

Gottes Gegenwart in Israel und die Inkarnation: Ein christlich-jüdischer Dialog

I. Inkarnation: Die Trennungslinie zwischen Judentum und Christentum

Edward Kessler*

Eines wissen wir für sicher: Jesus war ein Jude, ein Kind jüdischer Eltern. Er wuchs in einer jüdischen Familie auf und wurde mit jüdischen Traditionen groß. Er lebte unter Juden und seine Jünger waren Juden. Kein anderer Jude beeinflusste die Geschichte wie er. Die Worte und Taten des Juden Jesus waren und sind eine Inspiration für Millionen Männer und Frauen. Warum, so mag man fragen, haben gerade Juden dem Leben und der Lehre dieses herausragenden Juden so wenig Aufmerksamkeit geschenkt? Als die Kirche in dem Bemühen, Juden zu bekehren, sie schließlich verfolgte, schlug die jüdische Gleichgültigkeit gegenüber Jesus in Feindseligkeit um. Es ist eine traurige geschichtliche Tatsache, dass die Nachfolger dieses großen Juden viel Leid über das jüdische Volk gebracht haben. Daher haben sie es bis in die jüngste Zeit hinein vorgezogen, überhaupt nicht an ihn zu denken. Heute erleben wir einen bedeutenden Wandel und, obwohl jüdische Gleichgültigkeit gegenüber Jesus keinesfalls verschwunden ist, sind die Zeichen ermutigend.

Jesus und seine Familie lebten gemäß der Tora, zahlten den Zehnten, hielten den Sabbat, beschnitten ihre Söhne, besuchten die Synagoge, beob-

* Dr. Edward Kessler, Direktor des *Cambridge Centre for the Study of Jewish-Christian Relations*, Mitglied der theologischen Fakultät (= Faculty of Divinity) der Universität Cambridge, Mitherausgeber der Zeitschrift *Studies in Christian-Jewish Relations*, Autor zahlreicher Bücher, u. a. Mitherausgeber von *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2005 (gemeinsam mit Neil Wenborn).

Der Beitrag ist Teil eines Doppelreferats (Edward Kessler/Hans Hermann Henrix) anlässlich des 25-jährigen Jubiläums des Irischen Rates für Christen und Juden am 10. Oktober 2006 im Trinity College, Dublin. Übersetzt aus dem Englischen von Hans Hermann Henrix.

achteten die Reinheitsgesetze in Bezug auf Geburt und Menstruation, hielten die Speisevorschriften. Obwohl die Evangelien von Disputen über Jesu Deutung einiger dieser Gesetze berichten, entspricht die Vorstellung eines „christlichen“ Jesus, der nicht nach der Tora oder ihren ethischen Werten lebte, keinesfalls der geschichtlichen Wirklichkeit. Es gibt zwar keine offizielle jüdische Meinung über Jesus: Juden weisen nur den enormen christlichen Anspruch zurück, Jesus sei der Herr, der Christus, der menschengewordene (inkarnierte) Gott, der wahre Sohn Gottes, des Vaters. In diesem Glauben müssen sich Juden und Christen auch zukünftig respektvoll unterscheiden. Juden glauben, dass alle am Geist Gottes teilhaben und nach dem Bild Gottes geschaffen sind. Aber niemand – auch nicht der größte – kann jemals vollkommen sein wie Gott. Niemand kann Gott gleich sein.

Hans Hermann Henrix (vgl. S. 16 ff. i. d. H.) hat deshalb Recht, wenn er darauf hinweist, dass für Juden die Lehre von Jesus Christus als Sohn Gottes oder als „inkarniertes Wort Gottes“ die Grenzen des Judentums überschreitet, auch wenn diese Lehre zentrale jüdische Themen anspricht. Der Begriff der Inkarnation wird im Allgemeinen als *eine der bedeutendsten Trennungslinien zwischen Judentum und Christentum* betrachtet, vor allem aber die Behauptung, dass [nur] durch Christus die Wirklichkeit göttlicher Liebe, Weisheit und Selbstaussage vermittelt werden, die es der Menschheit ermöglicht, am göttlichen Leben teilzunehmen. Doch trotz dieser Spaltung lohnt sich das gemeinsame Gespräch, denn im Gespräch lernen wir einander besser verstehen und entdecken bislang nicht wahrgenommene Gemeinsamkeiten.

Schekhina und Inkarnation

Eine Möglichkeit für Juden, sich dem christlichen Verständnis der inkarnatorischen Christologie zu nähern, ist der Vergleich mit dem jüdischen Bewusstsein von *Gottes ständigem Mitsein mit seinem Volk (Schekhina)*. Es ist die nächstliegende jüdische Entsprechung zur Inkarnation: „Wurden sie (Israel) nach Ägypten verbannt, war die *Schekhina* bei ihnen [...]. Wurden sie nach Babylon verbannt, war die *Schekhina* bei ihnen“ (Talmud, Megillah 29a).¹

1) Anm. d. Red.: Vgl. Clemens Thoma, *Gott wohnt mitten unter uns*, FrRu 14(2007)82–85; ders., *Geborgen unter den Fittichen der Schekhina*, FrRu 11(2004)162–170.

Der Begriff *Schekbina* kommt vom „*Wohnen*“ der Herrlichkeit Gottes über dem Zelt (Ex 40,35) und bedeutet sowohl Gottes gegenwärtige wie auch zukünftige Gegenwart. Wichtig ist die Fortdauer dieser göttlichen Gegenwart sogar im Exil, sichtbar in der Wolke und im Feuer, die das Volk gemäß dem Exodusbericht begleiteten. Und auch nach dem Fall des Tempels war sie gegenwärtig. Der Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1–18) entwickelte ähnliche Aussagen, besonders mit der Anspielung auf das „*Zelten*“ des Wortes. Entsprechend einem Wortspiel im Griechischen, wo das Wort für „*Zelten*“ dem hebräischen Wort für „*Wohnen*“ ähnlich ist, wird Jesus, das Wort Gottes, als „mit den Menschen der Welt lagernd“ dargestellt (Joh 1,14): „[...] und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt (wörtlich: gezeltet)“. Diese Ähnlichkeit von jüdischem und christlichem Verständnis der Gegenwart Gottes ist nicht nur ein theologisches Dialogthema, sondern eine Brücke der Verständigung zwischen unseren Glaubenstraditionen.

