfer der Welt, der Herr der Geschichte und ihre wahre Zukunft ist. Jesus half entscheidend mit, daß das eschatologische Denken unter die Völker kam, das von Israel schon in seiner atl. Zeit entwickelt worden ist und das gerade z. Z. Jesu eine große Rolle spielte, wie uns das reiche apokalyptische Schrifttum ins Bewußtsein bringt.

9. Jesus ist Vertreter der Emuna

M. Buber hat bekanntlich ein Buch geschrieben mit dem Titel: Zwei Glaubensweisen²¹. Buber versteht unter den »zwei Glaubensweisen« zwei verschiedene Grundtypen des Glaubens: die hebräische Emuna = das radikale Sich-Ausliefern des Menschen an Gott, und die griechische Pistis, die vor allem ein fides quae creditur sei. M. a. W. (nach Wachinger):²²

Die Emuna »ist das Vertrauen zu jemand; es beruht auf dem Status des Kontakts, in dem man sich findet. Dieses Vertrauen ist nicht exakt begründbar; es zieht seine Kraft aus der Kontinuität der Gemeinschaft, die hier den Vorrang hat. Im religiösen Bereich ergibt sich daraus die Glaubensform der Frühzeit Israels: das Beharren im Bund Gottes mit dem Volk.«

Die Pistis dagegen »ist die, letztlich ebensowenig begründbare, Anerkennung eines Sachverhalts als wahr; sie beruht auf dem Akt der Akzeption, der, eben als Akt, nicht Beharren, sondern Wendung zu etwas Neuem ist. Dieser Akt des »Nun-mehr-für-wahr-Haltens« . . . ist griechischen Ursprungs; nicht die Kontinuität, sondern der Sprung in seine Grundgestalt, nicht die Gemeinschaft ist führend, sondern der Akt des einzelnen, und nicht Nähe, sondern Distanz zum Objekt bestimmt ihn.«

Wie dem auch sei, M. Buber zögert nicht, Jesus von Nazareth auf die Seite der Emuna zu stellen, und dies zweifellos mit Recht. »Glaube« ist für Jesus primär Vertrauen zu Gott, »ein Vertrauen, das sich nicht beirren läßt« (J. Jeremias)²³. Dieser Emuna-Glaube kommt etwa zur Geltung in der wiederholten Zusage Jesu an von ihm Geheilte: »Dein Glaube hat dich gerettet« (Mt 9, 22; Mk 10, 52; Lk 17, 19). »Alles ist dem möglich, der glaubt« (Mk 9, 23). Jesus spricht von dem Glauben, der, auch wenn er nur die Größe eines Senfkorns hat (Mt 17, 20 par.; Lk 17, 6), Berge (Mk 11, 23 par.; Mt 21, 21; 17, 0) bzw. Bäume (Lk 17, 6) versetzen kann²⁴. Das ist die Emuna, der Jesus solche Kraft zutraut²⁵.

Unser Thema lautet: Der Jude Jesus. Das Jude-Sein Jesu habe ich zu zeigen versucht, indem ich folgende neun Sätze aufstellte: Der Gott Jesu ist der Gott Israels; Jesus ruft den Menschen radikal unter den Willen Gottes; Jesus vertritt den atl. Schöpfungsgedanken; Jesus vertritt die atl. Stellvertretungs- und Sühneidee; Jesus vertritt den Bundesgedanken; Jesus ist entschiedener Vertreter der »Armenfrömmigkeit«; Jesus tritt für eine bessere Gerechtigkeit ein; Jesus ist Ansager der Zukunft Gottes; Jesus ist Vertreter der Emuna. Das zu diesen neun Sätzen Gesagte bedürfte noch einer weiteren Ausarbeitung; sie könnten evtl. auch noch vermehrt werden. Was mit diesen neun Sätzen bewußt gemacht werden sollte, ist dies, was ich eingangs schon sagte: Jesus kennt nicht bloß das große atl. Erbe Israels, sondern vertritt es auch selbst in seiner Lehre. Das brachte aber Konsequenzen von weltweiten und welthistorischen Ausmaßen mit sich: Jesu Lehre, befrachtet mit diesem großen Erbe Israels, blieb nicht im Raume Israels stecken; sie verbreitete sich in der christlichen Mission in die Völkerwelt hinein, ein Prozeß, der immer noch weitergeht. Die Völker werden dadurch mit dem großen Erbe Israels bekannt; es wirkt wie ein Sauer- teig in ihnen, vielfach auch noch im säkularisierten Bewußtsein unserer Zeit. Was aber weithin nicht bewußt ist, gerade auch nicht in den christlichen Kirchen, ist dies: dieses Erbe Israels wurde den Völkern durch den Juden Jesus vermittelt, und zwar über das Evangelium.

