



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Jesus, Jehoschua oder Jeschua?“

Der historische Jesus

aus der Sicht jüdischer Forschung

verfasst von / submitted by

Brigitte Agner, BTh

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master (MA)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 067 800

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Individuelles Masterstudium Evangelisch-
Theologische Studien

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Dr. Markus Öhler

1 Inhalt

1	Inhalt	1
2	Einleitung	3
3	Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung	5
3.1	Erste Phase – Anfänge historischer Kritik	5
3.1.1	Die christliche Jesusforschung	5
3.1.2	Die jüdische Jesusforschung	7
3.1.2.1	Moses Mendelssohn (1729–1786)	8
3.1.2.2	Joseph Salvador (1779–1873)	9
3.1.2.3	Samuel Hirsch (1815–1889):	10
3.1.2.4	Abraham Geiger (1810–1874)	11
3.1.2.5	Heinrich Graetz (1818–1891)	13
3.1.3	Zusammenfassung erste Phase	14
3.2	Zweite Phase – Der Optimismus der liberalen Leben-Jesu-Forschung	15
3.2.1	Die christliche Jesusforschung	15
3.2.2	Die jüdische Jesusforschung	17
3.2.2.1	Claude G. Montefiore (1858–1938)	17
3.2.2.2	Constantin Brunner (1862–1937)	18
3.2.2.3	Leo Baeck (1873–1956)	19
3.2.2.4	Martin Buber (1878–1965)	20
3.2.2.5	Franz Rosenzweig (1886–1929)	24
3.2.3	Zusammenfassung zweite Phase	25
3.3	Dritte Phase – Der Zusammenbruch der Leben-Jesu-Forschung	27
3.3.1	Die christliche Jesusforschung	27
3.3.2	Die jüdische Jesusforschung	28
3.3.2.1	Georg Brandes (1842–1927)	28
3.3.2.2	Hans Joachim Schoeps (1909–1980)	29
3.3.3	Zusammenfassung dritte Phase	31
3.4	Vierte Phase – Die „neue Frage“ nach dem historischen Jesus	32
3.4.1	Die christliche Jesusforschung	32
3.4.2	Die jüdische Jesusforschung	34
3.4.2.1	Joseph Klausner (1874–1958)	34
3.4.2.2	Will Herberg (1900–1977)	42
3.4.2.3	Abraham Joshua Heschel (1907–1972)	43
3.4.3	Zusammenfassung vierte Phase	44
3.5	Fünfte Phase – “The Third Quest for the historical Jesus“	44
3.5.1	Die christliche Jesusforschung	44

3.5.2	Die jüdische Jesusforschung	47
3.5.2.1	Chaim Hermann Cohn (1911–2002)	47
3.5.2.2	Schalom Ben-Chorin (1913–1999).....	59
3.5.2.3	David Flusser (1917–2000)	67
3.5.2.4	Pinchas Lapide (1922–1997)	72
3.5.2.5	Geza Vermes (1924–2013).....	80
3.5.3	Zusammenfassung fünfte Phase	94
4	Aktuelle Forschung im 21. Jahrhundert	95
4.1.1	Die christliche Jesusforschung	95
4.1.2	Die jüdische Jesusforschung	97
4.1.2.1	Jacob Neusner (*1932).....	97
4.1.2.2	Zev Garber (*1941)	101
4.1.2.3	Daniel Boyarin (*1946).....	101
4.1.2.4	Paula Fredriksen (*1951).....	108
4.1.2.5	Adele Reinhartz (*1953)	108
4.1.2.6	Amy-Jill Levine (*1956)	108
4.1.2.7	Neta Stahl (*1969).....	109
4.1.3	Zusammenfassung aktuelle Forschung im 21. Jahrhundert.....	111
5	Resümee	112
6	Verzeichnisse	116
6.1	Abkürzungen	116
6.2	Lexika und Datenbanken, Online-Abfragen zu Biographien.....	116
6.3	Literatur	116
7	Abstract	122
7.1	deutsch.....	122
7.2	english	122

2 Einleitung

Wie Fritz A. Rothschild zitiert, antwortete ein in Jerusalem lebender und im Judentum bewandeter katholischer Theologe auf die von Christen gestellte Frage, was Juden¹ über Jesus denken würden: „Gar nichts!“.² Auch Klaus Davidowicz stellt fest: „Der ‚Messias Jesus‘ spielt im Judentum keine Rolle. Weder in den Riten noch im Festtagskalender haben Jesus oder gar die Schriften des ‚Neuen Testaments‘ irgendeine Bedeutung.“³