Tora und Logos

Man kann auch einen Vergleich ziehen zwischen dem christlichen Verständnis der Inkarnation und dem jüdischen Verständnis der Tora. Das Rabbini-sche Judentum lehrt, dass Mose die Tora am Sinai empfing. Aber es gibt auch eine Tradition, nach der die Tora bereits vor der Schöpfung der Welt existierte (z. B. Ben Sira 1,1–5), sogar vor der Schöpfung des Thrones der Herrlichkeit (Genesis Rabbah 1:4). Die Tora wurde mit Weisheit gleich-gesetzt (Spr 8,22). Auch Philo setzte in seiner Schrift über die Präexistenz und die Rolle des Wortes Gottes (*logos*) bei der Schöpfung (De migratione Abrahami, 130) den *logos* mit der Tora gleich. Obwohl Philo nicht das gleiche Verständnis vom menschengewordenen *logos* hatte, das sich im Prolog des Johannesevangeliums findet, ist es verblüffend, dass ein Jude, der zur gleichen Zeit wie die Autoren des Neuen Testaments lebte und vermutlich nie von Jesus gehört hatte, von der Vaterschaft Gottes und vom *logos* als seinem Bild sprach: „Auch wenn wir noch nicht geeignet sind, Söhne und Töchter Gottes genannt zu werden, so mögen wir dereinst die Kinder seines ewigen Bildes, seines heiligsten Wortes (*logos*), genannt werden“ (De confusione linguarum, 147). Später verstand das Christentum *logos* als das „Wort Gottes“, das sich auf Jesus als inkarnierten Gott bezog.

Wenn das Rabbinische Judentum beschreibt, wie Gott mit der Tora die Schöpfung der Welt bespricht, wird die Tora sogar personifiziert. Sie wird auch als Braut Israels beschrieben und sie ist, nach Ansicht der Rabbinen, ewig. Jesu Aussage in Mt 5,17, dass er nicht gekommen sei, die Tora zu zerstören, sondern sie zu erfüllen, erinnert an die rabbinische Lehre ihrer Unabänderlichkeit. Die Rabbinen lehrten, dass die Tora in der kommenden Welt bestehen würde. Aber es wurde auch argumentiert, dass es im messianischen Zeitalter zu Änderungen der Tora kommt (Genesis Rabbah 98:9). Maimonides hielt jedoch daran fest, dass es auch nach dem Kommen des Messias keine Änderung der Tora geben würde.



Diese Diskussion über die Tora ist ein weiteres Beispiel dafür, dass Juden – besser als zunächst gedacht – die Art und Weise verstehen können, wie die christliche Theologie Christus darstellt, obwohl der göttliche Ursprung der Tora nie als Selbstmanifestation Gottes verstanden wird. Trotzdem darf behauptet werden, dass die Beschreibung Christi als „Abbild Gottes“ (Hebr 1,3) dem jüdischen Tora-Verständnis nicht unähnlich ist.

Jom Kippur,
von Maurycy Gottlieb (1856 –1879).

Sühne, Versöhnung und Umkehr

Ein anderes naheliegendes und wichtiges Thema, das Licht auf unseren Dialog wirft, ist das Verständnis von *Sühne und Versöhnung*. Dieses Thema zeigt den Unterschied zwischen Judentum und Christentum – vor allem im Blick auf die menschliche Natur und die Wirksamkeit stellvertretender Sühne. Nach herkömmlichem jüdischem Verständnis ist die menschliche Natur mit zwei Neigungen behaftet: dem guten Trieb und dem schlechten (bösen) Trieb. Durch den freien Willen ist der Mensch fähig, entsprechend der einen oder der anderen Neigung zu handeln. Einem solchen Verständnis

der menschlichen Natur zufolge ist „Sünde“ nicht so sehr ein Zustand als vielmehr eine Beschreibung falsch gewählter Handlungen. Die Konsequenzen solcher Handlungen gelten nicht als unaustilgbar. Vielmehr können sie durch *teschuwa* (Umkehr) rückgängig gemacht werden.

Im christlichen Denken ist das Verständnis von Sühne durch ein anderes Verständnis der menschlichen Natur bedingt. Der Mensch wird bereits in Sünde empfangen und bleibt in den Fesseln der Erbsünde gefangen. Augustinus nennt diesen Zustand „ererbte Verderbnis“. Aus diesem gefallenem Zustand kann sich der Mensch nicht selbst erretten. Der Tod Jesu – der ohne Makel der Erbsünde ist – wird daher als notwendige Versöhnung verstanden, um die Menschen zu erretten.

Die zweite bedeutende Streitfrage ist der Gedanke der *stellvertretenden Sühne*. Die Rabbinen fordern die Mitwirkung des Einzelnen für seine eigene *teschuwa* (Umkehr). Die Praxis der stellvertretenden Sühne endete im Judentum mit der Zerstörung des Tempels und dem Ende des Opferkults. In der christlichen Lehre wird das Christusereignis als *die große Sühnehandlung* schlechthin verstanden, Jesu Tod als stellvertretende Sühne, die allen zugute kommt, die an ihn glauben. Dabei zählt nicht das Tun des Gläubigen, sondern die Tat, die ihm zugute getan ist.

Trotz dieser bedeutenden Unterschiede gibt es dennoch beträchtliche Gemeinsamkeiten in der religiösen Praxis der beiden Glaubensgemeinschaften. Beide Liturgien, die jüdische und die christliche, bieten den Gläubigen die Möglichkeit, ihre Sünden vor Gott zu bekennen und von Gott Vergebung zu erlangen. Und beide betonen nachdrücklich sowohl die zwischenmenschliche Versöhnung als auch die Versöhnung zwischen dem Einzelnen und Gott, von dem er sich entfremdet hat. In beiden Traditionen ist Versöhnung ritualisiert: die Beichte als Bekenntnis der Sünden in der katholischen Kirche, verschiedene Formen des Versöhnungsrituals in den protestantischen Traditionen und vor allem der große Versöhnungstag (Jom Kippur) im Judentum.

Erwählung und Inkarnation

Wir müssen also zu der Frage zurückkehren, ob vielleicht doch eine Gemeinsamkeit in den Begriffen einer inkarnatorischen Theologie möglich ist.