Meine abschließende These lautet deshalb: Der Jude Jesus stellt das große »feed back«, die große »Rückkoppelung« der Kirche zu Israel dar. Das ist der Christenheit leider nicht genügend bewußt. Die Christenheit sieht (oder sah) in Jesus von Nazareth immer primär den von Israel abgelehnten und verworfenen Messias – und der christliche Antisemitismus hat bekanntlich darin seine Legitimation zu finden gesucht –, sie sieht oder sah aber nicht, daß es gerade dieser Jesus war, durch den das große, nicht

¹⁹ Concilium 6 (1970) 692–695; vgl. auch J. Theissing, Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit (Breslau 1940).

²⁰ Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, 87.

²¹ Zürich 1950. Vgl. dazu auch L. Wachinger, Der Glaubensbegriff Martin Bubers (München 1970); U. Tal, Martin Buber und das christlich-jüdische Zwiegespräch, in: Freiburger Rundbrief XXII (1970) 3–7.

²² Ebd. 147.

²³ Ntl. Theologie I, 160.

²⁴ Vgl. dazu ebd. 159.

²⁵ Vgl. dazu auch noch Fritzleo Lentzen-Deis, Der Glaube Jesu. Das Gottesverhältnis Jesu von Nazareth als Erfüllung atl. Glaubens, in: TrThZ 80 (1971) 141–155.

überholbare Erbe Israels, von dem Israel selber lebt, in die Völkerwelt gekommen ist. Der Jude Jesus war es, durch den Israel zur bleibenden »Wurzel« der Kirche wurde. Das darf die Kirche nach der Mahnung des Paulus nie vergessen: »Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich« (Röm 11, 18). Aber auch der Jude sollte bedenken, was Leo Baeck so formuliert hat: »Das

Judentum darf an ihm [dem Evangelium] nicht vorübergehen, es nicht verkennen, noch hier verzichten wollen. Auch hier soll das Judentum sein Eigenes begreifen, um sein Eigenes wissen.«²⁶

²⁶ Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte (1938) 70.

2 Das christlich-jüdische Gespräch als Aufgabe für den Christen

Von Dr. Clemens Thoma, SVD, Professor für Bibelwissenschaft und Judaistik an der Katholisch-Theologischen Fakultät Luzern¹

Jedem christlichen Dialog mit den Juden und über die Juden muß eine Konfrontierung der Begriffsinhalte Altes Testament – Neues Testament vorangehen. Das christlich-jüdische Gespräch darf nicht als ein bloßes Bemühen im Dienste der allgemeinen Menschlichkeit und Bruderschaft mißverstanden werden. Es geht vielmehr darum, sich in Verantwortung immer wieder neu der gemeinsam und der verschieden aufgefaßten Heilsvorgänge zu stellen. Das kann nur dann zukunftsreich sein, wenn die beiden Testamente nicht nur wissenschaftlich angeleuchtet werden, sondern wenn damit ein Durchstoßen durch die Welt der eigenen traditionellen Vorurteile Hand in Hand geht. Eine so zielgerichtete Analyse kann die christliche Schwierigkeit und Verlegenheit dem Judentum gegenüber noch deutlicher machen. Sie kann auch aufweisen, wo für den Christen Irrwege beginnen und in welcher Richtung nach Lösungen gesucht werden kann und muß. Der Angelpunkt des christlichen Gespräches mit den Juden liegt nämlich im rechten Verständnis der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments und in der Erkenntnis und Bejahung der aus beiden Testamenten heraus möglichen und geschichtlich gewordenen Entwicklungen. Es kann sich in dieser Untersuchung selbstverständlich nur um skizzenhafte Hinweise handeln. Der Christ kann nicht einfach mit den Augen des sezierenden Religionswissenschaftlers an das Alte Testament herangehen.² Immerhin lehrt ihn die historisch-kritische Wissenschaft, seinen Glauben hinsichtlich der Offenbarung des Alten Testaments besser einzuordnen.