Und dennoch haben sich viele jüdische Menschen mit der Person „Jesus“ beschäftigt. Denn: Jesus war Jude! Margarete Susman stellt dazu treffend fest, dass „Jesus selbst, wenn er einem heutigen Juden in der ganzen Schwere des Entscheidungserlebnisses begegnete, [...] nicht in die Richtung der offen leuchtenden Kirche weisen“ würde, „sondern in das Dunkel des aus tausend Wunden blutenden Volkes“.⁴

Das Christentum ist aus dem Judentum entstanden. Allerdings begann bereits in den Anfängen des Christentums schon bald der lange Prozess einer Trennung vom Judentum, beide Gruppen gingen danach getrennte Wege.⁵ Der Vorwurf eines Antijudaismus im Neuen Testament besteht wohl zu Recht,⁶ die immer wiederkehrenden Verfolgungen der Juden als „Christusmörder“ erweckten im Judentum Hass gegen Jesus, wie auch der *Toledot Jeschu* zeigt.⁷ Jesus, der dogmatisierte Christus, stellte nun für die Juden in Europa ein Symbol christlicher Unterdrückung dar.⁸

Michael A. Meyer erinnert im Geleitwort zu Susannah Heschels Werk „Der jüdische Jesus und das Christentum“ an den Skandal, der 1879 durch den deutsch-jüdischen Maler Max Liebermann entstanden ist. Liebermann hatte in München ein Gemälde ausgestellt mit dem Titel „Der zwölfjährige Jesus im Tempel“. Es zeigte eine zeitgenössische Synagoge und Jesus als stereotyp jüdisch aussehenden Jungen. Nach verheerenden Protesten sah sich der Künstler gezwungen, die Figur Jesu neu zu malen, seine Nase kürzer darzustellen und sein Haar sowie seine Kleidung länger erscheinen zu lassen. Als 1938 Nazi-Theologen Jesus zum rassistisch überlegenen „Arier“ unter minderwertigen „Semiten“ erklärten, malte ein anderer jüdischer Künstler, Marc Chagall, ein jüdisches Jesusbild. Seine „Weiße Kreuzigung“ zeigt den

¹ In der folgenden Arbeit wird aus Gründen der besseren Lesbarkeit (vor allem aber auch, da in den zu erwähnenden Arbeiten nicht auf das heute erforderliche Gendern geachtet wurde) ausschließlich die männliche Form verwendet. Wenn nicht ausdrücklich in anderer Form angegeben, bezieht sie sich auf Personen jedweden Geschlechts.

² Zwi Werblowsky, R.J. Reflections on Martin Buber's Two Types of Faith, *Journal of Jewish Studies* 39/1988, 94, zitiert nach: Rothschild, Christentum aus jüdischer Sicht, 11.

³ Davidowicz, Jesus, David Nr. 72/2007.

⁴ Susman, Hiob, 165.

⁵ Vgl. Hengel/Schwemer, Jesus und das Judentum, 27; Schoeps, Jüdisch-christliches Religionsgespräch, 15.

⁶ Vgl. Hengel/Schwemer, Jesus und das Judentum, 30.

⁷ Vgl. Jasper-Bethel, Stimmen, 16–17.

⁸ Vgl. Jan H. Tück in der Einleitung zu Homolka, Heimholung, 11.

sterbenden Christus, um dessen Lenden ein *talit*, der jüdische Gebetsmantel, geschlungen ist. So holte Chagall Jesus ins Judentum zurück.⁹

Im Rahmen der Leben-Jesu-Forschung gab und gibt es auch von jüdischer Seite viele Versuche, den historischen Jesus aus den Schriften zu rekonstruieren, dabei ist jedoch die Bandbreite der Rezeption Jesu im Judentum groß: Es gibt nicht nur *eine* Sicht auf Jesus.¹⁰

Im Weiteren soll die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung auch – und ganz besonders – aus jüdischer Sicht beleuchtet werden. Dies kann im Rahmen dieser Arbeit nur überblicksmäßig erfolgen; vor allem auch aufgrund der Fülle der bisherigen Forschungsberichte kann kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben werden. Sowohl auf die Vorgeschichte der christlichen und jüdischen Polemiken als auch auf die verhängnisvolle Wirkungsgeschichte wird bewusst verzichtet.