Von jüdischer Seite hat sich vor allem Michael Wyschogrod damit befasst. Wyschogrod² betont mit Nachdruck Gottes freie und unwiderrufliche Liebe für das Volk Israel – und mit Israel – für die ganze Welt. Entscheidend ist dabei, dass die göttliche Erwählung Israels allein auf Gottes unwandelbarer Liebe gründet und von menschlicher Seite nicht aufgehoben werden kann. Gott erwählte Israel nicht, weil es besser ist als andere Völker – in mancher Hinsicht mag es sogar mehr negative Eigenschaften haben als andere. Gottes Wahl ist auch nicht bedingt durch den Gehorsam Israels gegenüber den Geboten, die Gott ihm als Ausdruck des göttlichen Willens gegeben hat. Zur Erwählung gehört auch Gottes Gesetz und die Androhung schwerer Bestrafung, wenn Israel seiner Erwählung nicht gerecht wird. Und obwohl sich das jüdische Volk endlos gegen seine Erwählung gewehrt hat, – und zwar mit verhängnisvollsten Konsequenzen für sich selbst und für den Rest der Menschheit –, blieb die göttliche Erwählung unbeschadet, denn Israels Erwählung ist eine unbedingte, allein auf Gottes Liebe begründete Erwählung.³

Wyschogrod sieht also in der Inkarnationschristologie eine mögliche Konvergenz zwischen Judentum und Christentum. Christliche Ansprüche im Blick auf Jesus sind aus der Perspektive des jüdischen Glaubens problematisch, und der messianische Anspruch ist für Juden schwierig zu akzeptieren, weil Jesus die messianische Schlüsselfunktion, d. h. die Herbeiführung des messianischen Königreichs, nicht erfüllte. Noch schwieriger jedoch ist der christliche Anspruch, dass in Jesus Gott selbst Mensch geworden war. Für einen Juden bedeutet dieser Glaubensanspruch eine ernste Verletzung des Verbots des Götzendienstes.

Dennoch sind, so Wyschogrod, Juden nicht berechtigt, den christlichen Anspruch der Menschwerdung Gottes in Jesus von vornherein abzulehnen. Die Inkarnation *a priori* zurückzuweisen, würde der Freiheit Gottes Grenzen auferlegen, ein dem Judentum völlig fremder Gedanke. Nach Wyschogrod wäre das Judentum nur unter einer Bedingung berechtigt, den Anspruch der Kirche von vornherein zurückzuweisen: wenn dieser Anspruch

2) Vgl. Michael Wyschogrod, *The Body of Faith: Judaism as Corporeal Election*, New York 1983, deutsch: *Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens*. Übersetzt von Annerose Karkowski/Wolfgang Stegemann, Stuttgart 2001.

3) Vgl. Richard Kendall Soulen, *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations*, London 2005, 1–22; auch: „Michael Wyschogrod and God's First Love": *The Christian Century* (July 2004), 22–27.

die Zurücknahme von Gottes Verheißungen für Israel bedeutet. Denn darauf kann Israel sicher vertrauen: Gott wird seine Verheißungen nie zurückziehen, nicht weil Gott dazu nicht imstande wäre, sondern weil Gott zu seinen Verheißungen steht.

Israels ewige Erwählung und christliche Identität

Für Christen bedeutet die Gültigkeit des Judentums eine Herausforderung so mancher Manifestationen des christlichen Triumphalismus. Die Frage ist: Kann sich das Christentum vom Judentum unterscheiden, ohne sich entweder als Gegensatz zum Judentum oder als Ersetzung des Judentums zu betrachten? Aber, lehrt das Christentum tatsächlich die Ersetzung des Judentums? Nach den Schriften der Kirchenväter lautet die einzig mögliche Antwort: „Ja!“ Die Kirchenväter argumentierten, dass die Juden wegen ihrer Zurückweisung Jesu bestraft wurden, indem ihr Tempel zerstört und sie vom Land Israel verbannt wurden. Christen erlaubten Juden, in einem Zustand der Armut und des Elends zu überleben, damit ihre Erniedrigung die Wahrheit des Christentums bezeuge. Infolgedessen wurde die Verachtung des Judentums zentral für die christliche Lehre und die Entwicklung christlicher Identität.

Zum Glück ist – sowohl für Juden als auch für Christen – die Zeit vorbei, als christliche Identität von der Verneinung alles Jüdischen lebte. Heute erleben wir nicht nur ein Wiedererwachen der „Jüdischkeit“ des Christentums, sondern auch das Bewusstsein, dass die Ausprägung christlicher Identität von einer positiven Beziehung zum Judentum abhängt.

Disputation zwischen jüdischen
und christlichen Gelehrten.

Holzschnitt, 1483.



Ironischerweise ist dies nicht ein neuer theologischer Zugang, sondern die Wiederentdeckung einer alten theologischen Lehre aus den frühesten Schriften des Neuen Testaments – den Paulusbriefen. In seinem Brief an die Römer (bes. Kapitel 9–11) nimmt Paulus bei einer besonders strittigen Frage genau diesen Punkt ins Visier: die fortwährende Gültigkeit des Bundes Gottes mit Seinem jüdischen Volk. Hat die Kirche als das *neue* Israel das *alte* Israel als Erben der Verheißungen Gottes ersetzt? Wenn ja, bedeutet dies, dass Gott Sein Wort gebrochen hat? Wenn Gott so gegenüber den Juden gehandelt hat, welche Garantie hat dann die Kirche, dass Er nicht auch gegenüber den Christen so handeln wird?

Man könnte gegen Paulus damit argumentieren, dass Gott berechtigt ist, die Juden zu verwerfen, wenn sie Ihm nicht die Treue halten. Nur, Christen, die so argumentieren, vergessen die gleichen Schlüsse in Bezug auf die im Laufe von zwei Jahrtausenden doch auch sehr *mangelhafte christliche Glaubenstreue* zu ziehen. Gott scheint tatsächlich eine bemerkenswerte Fähigkeit zu haben, sowohl Christen als auch Juden die Treue zu bewahren, auch wenn diese den Glauben an Ihn nicht bewahrt haben. Paulus ist sich dessen in Römer 9–11 sehr wohl bewusst. Ausgangspunkt ist für ihn die Feststellung, dass Gott Sein erwähltes Volk nicht zurückgewiesen hat und dass Israels Stolpern nicht zu seinem Fall führte.