Insofern das christlich-jüdische Gespräch, also die gemeinsame alttestamentliche Offenbarung zum Inhalt hat, ist es vielschichtig und problemreich. Es kann aber fast auf der ganzen Linie unbelastet geführt werden. Es gehört ja zum Wesen der alttestamentlichen Offenba-

rung, überströmend, nach verschiedenen Seiten hin offen – und unvollständig zu sein.

In der Gestalt und im Werk Jesu Christi geschah nach christlicher Überzeugung, die sich auf das Zeugnis des Neuen Testaments stützt, eine einmalige Zusammenballung und Zusammenfassung der alttestamentlichen Geschehnisse und Erwartungen³. Die Mehrzahl der Forscher ist sich heute einig, daß der zentrale Gedanke der Jesuspredigt die Botschaft von der nahe gekommenen Gottesherrschaft gewesen sei.⁴ Es geht hier nicht darum, den ganzen Inhalt der neutestamentlichen Botschaft wiederzugeben; für das christlich-jüdische Gespräch genügt es, das Neue Testament in seinem Zusammenhang mit dem Alten Testament und dem damaligen Judentum und in seiner wegweisenden Bedeutung für die nachneutestamentliche Zeit kurz darzustellen.

Bei der Verkündigung seiner Botschaft knüpfte Jesus an die Auffassungen, Errungenschaften und Nöte seiner zeitgenössischen jüdischen Landsleute an. Besonders durch die Qumran-, Nahal-Cheber-, Murabbaat- und Masada-Funde wird immer augenscheinlicher, wie unrecht jene Forscher haben, welche die jesuanische Bewegung an der geistig-religiösen Peripherie des damaligen Judentums – etwa in einem hellenisierten Klima – ansiedeln. Das Neue Testament birgt in sich bedeutend mehr genuin Jüdisches, als viele Exegeten wahrhaben wollen.⁵ Einen

³ Vgl. A. A. van Ruler, Die christliche Kirche und das Alte Testament. München 1955, 42.

⁴ Vgl. R. Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung. München² 1965, 60.

⁵ Im Anschluß an die Entdeckung eines wohl aus dem Beginn des ersten christlichen Jahrhunderts stammenden Midraschs aus der Höhle 11 von Qumran, in welchem der alttestamentlichen Gestalt des Königs Melchizedek Präexistenz und irgendwie göttliche Eigenschaft zuerkannt werden, schreibt D. Flusser: We are now in a position to gain an insight into the spiritual atmosphere out of which Christianity developed . . . The example of Melchizedek proves, therefore, that the time was ripe for the birth of Christianity, not in the Hellenistic world and surely not in the pagan world, but in the Land of Israel, where Jesus and his first disciples lived (Melchizedek and the Son of Man, A preliminary note on a new fragment from Qumran, Christian News from Israel 17 [1966], 28–29).

¹ S. u. S. 95 ff., S. 161. (Anm. d. Red. d. FR.)

² Vgl. z. B. P. Grelot, Sens Chrétien de l'Ancient Testament. Tournai 1962, 497–499; G. von Rad, Theologie des Alten Testaments II, München³, 1962, 423–424; Th. C. Vriezen, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Neukirchen 1956, 2–9.