Gewählt wurde eine der heute gängigen Einteilungen der Leben-Jesu-Forschung, und zwar jene in fünf Phasen,¹¹ beginnend mit der Aufklärung bis zum Ende des 20. Jahrhunderts. Sie wird ergänzt um den Stand der aktuellen Forschung im beginnenden 21. Jahrhundert. Der christlichen Jesusforschung im groben Überblick soll dabei in jeder Phase vor allem die Sicht der jüdischen Forschung gegenübergestellt werden.¹² Ein Resümee im fünften Kapitel schließt diese Masterarbeit ab.

Wenn es mir mit dieser Arbeit gelingen sollte, ein wenig zum besseren Verständnis von Judentum und Christentum beizutragen, sähe ich mein Ziel als erfüllt an.

⁹ Vgl. Michael A. Meyer im Geleitwort zu Heschel, *Der jüdische Jesus*, 9, 11; Jan H. Tüch in der Einleitung zu Homolka, *Heimholung*, 12–13.

¹⁰ Vgl. Grohmann, *aschkenasisches Judentum*, 2–3.

¹¹ Sie folgt im Weiteren der Einteilung von Theißen/Merz, *Der historische Jesus*, 22–30.

¹² Dieses Unterfangen stellte sich als weit schwieriger als erwartet heraus, da die Grenzen innerhalb der jüdischen Jesusforschung nicht immer klar zuordenbar sind oder ineinander übergehen, wie z.B. bei Joseph Klausner. Da es jedoch nicht möglich ist, einen Menschen auf unterschiedliche Perioden aufzuteilen, habe ich mich für eine Zuordnung zu einer der möglichen Phasen entschieden.

3 Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung

3.1 Erste Phase – Anfänge historischer Kritik

3.1.1 Die christliche Jesusforschung

Mit der Aufklärung entstanden neue Ansätze in der Forschung und damit auch die Frage nach dem historischen Jesus und seiner Umwelt.

Der Hamburger Orientalist **Hermann Samuel Reimarus** (1694–1769) hatte zwischen 1735–1768 eine „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ verfasst, die jedoch nicht publiziert wurde. Jesus wurde von ihm als geschichtliche Person verstanden und ins zeitgenössische Judentum eingeordnet. Den Jüngern wäre mit Jesu Hinrichtung der Boden der messianischen Hoffnung entzogen worden.¹³ Er unterschied die Verkündigung Jesu vom Christusglauben der Apostel. Jesus sah er als jüdische prophetisch-apokalyptische Gestalt an, das sich vom Judentum lösende Christentum aber als eine Neuschöpfung der Apostel. Die Jünger hätten den Leichnam gestohlen und später seine Auferstehung und baldige Wiederkunft verkündigt, um sich nicht wie Jesus selbst als gescheitert betrachten zu müssen.¹⁴ Da Jesus selbst nichts Schriftliches hinterlassen hatte, sondern alles, was wir von seiner Lehre und seinen Handlungen wissen, in den Schriften seiner Jünger enthalten ist¹⁵, forderte er,

„dasjenige, was die Apostel in eigenen Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben wirklich selbst ausgesprochen und gelehrt hat, gänzlich abzusondern.“¹⁶

Indem er die biblischen Zeugnisse historischer Kritik unterzog und nach der Geschichte hinter dem Text fragte, bereitete Reimarus den Boden für die weitere Jesusforschung.¹⁷

Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781), Reimarus' Verleger, publizierte dessen Werk posthum zwischen 1774 und 1778 in drei Teilen als „Fragmente eines Ungenannten“. Als Herausgeber wurde er für den Inhalt der Fragmente verantwortlich gemacht, obwohl er die darin vertretenen Positionen nur teilweise teilte und die Publikation der Fragmente mit eigenen Einwänden und Gegenentwürfen begleitete.¹⁸ Aber auch seine Position in diesen „Gegensätzen“ wurde scharf angegriffen, es kam zum sogenannten „Fragmentenstreit“.¹⁹ Hauptgegner Lessings war dabei der Hamburger Pastor Johann Melchior Goeze²⁰, gegen den Lessing 15 Schriften (unter anderem die elf „Anti-Goeze“ genannten)

¹³ Vgl. Zager, Jesusforschung, 3–4.

¹⁴ Vgl. Theißen/Merz, Der historische Jesus, 22–23; u.a. auch Zager, Jesusforschung, 3–4.

¹⁵ So Reimarus, Von dem Zwecke 1, § 3.

¹⁶ Reimarus, Von dem Zwecke 1, § 3.

¹⁷ Vgl. Zager, Jesusforschung, 4.

¹⁸ Vgl. Schweitzer, Geschichte, 58; Tiwald, Suche, 77.

¹⁹ Vgl. Schweitzer, Geschichte, 57; Tiwald, Suche, 76.