Aus der Sicht des Paulus ist es für Gott unmöglich, das jüdische Volk zu erwählen und es dann später (durch ein anderes Volk) zu ersetzen. Durch Gottes Verhärtung (gegenüber Seinem Volk) sollten die Heidenvölker die Gelegenheit erhalten, sich mit dem Volk Gottes zu verbinden. Die göttliche Erwählung der Kirche leitet sich folglich aus der Erwählung Israels ab. Das bedeutet aber nicht, dass Gottes Bund mit Israel gebrochen ist. Gottes Bund bleibt ungebrochen und unwiderruflich.

Paulus warnt sogar die Heidenchristen, den ungläubigen Juden gegenüber weder hochmütig noch überheblich zu sein, ihnen gegenüber keine bösen Absichten zu hegen oder sie gar zu verfolgen. Diese kritische Warnung haben Christen im Laufe der Geschichte meist völlig vergessen. Sie haben sich der Juden als „Feinde“ erinnert, aber nicht als von Gott „Geliebte“. Sie haben sich zwar Paulus' Kritik zu Herzen genommen und sich gegen die Juden gewandt, aber Seine Liebe für die Juden und ihre Traditionen haben sie vergessen.

Dialog statt Verachtung

Es ist überwältigend, wie heute christliche Theologen zu den Argumenten des Paulus zurückkehren und die Christenheit auffordern, die geschichtliche religiöse Animosität und die irreführende Karikatur des Judentums aufzugeben. Die vollständige und öffentliche Ablehnung dieser Animosität war unumgänglich, bevor es zu einem Dialog kommen konnte. Um Dialog zu ermöglichen, musste sich das Christentum von einer als „notwendig erachteten“ Verurteilung des Judentums abwenden und der Verurteilung des christlichen Antijudaismus zuwenden. Dieser Prozess hat zu einem engeren Verhältnis „zum älteren Bruder“ geführt. Aus einem christlichen Monolog *über Juden* wurde ein lehrreicher (und manchmal schwieriger) Dialog *mit Juden*.

Nach Wyschogrods Ansicht kann die Lehre von der Inkarnation Gottes sogar als eine Intensivierung des Bundes Gottes mit Israel verstanden werden. Die Inkarnation ist zwar aus der Hebräischen Bibel nicht vorhersehbar, aber – als Faktum angenommen (wie es von Christen vorausgesetzt wird) –, kann sie als Ausweitung einer grundlegenden Dynamik der Bibel betrachtet werden. In seinem Artikel „*Inkarnation und Gottes Wohnen in Israel*“⁴ argumentiert Wyschogrod, dass der Bund zwischen Gott und Israel nicht nur Nähe und Intimität bedeutet, sondern dass er auch ein Wohnen Gottes im Volk Israel einschließt, von dem Israels Rang als ein *heiliges Volk* abgeleitet werden kann. Strittig ist jedoch Wyschogrods Ansicht, die Göttlichkeit Jesu sei nicht radikal verschieden von der Heiligkeit des jüdischen Volkes.

Auch John Pawlikowski⁵ hat sich mit dem Thema der Inkarnation befasst. Er schlägt vor, dass „eine Inkarnations-Christologie die beste Möglichkeit für die Bewahrung universaler Dimensionen des Christuserignisses bietet, indem sie ‚einen authentischen theologischen Raum für das Judentum‘ öffnet, wie der verstorbene Kardinal Joseph Bernardin es einmal nannte“.⁶

4) Veröffentlicht in: Marco Olivetti (Hg.), *Incarnation*, Padua 1999, 147–157, und in: *Inkarnation aus jüdischer Sicht*, EvTh 55(1995)13–28; siehe auch R. Kendall Soulen, *Abraham's Promise* (Anm. 3), 165–178.

5) John T. Pawlikowski, *Christ in the Light of Christian-Jewish Dialogue*, Eugene 2001 (deutsch: *Christus im Licht des christlich-jüdischen Dialogs*); vgl. *Reflections on Covenant and Mission*, in: Edward Kessler/Melanie J. Wright (Hg.), *Themes in Jewish-Christian Relations*, Cambridge 2005, 273–299.

6) Vgl. *A Blessing to Each Other: Cardinal Joseph Bernardin and the Jewish-Christian Dialogue*, Chicago 1996, 78–79.

Letztendlich hängt jedoch die Frage, in welchem Ausmaß die Kirche ein Teil des Planes Gottes für die Welt ist, aus jüdischer Sicht davon ab, ob das Christentum darauf abzielt, Israels Platz (Erwählung) für sich zu beanspruchen. Traditionsgemäß hat die Kirche sich selbst als das wahre Israel (*verus Israel*) proklamiert, das in sich die Gläubigen aller Nationen erfasst, während das alte Israel dem Fleische nach nur ein zeitlicher Vorausschatten ist. Mit dem Anspruch, das *neue Volk Gottes* zu sein, welches das *alte Volk* ersetzt, untergräbt die Kirche die Verheißungen Gottes und erhebt sich gegen Sein Wort.

Das erinnert an die Anfänge der jüdisch-christlichen Beziehungen, als Juden die Christen daran erinnerten, dass Jesus als Jude lebte und nicht als Christ. Jesus war ein Jude und kein fremder Eindringling. Was immer er auch sonst noch war, er war ein Reformator des jüdischen Glaubens, nicht ein unüberlegter Besserwisser. Für Juden muss die Bedeutung Jesu in seinem Leben und in seinem Glauben an Gott liegen – und nicht in seinem Tod. Für Juden ist nicht Jesus der Herr, sondern allein Gott.

Dennoch sind Juden zunehmend stolz, dass Jesus als Jude geboren wurde, lebte und starb. Manche von uns sind sogar bereit, sich mit den herausfordernden theologischen Lehren unserer Partner auseinanderzusetzen. Wir suchen nach Brücken, um ein größeres Verständnis zwischen unseren Gemeinschaften zu schaffen, eine *chewruta* zu begründen, eine Partnerschaft, in der wir nicht nur danach streben, gegenseitigen Respekt aufzubauen, sondern auch das gegenseitige Verstehen voranzutreiben, – nicht nur die Differenz anzuerkennen, sondern auch Brücken zu bauen. Wir müssen getrennt und gemeinsam darauf hinarbeiten, unserer Welt Heilung zu bringen. In diesem Vorhaben sind wir als Christen und Juden geleitet von der Vision der Propheten Israels (Jes 2,2–3) :

„Am Ende der Tage wird es geschehen:

Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge;

er überragt alle Hügel.

Zu ihm strömen alle Völker. Viele Nationen machen sich auf den Weg.

Sie sagen: ‚Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn und zum Haus des Gottes Jakobs.