²⁰ Vgl. Heschel, Der jüdische Jesus, 235: Goeze wandte sich dagegen, dass Jesus als Jude nicht das Christentum gründen, sondern nur seine Religion reformieren wollte.

veröffentlichte. Lessing wurde 1778 deshalb vom Herzog die Zensurfreiheit für die „Beiträge“ aberkannt, gleichzeitig erhielt er ein generelles Publikationsverbot für das Gebiet der Religion. Allerdings setzte er die Diskussion 1779 auf dem Gebiet der Literatur mit dem Drama „Nathan der Weise“ fort.²¹ Als Vorbild des toleranten Nathan dürfte ihm dabei Moses Mendelssohn gedient haben.²²

„Der echte Ring, der für die authentische ‚natürliche Religion‘ steht, ist nicht mehr zu ermitteln – Judentum, Christentum und Moslems sind nur unterschiedliche Lesarten der gleichen ‚natürlichen Religion‘.“²³

In seinem Werk „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ (1777) beschrieb Lessing einen „garstigen, breiten Graben“ im Herzen aller Theologie – zwischen Glauben und historischer Beweisbarkeit desselben.

„Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüber helfen, der tu es; ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdiene ein Gotteslohn an mir. Und so wiederhole ich, was ich oben gesagt, mit den nämlichen Worten. Ich leugne gar nicht, daß in Christo Weissagungen erfüllt worden; ich leugne gar nicht, daß Christus Wunder getan: sondern ich leugne, daß diese Wunder ... mich zu dem geringsten Glauben an Christi anderweitige Lehren verbinden können und dürfen.“²⁴

Lessing wendet sich gegen den „historischen“ Beweis der orthodoxen Kirchenlehre: „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“²⁵, deshalb hätten ihn Jesu Lehren zum Glauben gebracht, nicht aber seine Taten und Wunder.²⁶ Markus Tiwald stellt dazu fest: „Die reine Vernunftreligion benötigt nach Lessing gar *keinen historischen Anker*, sie muss zeitlos gültig [sein]. Hier schon zeigt sich ein Grundmerkmal der ‚Leben Jesu Forschung‘ des 18. und 19. Jh.: Diese war in ihren Anfängen paradoxerweise a-historisch konzipiert“.²⁷

David Friedrich Strauß (1808–1874) veröffentlichte 1835 „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. Wie Reimarus wollte auch Strauß den historischen Jesus vom Christus der Kirche unterscheiden, nach Erkenntnis der geschichtlichen Wahrheit streben, ohne sich dabei von dogmatischen Bindungen beeinträchtigen zu lassen.“²⁸ Die Erzählungen über Jesus stellten für ihn keinen Betrug, sondern eine mythische Imagination dar, er versuchte, die Wunder Jesu „vernünftig“ zu erklären. Die Evangelisten hatten ihre Schriften aufgrund der „jüdischen Wundersucht“ verfasst, dennoch enthielten die Erzählungen auch historische Erinnerungen. Im Falle von Außerkraftsetzung von Naturgesetzen, Widersprüchen von Überlieferungen oder bei Übertragung religionsgeschichtlich verbreiteter (vor allem

²¹ Vgl. Tiwald, Suche, 77.

²² Susman, Gestalten, 268.

²³ Tiwald, Suche, 77 (Hervorhebung im Original).

²⁴ Lessing, Ueber den Beweis, 7.

²⁵ Lessing, Ueber den Beweis, 5.

²⁶ Vgl. Homolka, Heimholung, 82.

²⁷ Tiwald, Suche, 78 (Hervorhebung im Original).

²⁸ Vgl. Zager, Jesusforschung, 5.

alttestamentlicher) Motive auf Jesus, meint er, „die absichtslos dichtende Sage“²⁹ (nicht mehr einen bewussten Betrug) zu erkennen.³⁰ Strauß wurde für seine Grundthese der mythischen Ausgestaltung der Jesusüberlieferung sein ganzes Leben lang gesellschaftlich geächtet.³¹ Selbst seine Freunde, wie auch sein Lehrer Ferdinand. C. Baur, begegneten dem Werk mit Vorbehalt und Kritik. 1864 gab Strauß sein „Leben Jesu“ neu heraus, es erschien „Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet“, das sich radikal von jenem aus 1835 unterschied: Es sollte nun die sittliche Größe von Jesus heraus gestrichen werden. Das Werk erfuhr von verschiedenen Seiten heftige Kritik. Strauß starb – zunehmend vereinsamt und schwer krank – am 8. Februar 1874.³²

Ernest Renans (1832–1892) „Das Leben Jesu“ aus 1863 war zu seiner Zeit eine Sensation. Wie Strauß betrachtete Renan die Evangelien als Legenden, die von Glaubenden verfasst worden waren, um aus Jesus eine messianische und zuletzt göttliche Gestalt zu machen.³³ Abraham Geiger vermerkte dazu, dass Jesus „als schwärmerischer Grübler, hin- und herschwankend als nationaler Jude, als Weltbürger, als durch Johannes den Täufer in die Askese eingeführt, sowie als Muster höchster religiöser und sittlicher Vollendung für alle Zeiten“ dargestellt wurde.³⁴ Renan wandte sich scharf gegen Juden und Judentum, gegen die Pharisäer („*les vrais juifs, le nerf et la force du judaïsme*“)³⁵. Jesus war nach Renan kein Pharisäer, sondern Reformator einer verachteten Religion, Schöpfer der ewigen Religion der Menschheit. Renans Einführung rassistischer Kategorien („Semiten“ und „Arier“) in die theologische Diskussion dürfte dabei wesentlich zur Entstehung des Antisemitismus in den 1880er Jahren beigetragen haben.³⁶

3.1.2 Die jüdische Jesusforschung

Bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts beschäftigten sich jüdische Forscher mit Jesus.³⁷ Mit der Assimilation, der kulturellen Angleichung der Juden an das Geistesleben ihres Gastvolkes lösten sie sich aus der geistigen Ghettohaltung des orthodoxen talmudischen Judentums, dem Rabbinismus.³⁸ Gösta Lindeskog beschreibt diesen Prozess mit drei Worten: Emanzipation, Assimilation und Reform. Die Reform habe den Einbruch des religiösen Liberalismus in das Judentum bedeutet. Vor allem das liberale, das religiös assimilierte Judentum, habe sich nun mit der Jesusfrage beschäftigt, wobei ihm zufolge der Liberalismus des Judentums konsequenter Historismus sei.³⁹

²⁹ Strauß (1835), *Leben Jesu*, 75.

³⁰ Vgl. Theißen/Merz, *Der historische Jesus*, 23; Zager, *Jesusforschung*, 4–5.

³¹ Vgl. Schweitzer, *Geschichte*, 48.

³² So Courth, *Das Leben Jesu*, 33–50.

³³ Vgl. Heschel, *Der jüdische Jesus*, 253.

³⁴ Geiger, *Judentum*, 165.

³⁵ Renan, *Leben Jesu*, 337.

³⁶ Vgl. Heschel, *Der jüdische Jesus*, 253–256.

³⁷ Vgl. Ben-Chorin, *Bruder Jesus*, XI.

³⁸ Vgl. Jasper-Bethel, *Stimmen*, 21.

³⁹ So Lindeskog, *Jesusfrage*, 29, 63, 66.

3.1.2.1 Moses Mendelssohn (1729–1786)

Moses Mendelssohn war „einer der prominentesten jüdischen Denker seiner Zeit, durch ihn erfolgte eine bewusste Hinwendung des Judentums zum nichtjüdischen Kultur- und Geschichtsbereich“.⁴⁰ Man bezeichnete ihn als „Begründer des modernen Judentums, mit dem der jüdische Rationalismus Eingang in das moderne Judentum gefunden habe“⁴¹, Schoeps nannte ihn „erster geistig emanzipierter Jude auf dem Boden der späten Aufklärung“, „geistiger Vater der jüdischen Emanzipation“, „Urheber der religionsphilosophischen Richtung“, „erster *wirklicher* Religionsphilosoph im Judentum“ und infolge seiner theoretischen Prämissen „geistiger Urheber aller religionsphilosophischen Systeme nach ihm“.⁴² Für Margarete Susman war er wesentlich an der (inneren) Befreiung der deutschen Juden aus dem Ghetto beteiligt: So habe „der arme, verkrüppelte, gesellschaftlich und wirtschaftlich völlig im Leeren hängende Ghettojude aus Dessau, der es in Berlin sein ganzes Leben hindurch noch nicht einmal zum Schutzjuden brachte“, dennoch „das göttliche Geschenk der festen Wurzelung in einer klar umrissenen geistigen Welt besessen“⁴³, Lessing habe in ihm „den ersten Juden, der ganz Deutscher, und ersten Deutschen, der ganz Jude war“ gesehen.⁴⁴