Er zeige uns seine Wege, auf Seinen Pfaden wollen wir gehen‘.“

II. Inkarnation: Tiefster Glaubensunterschied und stärkstes Bindeglied

Hans Hermann Henrix*

„Der tiefste Glaubensunterschied tritt angesichts des stärksten Bindegliedes zwischen Christen und Juden zutage. Der christliche Glaube an Jesus Christus, demgemäß der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus nicht nur als der verheißene Messias, sondern darüber hinaus als der wesensgleiche Sohn Gottes bejaht und verkündigt wird, erscheint vielen Juden als etwas radikal Unjüdisches [...]. Dafür muss der Christ Verständnis haben, auch wenn er selbst in der Lehre von der Gottessohnwürde Jesu keinen Widerspruch zum Monotheismus sieht.“¹ So kennzeichneten die deutschen Bischöfe in ihrer *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum* 1980 die Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft zwischen Judentum und Christentum hinsichtlich des christlichen Glaubens an Jesus Christus. Für Jesus Christus nennen sie dabei zwei Titel: *Messias* und *Sohn Gottes*.

Um diese beiden christologischen Titel ist der christlich-jüdische Dissens zentriert, freilich mit unterschiedlichem Gewicht. Fundamentalere ist die Differenz im Verständnis der Inkarnation. Aufgrund des je anderen Gewichts in der jüdischen und der christlichen Tradition hat das messianische Thema keinen so fundamentalen Stellenwert. Folglich macht nicht der *Messias*-Titel den zentralen Dissens im jüdisch-christlichen Dialog unserer Tage aus, sondern der Titel *Sohn Gottes*, und darin besonders die Frage nach Gott und dem Verständnis Gottes und seiner Gegenwart in der Geschichte und in der Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus Christus. So stellte der jüdisch-orthodoxe Philosoph Michael Wyschogrod fest: „Die schwierigsten

* Dr. h. c. Hans Hermann Henrix, langjähriger Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen, Konsultor des Freiburger Rundbriefs, Mitglied der Unterkommission *Fragen des Judentums* der Deutschen Bischofskonferenz und Konsultor der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden.

1) Die Deutschen Bischöfe, *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum* vom 28. April 1980, in: Rolf Rendtorff/Hans Hermann Henrix (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band I: *Dokumente von 1945 bis 1985*, Paderborn/Gütersloh³ 2001, 260–280, 275. Vgl. Wortlaut und Kommentare in: FrRu XXXII(1980)7–17.

Streitfragen zwischen Judentum und Christentum sind die Gottheit Jesu, die Inkarnation und die Trinität – drei Stichworte, die zwar nicht gleichbedeutend sind, aber doch sämtlich unterstellen, Jesus sei nicht bloß ein menschliches Wesen, sondern zugleich Gott gewesen. Gegenüber diesem Anspruch werden alle anderen christlichen Behauptungen, wie die, dass Jesus der Messias sei, bestenfalls zweitrangig.²

Jüdische Kritik der „Idee“ der Inkarnation und ihre Nuancen

Der christlich-jüdische Dialog dringt heute bis zur Diskussion über Gott und die Inkarnation als zutiefst persönliche Form seine Gegenwart vor. Er hat dabei unterschiedliche jüdische Wortmeldungen hervorgebracht, ohne die Schärfe des Widerspruchs zu mildern. Es lassen sich mehrere Argumente und Denkfiguren des jüdischen Einwurfs gegen die Menschwerdung des Sohnes Gottes unterscheiden. Ein gewichtiger Einwurf bewegt sich auf der (religions-)philosophischen Ebene. Der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas fragt von den spezifischen Voraussetzungen seiner Philosophie, aber auch seines Offenbarungsverständnisses her, nach dem philosophischen Wert der „Idee“ der Menschwerdung (des Sohnes) Gottes und meint: Eine Gegenwart Gottes in der Zeit der Welt wäre „zu viel“ für die Armut Gottes und „zu wenig“ für seine Glorie, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist. Er verneint, dass Gott in seiner Dauer eine „Gegenwart“ in Zeit und Welt werden kann. Er hält daran fest, dass Gott „nichtassimilierbare Andersheit, absolute Unterscheidung zu allem, was sich zeigt“, bleibt. Deshalb spricht er von „Gottes ursprüngliche[r] Vorgängigkeit oder ur-

- 2) Michael Wyschogrod, *Abraham's Promise*, Grand Rapids 2004, 166; ders., *Inkarnation aus jüdischer Sicht*, EvTh 55 (1995) 13–28, 15; ähnlich Elliot R. Wolfson, *Judaism and Incarnation*, in: Tikva Frymer-Kensky u. a. (ed.), *Christianity in Jewish Terms*, Boulder, Colorado 2000, 239–254; Alon Goshen-Gottstein, *Das Judentum und die Inkarnationschristologie*, FrRu 12(2005) 242–253. Zur christlichen Resonanz vgl. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden*. Bd. 1 u. 2, München 1990/1991; Josef Wohlmuth, *Jesus der Bruder und Christus der Herr*, in: Erwin Dirscherl/Werner Trutwin (Hg.), *Redet Wahrheit – Dabru Emet. Jüdisch-christliches Gespräch über Gott, Messias und Dekalog*, Münster 2004, 91–109; Hans Hermann Henrix, *Judentum und Christentum: Gemeinschaft wider Willen*, Regensburg 2004, 156–174; Clemens Thoma, *Juden und Christen beten denselben Gott an*, FrRu 11(2004) 2–9; Hans Hermann Henrix, *Jesus Christus im jüdisch-christlichen Dialog*, in: *Stimmen der Zeit* 131(2006) 43–56.

sprüngliche[r] Letztgültigkeit in Bezug auf die Welt, die Ihn nicht aufnehmen und beherbergen kann“, so dass Er sich „nicht [...] inkarnieren, [...] nicht in ein Ende, ein Ziel einschließen“ kann.³