Die Aufforderung Lavaters, nun doch auch den Schritt ins Christentum zu wagen⁴⁵, beantwortete Mendelssohn mit einer Zurückweisung, da er vom Wesentlichen seiner Religion fest und unwiderleglich überzeugt war:⁴⁶ „Sobald ich die Religion meiner Väter nicht als die wahre anerkannte, musste ich sie verlassen“.⁴⁷ Für Mendelssohn war Inhalt der Offenbarung im Christentum Religion, im Judentum aber Gesetz, wobei er alles Prophetische, Messianische und Priesterliche ausschied. In der Religion der Väter erkannte er die Wahrheit, die allen anderen großen Wahrheiten der Antike überlegen wäre.⁴⁸ Jüdischer Rationalismus und abendländische Aufklärung wurden bei ihm eins: Einerseits hielt er am Judentum fest, stellte es als Vernunftreligion dar, andererseits sah er das Wesentliche im Judentum im Zeremonialgesetz eingeschlossen; er selbst hielt an den jüdischen Bräuchen fest.⁴⁹

Mendelssohns Bibelübersetzung ins Deutsche trug zu einer Rationalisierung und Humanisierung des jüdischen Geistes bei. Es wurde erkannt, dass die gesamte deutsche Kultur im Christentum ihre Wurzeln

⁴⁰ Ben-Chorin, Bruder Jesus, XI.

⁴¹ Lindeskog, Jesusfrage, 34.

⁴² Schoeps, jüdisch-christliches Religionsgespräch, 95; ders. Geschichte, 18f, 21; ders. Jüdischer Glaube, 36 (Hervorhebung im Original).

⁴³ Susman, Gestalten, 259–261.

⁴⁴ Susman, Gestalten, 268.

⁴⁵ Susman, Gestalten, 271: Lavater habe Mendelssohn nicht verehrt, sondern ihn geliebt. „Und weil er ihn liebte, wollte er, der protestantische Geistliche, ihn da haben, wo er selbst stand und wo seiner Ueberzeugung nach auch Mendelssohn durch seine ganze Geisteshaltung hingehörte.“

⁴⁶ Vgl. Lindeskog, Jesusfrage, 36.

⁴⁷ Susman, Gestalten, 272.

⁴⁸ Vgl. Susman, Gestalten, 278–279.

⁴⁹ Vgl. Lindeskog, Jesusfrage, 36–37.

hatte, was zu zahlreichen Übertritten zur Kirche führte – gleichzeitig aber brachte es andere dazu, sich in gewisser Weise neu auf das Judentum zu besinnen.⁵⁰

1783 schrieb Mendelssohn über die philosophischen Gründe für eine Trennung von Kirche und Staat. Dabei hob er heraus, dass Jesus die Tora nicht aufheben wollte, sondern dass er nicht nur die schriftliche Tora, sondern auch die Verordnungen der Rabbiner befolgt hatte. Jesus könne daher auch für Juden neu entdeckt werden.⁵¹ Jesus wurde von Mendelssohn als moralische Persönlichkeit geachtet, jedoch unter der Voraussetzung, es würden ihm keine übernatürlichen Ansprüche zugeschrieben. Er könne als Lehrer der Ethik verstanden werden, da er niemals Göttlichkeit für sich in Anspruch genommen oder versucht habe, eine neue Religion zu begründen oder das jüdische Gesetz aufzuheben.⁵² Auch in seinem „**Jerusalem oder über die religiöse Macht und Judenthum**“ bekräftigte Mendelssohn seine These:

„Jesus von Nazareth hat selbst nicht nur das Gesetz Mosches, sondern auch die Satzungen der Rabbinen beobachtet, und was in den von ihm aufgezeichneten Reden und Handlungen dem zuwider zu sein scheint, hat doch in der Tat nur dem ersten Anblick nach diesen Schein. Genau untersucht, stimmt alles nicht nur mit der Schrift, sondern auch mit der Überlieferung völlig überein.“⁵³

3.1.2.2 Joseph Salvador (1779–1873)

Der französische Arzt und Geschichtsphilosoph, der aus einer alten Marranenfamilie stammte, die unter ihre Vorfahren die Makkabäer zählte, ist für Gösta Lindeskog der eigentliche Begründer der modernen Leben-Jesu-Forschung, da von ihm das erste „Leben Jesu“ aus jüdischer Feder („*Histoire des institutions de Moïse et du peuple Hébreu*“) aus 1828 stammt. Er habe damit versucht, „die Gedanken der Aufklärung und der französischen Revolution mit dem Judentum zu verschmelzen“. ⁵⁴ Schalom Ben-Chorin zufolge anerkannte er Jesu messianisches Selbstbewusstsein und sah dessen Lehre und Wirken im Lichte des herannahenden Gottesreiches.⁵⁵

Für die jüdische Leben-Jesu-Forschung wurde er durch sein 1839 in zwei Teilen veröffentlichtes „*Jésus-Christ et sa doctrine*“ durch seine Hauptthesen grundlegend: Jesu ethische Lehren hätten sich schon im Judentum vorgefunden, das Christentum sei als Kompromiss zwischen Judentum und Heidentum entstanden.⁵⁶ Jesus wurde als Jude, das Christentum jedoch als Verbindung griechischer und hebräischer Elemente, als Kompromiss zwischen Judentum und Heidentum, dargestellt. Jesu Lehre fände sich auch bei den Propheten und Rabbinen, wie z.B. die Bergpredigt bei Ben Sira. Jesus sei Essener gewesen, der in Ägypten magische Praktiken erlernt hätte. Zentrale Glaubensaussage sei für ihn

⁵⁰ Vgl. Jasper-Bethel, Stimmen 23–24.

⁵¹ Vgl. Homolka, Heimholung, 11.

⁵² Vgl. Heschel, Der jüdische Jesus, 219–220.

⁵³ Mendelssohn, Moses (2009): Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, in: Schulte, Christoph/Kennecke, Andreas/Jurewicz, Grazyna (hgg.): Moses Mendelssohn. Ausgewählte Werke 2, Darmstadt, 202–203, zitiert nach: Homolka, Heimholung, 77.

⁵⁴ Lindeskog, Jesusfrage, 96.

⁵⁵ So Ben-Chorin, Jesusbild, 234.

⁵⁶ Vgl. Lindeskog, Jesusfrage, 96–98.

die Auferstehung gewesen.⁵⁷ Salvador war jedoch von Jesu Irrtum überzeugt, da weder dessen sichtbare Rückkehr vom Himmel noch die Verwirklichung der Totenauferstehung folgte.⁵⁸ Die Juden seiner Zeit hätten es als Blasphemie angesehen, dass Jesus Gott sein wollte, auch politisch habe er wahrscheinlich große Verwirrung gestiftet. Salvador war der Ansicht, dass die Juden Jesus mit vollem juristischen Recht den Prozess gemacht hätten, Jesus aber durch seine Blasphemie vor dem Synhedrion für dessen Ausgang selbst verantwortlich gewesen sei.⁵⁹

3.1.2.3 *Samuel Hirsch (1815–1889):*

Hirsch war von 1838–1842 Rabbiner in Moses Mendelssohns Heimatort Dessau. 1845 wurde er als jüdischer Religionsphilosoph nach Luxemburg gerufen, 1865 wurde er Nachfolger von David Einhorn in Philadelphia. Er führte den Vorsitz auf der ersten amerikanischen Rabbinerkonferenz 1869, auf der die Grundsätze des Reformjudentums aufgestellt wurden. In seinem Ruhestand zog er zu seinem Sohn, Rabbi Emil G. Hirsch, nach Chicago, wo er 1889 starb.⁶⁰

Hirsch deutete Toleranz gleich mit dem Judentum, Intoleranz mit dem Heidentum, in der Intoleranz des Christentums gegenüber nichtchristlichen Religionen sah er den zentralen Unterschied gegenüber dem Judentum. Er setzte sich 1842 in seinem „**Das System der religiösen Anschauungen der Juden und sein Verhältnis zum Heidentum, Christentum und zur absoluten Philosophie**“ mit Jesus auseinander: Jesus war für ihn ein frommer und loyaler Jude, wohingegen sowohl die Pharisäer als auch die Sadduzäer dem äußerlichen und buchstäblichen Gottesdienst verhaftet blieben.⁶¹ „Für den Reformrabbiner Hirsch war Jesus der einzige Jude, dem es gelungen war, die ‚intensive Religiosität‘ seines Glaubens zu verwirklichen.“⁶² Er habe die Idee des Judentums begriffen, sei von ihr ergriffen worden und habe begonnen, sie vorzuleben. Gott habe in seinen Jüngern die Vorstellung erweckt, Jesus sei vom Tode auferstanden und lebe weiter – und er würde auch in all denen weiterleben, die echte Juden sein wollen. Jede Abweichung von den Evangelien wurde von Hirsch als späterer Zusatz der Heidenkirche verstanden, Paulus habe Jesus später in ein „metaphysisches“ Wesen verwandelt.⁶³ Hirsch leugnete jedoch Jesu Messiasanspruch und sah ihn als jüdischen Reformator.⁶⁴

Gösta Lindeskog sieht darin ein „eigenartiges Beispiel der älteren liberalen Auffassung“, wonach Jesus keine neue Lehre bringen wollte, sondern nur die jüdische Lehre und das jüdische Menschheitsideal

⁵⁷ Vgl. Heschel, *Der jüdische Jesus*, 224; Hagner, *Jewish reclamation*, 61.