Ein anderer Einwand argumentiert: Das Judentum kann die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht annehmen, weil es diese Geschichte „nicht hört“, weil das Wort Gottes ihm das nicht sagt, und weil der jüdische Glaube das nicht bezeugt.⁴ Die Menschwerdung sei also von der Tradition her kein jüdisches Diskussionsthema. Deshalb hat Martin Buber schon in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts von der Inkarnationslosigkeit Gottes als einem unterscheidend Jüdischen gesprochen: „Die Inkarnationslosigkeit des dem ‚Fleisch‘ sich offenbarenden und ihm in der gegenseitigen Beziehung gegenwärtigen Gottes“ sei „das letztlich Sondernde zwischen Judentum und Christentum. [...] Der Gott, den wir glauben, dem wir angebetet sind, vereint sich nicht mit menschlicher Substanz auf Erden.“⁵ Ein allgemeiner Einwurf macht schließlich geltend, dass die Früchte des christlichen Glaubens der Menschwerdung in jüdischen Augen geschichtlich schlecht waren.⁶

Die jüdische Kritik an der Menschwerdung des Sohnes Gottes findet in der katholischen Theologie durchaus ein aufmerksames Echo.⁷ Wo die Möglichkeiten und Grenzen christlicher Aufnahme dieser Einwürfe bedacht werden, geschieht dies nicht zuletzt unter Bezug auf das Christusverständnis des Konzils von Chalkedon (451) und eine sogenannte chalkedonische Hermeneutik. Das Konzil von Chalkedon hat in Christus das Zueinander von „Menschheit“ und „Gottheit“ als unvermischt und zugleich ungetrennt gedacht: Im menschlichen Antlitz Jesu von Nazaret schaut uns das göttliche Wort, der göttliche Sohn an. In Jesus verschmelzen

3) Emmanuel Lévinas, *Menschwerdung Gottes?*, in: ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, Wien 1995, 73–82, 77 f.

4) Michael Wyschogrod, *Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?*, *Evangelische Theologie* 34(1974)222–236, 226; ders., *Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens*, Stuttgart 2001, 105; ähnlich Jehoshua Leibowitz, *Gespräche über Gott und die Welt* (mit Michael Shashar), Frankfurt 1990, 74.

5) Martin Buber, *Die Brennpunkte der jüdischen Seele* (1930), in: ders., *Der Jude und sein Judentum*, Darmstadt 1993, 196–206, 205.

6) Siehe dazu Clemens Thoma, *Theologische Beziehungen zwischen Christentum und Judentum*, Darmstadt 1989, 111, oder R. J. Zwi Werblowsky, *Juden und Christen am Ende des 20. Jahrhunderts* (Manuskript vom 5. November 1999, 2–5).

7) Vgl. zur Diskussion den Sammelband: Joseph Wohlmuth (Hg.), *Emmanuel Lévinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn 1998.

Menschliches und Göttliches nicht miteinander und dürfen nicht voneinander getrennt werden. Die berühmte Formel lautet: „In der Nachfolge der heiligen Väter also lehren wir alle übereinstimmend, unseren Herrn Jesus Christus als ein und denselben Herrn zu bekennen: [...] 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“ (DH 301 f.). Diese konziliare Vorgabe hat ihre bleibende Bedeutung, wenn christliche Theologie auf die jüdische Kritik an der Menschwerdung des Sohnes Gottes einzugehen versucht.

Das Profil des christlichen Inkarnationsglaubens

Wenn Christen im Glauben sagen: Wir glauben an die Inkarnation, die Fleischwerdung (Menschwerdung) des Sohnes Gottes in Jesus Christus, dann sagen sie damit: Wir bedenken ein Ereignis der Geschichte der Welt, das nicht wie ein Meteorit auf die Erde gefallen ist, sondern uns aus einer bestimmten Geschichte der Gegenwart Gottes in der Welt – nämlich aus der Begegnung zwischen dem Volk Israel und dem Gott Israels – entgegengekommen ist und die Geschichte mitgeprägt hat. Diese besondere Gegenwart Gottes prägt eine Geschichte von Begegnung und intimer Nähe.

In der Hebräischen Bibel wird diese Nähe als das *Wohnen Gottes in und unter dem Volk Israel* beschrieben: „Macht mir ein Heiligtum! Dann werde ich in ihrer Mitte wohnen“ (Ex 25,8). Sein Wohnen bezeichnet hier eine besondere Form der Gegenwart Gottes. Es ist, wie Benno Jacob in seinem Kommentar zum Buch Exodus sagt, „die Erfüllung der Menschen mit seinem Geist und Wesen als ein stellvertretendes Residieren unter ihnen“.⁸ Dieser Gedanke wird weiter entfaltet und auf das Bundesverhältnis hin konkretisiert: „*Ich werde mich dort (im Offenbarungszelt) dem Volk Israel offenbaren und mich in meiner Herrlichkeit als heilig erweisen [...]. Und ich werde mitten unter dem Volk Israel wohnen und sein Gott sein*“ (vgl. Ex 29,42–46).

8) Zitiert nach: Christoph Dohmen, *Exodus 19–40* (HThKAT), Freiburg 2004, 247.

Das Wohnen mitten unter dem Volk Israel ist Konsequenz aus dem Auszug aus Ägypten; so kann Er „sein Gott“ sein. Als Salomon begann, den Tempel in Jerusalem zu bauen, sagte Gott: „Dieses Haus, das du baust, – wenn du meinen Geboten gehorchst und auf meine Vorschriften achtest und alle meine Befehle ausführst und befolgst, dann werde ich an dir das Wort wahr machen [...]. Und ich werde inmitten des Volkes Israel wohnen“ (1 Kön 6,12 f.). Gott ist also gegenwärtig (wohnt) im Tempel und im Volk Israel.⁹

Der christliche Glaube ist nun so kühn zu sagen: Das Ereignis der Inkarnation des Sohnes Gottes – Jesus Christus, des einen Sohnes aus dem jüdischen Volk als konkreter und persönlicher „Raum“ und „Ort“ des Wohnens Gottes –, ist ein Veränderungsdatum nicht nur *in* der Geschichte, sondern *der* Geschichte selbst. Es ist mit dem Spitzensatz neutestamentlicher Theologie zum Ausdruck gebracht worden: „*Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt*“ (Joh 1,14). Diese Doppelaussage ist ganz ernst zu nehmen: Die *Fleischwerdung* ist ebenso wichtig wie das *Wohnen* des Wortes unter uns. Das Zeugnis von der



Der thronende Christus. Deckel des Codex Aureus (Ausschnitt),
Evangeliar Karls des Kahlen, St. Emmeran in Regensburg, um 870.

Fleischwerdung des Wortes sagt aus, was „im Zeugnis von dem ‚Zelten‘ Gottes und seines Namens ‚inmitten‘ Israels schon ausgesagt war. Es ist nichts anderes gemeint, beides meint dasselbe.“¹⁰ Die erste Vershälfte sagt „christlich“, was die zweite Vershälfte „jüdisch“ ausspricht.

9) Vgl. Clemens Thoma, *Gott wohnt mitten unter uns*, FrRu 14(2007)82–85; ders., *Der göttliche Weggefährte des Volkes Israel*, FrRu 12(2005)2–8; ders., *Geborgen unter den Fittichen der Schekhina*, FrRu 11(2004)162–170; Bernd Janowski, *Gottes Gegenwart in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1993, bes. 11–147; 214–246, 247–280; Susanne Owczarek, *Die Vorstellung vom „Wohnen Gottes inmitten seines Volkes“ in der Priesterschrift*, Frankfurt/M. 1998.

10) So mit Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Das christliche Bekenntnis* (Anm. 2), 115 f.

Die biblische Sprache nimmt in der Geschichte der Kirche andere Sprechkategorien an, so dass „jüdische“ Kategorialität sich schließlich „philosophisch“ ausspricht. Dass Gott, der Schöpfer von allem im Himmel und auf der Erde, durch den Sohn herabsteigt und sein Sohn und Wort Fleisch und Mensch wird, ist dem jüdischen Gottesverständnis sehr fremd. So hat Israel, in dessen Mitte das Ereignis der Fleisch- und Menschwerdung geschah und aus dessen Mitte es auf die Völker zugekommen ist, als Ganzes von der Nähe Gottes nicht gesprochen, obwohl es tiefe und innige Einsichten von Gottes Nähe hatte und hat. *Dieses* hat das jüdische Volk in seiner Mehrheit nicht gehört, weil das Wort Gottes, wie es von ihm verstanden wurde, ihm das nicht sagte.

In Bezug auf die jüdisch-christliche Verwandtschaft im Bekennen der Nähe Gottes hat der orthodoxe jüdische Gelehrte Michael Wyschogrod sich nicht gescheut, zur Kennzeichnung des Judentums eine Formulierung zu wählen, die wie eine Gegenthese zu Bubers Formel von der „Inkarnationslosigkeit“ anmutet: Der Gott Israels ist „ein Gott, der in die Welt des Menschen eintritt und der [...] die Parameter der menschlichen Existenz, einschließlich der Räumlichkeit, nicht scheut. Es stimmt, das Judentum vergisst nie das Dialektische, den transzendenten Gott [...]. Doch diese Transzendenz bleibt in dialektischer Spannung mit dem Gott, der bei Israel in seiner Unreinheit wohnt (Lev 16,16), der der vertraute Gefährte des Juden ist, ob im Salomonischen Tempel oder in den Tausenden von kleinen Gebetsräumen [...]. Das Judentum ist daher inkarnatorisch – wenn wir unter diesem Begriff die Vorstellung verstehen, dass Gott in die Welt des Menschen eintritt, dass er an bestimmten Orten erscheint und dort wohnt, so dass sie dadurch heilig werden.“

Für Wyschogrod bestehen „im Wesen der jüdischen Gottesvorstellung“ keine Gründe, die von vornherein Gottes „Erscheinen in Menschengestalt“ ausschließen. Würde man dies jüdischerseits behaupten und von „einer logischen Unmöglichkeit“ sprechen, dann würde man „ein philosophisches Schema an die Stelle der Souveränität Gottes“ setzen. Das aber könne keine „biblisch orientierte, verantwortliche jüdische Theologie“ akzeptieren.¹¹ Die Idee der Menschwerdung im Allgemeinen ist nach dieser Position nicht antithetisch zum Judentum.¹²

11) Michael Wyschogrod, *Inkarnation aus jüdischer Sicht* (Anm. 2); ders., *Gott und Volk Israel* (Anm. 2), bes. 185–188.

12) Vgl. Elliot R. Wolfson, *Judaism and Incarnation*, 239–254.

Eine christliche Antwort

Was kann der Christ auf die jüdische Kritik am christlichen Glauben an die Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus Christus und zum jüdischen Selbstverständnis des Wohnens Gottes mitten unter seinem Volk Israel oder gar des Inkarnatorischen sagen? Für eine theologische Antwort kann man an Wyschogrod anknüpfen. Es war nicht der Siegeszug einer philosophischen Idee, sondern die freie Entscheidung des souveränen Gottes Israels, in dem einen Sohn des jüdischen Volkes Jesus von Nazaret Wohnung so zu nehmen, dass wir von Gott nicht mehr ohne dessen Verhältnis zu diesem Sohn sprechen können und für die Kennzeichnung der Wohnungnahme Gottes keinen besseren Begriff als den der Fleischwerdung des Wortes oder Sohnes Gottes aufbieten können. Hier ist nochmals die Doppelaussage von Joh 1,14 in Erinnerung zu rufen: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.“ Das Zeugnis von der *Fleischwerdung des Wortes* sagt nach johanneischem Verständnis dasselbe aus wie das Zeugnis vom *Wohnen und Gegenwärtig-Sein Gottes* in Israel. Das ist den Christen aus den Völkern mitten aus Israel heraus bezeugt worden als freie Tat des Gottes Israels an dem Sohn des jüdischen Volkes Jesus von Nazaret.

Im Blick auf den Einwurf von Lévinas, die Menschwerdung sei zu viel für Gottes Armut und zu wenig für Gottes Herrlichkeit, besteht die christliche Antwort in der schlichten und philosophisch wehrlosen Rückfrage: Was aber, wenn es dem Gott Israels gefallen hat, eine Gegenwart oder Nähe einzugehen, die in der Tat als ein Zuviel erscheint für die göttliche Armut, und eine Anwesenheit zu wagen, die als ein Zuwenig erscheint für Gottes Herrlichkeit, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist? Dass es so ist, darin besteht christlicher Glaube. Über ihn verantwortungsvoll nachzudenken, verbietet jeden triumphalistischen Zug, etwa in dem Sinne, unsere Rückfrage sei der bessere Glaube als der jüdische oder die größere Hoffnung oder tiefere Liebe als die jüdische. Ob es das alles ist, wird sich am Ende unseres Lebens oder – für uns alle – am Ende der Geschichte erweisen, wenn unser Glaube vom Herrn der Geschichte gewogen wird.

Der kritische Einwurf von Lévinas gegen die Idee „Ein Gott Mensch?“ ist Teil des Unbehagens, welches sich im Mittelalter mit dem Begriff *schittuf* artikulierte. Es ging aus dem Eindruck hervor, die christliche Verehrung Jesu Christi als wesensgleicher Sohn Gottes trage in Gott selbst ein Misch-

element ein. Halachisch bedeutet der Begriff *schittuf*¹³, das Christentum sei keine Götzenanbetung oder Idolatrie (*awoda sara*), mit deren Anhänger man keinen Kontakt haben dürfe. Es trage aber in Gott ein *Mischelement* der Zugesellung ein und verdunkle damit die klare Offenbarung vom Einen-Einzigen Gott. 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 1,26 f.), der aber nicht mit Gott vermischet werden darf [...]. In diesem Licht kann die Aussage, ein menschliches Wesen sei Gott gewesen, nur tiefste Beunruhigung in der jüdischen Seele auslösen.“¹⁴

Die christliche Theologie wird die jüdische Kritik und Beunruhigung nicht befriedigen können. Aber sie kann eine Sensibilität ihr gegenüber entwickeln, indem sie das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Natur in Jesus Christus nicht mit Begriffen von Vermischung, Verschmelzung und Symbiose auslegt. Es scheint, dass sich im *schittuf*-Einwurf eine Glaubenseinsicht meldet, die sachlich in Berührung steht mit der Glaubenseinsicht des Konzils von Chalkedon. Das Konzil bekannte ja mit Nachdruck den einen und selben Christus „in zwei Naturen [...], wobei nirgends wegen der Einung der Unterschied der Naturen aufgehoben ist“, und bekräftigte dies mit dem Zusatz, dass „vielmehr die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt“ (DH 302). Kardinal Walter Kasper hat in seiner Christologie unterstrichen, dass Chalkedon unzweideutig festhält, „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.“¹⁵ Das Konzil von Chalkedon hat

13) Vgl. Clemens Thoma, Artikel *Schittuf*, in: Jakob J. Petuchowski/Clemens Thoma, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, Freiburg 1989, 359–362. Aus jüdischer Sicht vgl. Michael Signer, *Trinity, Unity, Idolatry? Medieval and Modern Perspectives on Shittuf*, in: Silvia Käppeli (Hg.), *Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges*, Bern 2002, 275–284.

14) Vgl. Michael Wyschogrod, *Ein neues Stadium im jüdisch-christlichen Dialog*, in: FrRu XXXIV(1982)22–26; ders., *Christologie ohne Antijudaismus?*, in: *Kirche und Israel* 7(1992)6–9.

15) Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz ⁸1981, 280.

eine Sensibilität artikuliert, welche die jüdische Beunruhigung nicht aufhebt, aber das sachlich verwandte Anliegen signalisiert: Es meint kein Zwischenwesen, das aus der Vermischung von Göttlichem und Menschlichem entsteht, sondern den einen und selben Christus „in zwei Naturen unvermischt“.

Menschwerdung des Sohnes Gottes als „Judewerdung“

Michael Wyschogrod hat seinen Einspruch gegen das christliche Inkarnationsverständnis mit der Forderung verknüpft, Jesus nicht vom jüdischen Volk zu trennen. Das ist in der Tat oft genug geschehen und geschieht immer dann, wenn man von der Inkarnation in einer Weise redet, dass der Sohn Gottes in Jesus Christus ein „Mensch in abstracto, allgemein und neutral“ geworden ist. Gottes Sohn, sein Wort, ist in Jesus von Nazaret aber nicht Mensch in abstracto, nicht allgemein oder neutral Mensch geworden: Vielmehr ist er jüdisches Fleisch, Jude, Sohn einer jüdischen Mutter und als *solcher* konkret *Mensch* geworden. Das Faktum, dass der Sohn Gottes Jude wurde, ist grundlegend für christliche Theologie. Diese Konkretheit der Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus Christus muss in christlicher Theologie ernst genommen werden. Mehrere Dokumente des kirchlichen Lehramtes sind in den letzten beiden Jahrzehnten darauf eingegangen. Papst Johannes Paul II. hat in seinen zahlreichen Aussagen zum Verhältnis der Kirche zum Judentum und des christlichen Glaubens zu Israel tief über die konkrete Wirklichkeit der Menschwerdung des Gottessohnes nachgedacht. Am 11. April 1997 empfing er die Päpstliche Bibelkommission und ging in seiner Ansprache auf die untrennbare Verbundenheit des Neuen Testaments mit dem Alten Testament ein. Bei dem Versuch, die Notwendigkeit des Alten Testaments zu unterstreichen, kommt er auf die menschliche Identität Jesu zu sprechen. Er bietet eine Art Kurzformel der Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung:

„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. [...] Es ist von erstrangiger Wichtigkeit, ein solch kirchliches Bewusstsein der wesentlichen Verbindung zum Alten Testament zu bewahren und zu erneuern.*¹⁶

Im christlich-jüdischen Dialog unserer Tage gibt es solche, die stärker die historische Last der Schuld und des Versagens der Christen und ihrer Kirche betonen und diskutieren möchten als die Lehren von Juden und Christen. Auch wenn man dieser These einiges abgewinnen mag, so bleiben für das Gespräch dennoch die Fragen des Glaubens das Zentrale; – und für Christen ist das Verständnis Jesu von Nazaret *als Christus* zentral. Wenn man sich dieser schwierigsten Frage im christlich-jüdischen Verhältnis zuwendet, wird man unweigerlich mit der jüdischen Kritik an der Inkarnation des Sohnes Gottes in Jesus Christus konfrontiert. Doch von dieser Kritik her kann das Profil des christlichen Inkarnationsglaubens deutlicher hervortreten. Das jüdisch-christliche Gespräch über das Verständnis Gottes und seiner Gegenwart kann – bei allem Dissens – zu einer unerwarteten Nähe führen. Das jüdische Verständnis der Gegenwart Gottes in der Welt, seines Herabsteigens als Selbsterniedrigung, kann Licht auf das Inkarnationsdenken werfen und es fruchtbar machen. Dies ist eine tröstliche Erfahrung in der Theologie und im Dialog unserer Tage.

16) Johannes Paul II., *Ansprache an die Vollversammlung der Päpstlichen Bibelkommission* am 11. April 1997, in FrRu 4(1997)269–271; vgl. Hans Hermann Henrix/Wolfgang Kraus (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum*. Band 2: *Dokumente von 1986 bis 2000*, Paderborn/Gütersloh 2001, 260–280, 275.