⁵⁸ Vgl. Vogler, *jüdische Jesusinterpretationen*, 21.

⁵⁹ Vgl. Lindeskog, *Jesusfrage*, 278–279: Ähnlich wie Salvador argumentierte J. Cohen in „Les Décides“ aus 1861: Jesu öffentliches Auftreten hätte nur gezeigt, dass er ein gewaltiger Volksredner, Wundertäter und Kritiker der Pharisäer war. Seine Messianität musste seitens seiner Jünger verschwiegen werden, er selbst sei aber allmählich mit dem Anspruch aufgetreten, der Sohn Gottes, ja sogar Gott selbst zu sein, konnte es aber nicht beweisen.

⁶⁰ So Schoeps, *Geschichte*, 95.

⁶¹ Vgl. Heschel, *Der jüdische Jesus*, 225–226; Lindeskog, *Jesusfrage*, 101.

⁶² Lindeskog, *Jesusfrage*, 101.

⁶³ Vgl. Lapidé, *Josephs Sohn*, 120–121.

⁶⁴ Vgl. Ben-Chorin, *Jesusbild*, 235; Vogler, *jüdische Jesusinterpretationen*, 21.

bewusst in sich verkörpert habe.⁶⁵ Da nach dem Alten Testament Israel der Sohn Gottes ist, sei Jesus zu dem Schluss gekommen, dass das, was Israel als Ganzheit sein soll, jeder einzelne Israelit sein müsse. Jesus habe nun „der erzogene Sohn Gottes“ sein wollen, „der geduldig und standhaft leidet“.⁶⁶ Er habe nicht sagen können, er sei der Messias, da die messianische Zeit noch nicht eingetroffen war; er habe aber auch nicht sagen können, er sei nicht der Messias, denn der Messias konnte ja nichts anderes sein als „der erzogene Sohn Gottes“. Damit habe Hirsch eine „typisch jüdische Reinterpretation der evangelischen Tradition“ geboten, „sein Sohn Gottes“ sei somit „jüdisch, nicht christlich“.⁶⁷

3.1.2.4 Abraham Geiger (1810–1874)

Nach Michael A. Meyer verdient es niemand mehr als Abraham Geiger, „als Gründungsvater des Reformjudentums“ bezeichnet zu werden.⁶⁸

Abraham Geiger wurde 1810 in Frankfurt/Main als jüngstes Kind einer alteingesessenen orthodoxen jüdischen Familie geboren. Er genoss eine fundierte Ausbildung, seine jüdische Bildung bezog er von Rabbinern. 1827 begann er, eine Studie über die Mischna zu schreiben, bei der er bereits einen kritischen Zugang zu den rabbinischen Texten entwickelte, der sich von dem seiner orthodoxen Lehrer und seiner Familie stark unterschied. Ab 1829 studierte er neben sprachlichen Studien Altes Testament in Heidelberg, wo er auch die zeitgenössische christliche Wissenschaft vom Judentum unmittelbar erleben konnte, danach Philologie in Bonn. Geiger lebte in Bonn bei einer jüdischen Familie in der „Judengasse“, hatte aber auch enge Kontakte zu christlichen Studenten und Fakultätsmitgliedern.⁶⁹

Bereits in seiner Dissertation wies Geiger nach, dass der Koran beim Nacherzählen biblischer Geschichten und bei wichtigen Lehrformulierungen auf die rabbinische Literatur zurückgegriffen hatte, seine Studie zum Koran „**Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen**“ erschien 1833 als Buch und begründete sein Ansehen als Orientalist. Als er später dieselbe Analyse auf das Neue Testament zu übertragen begann, gewann er die – allerdings vorwiegend negative – Aufmerksamkeit christlicher Theologen. Da es ihm als Juden verwehrt war, in Deutschland die Stellung eines Universitätsprofessors zu erlangen, war er gezwungen, als Gemeinderabbiner tätig zu sein, um seine Forschungen weiter betreiben zu können. Mit seinen Reformen schaffte er sich dabei Feinde, sowohl innerhalb der jüdischen Gemeinschaft als auch unter Christen, liberalen ebenso wie konservativen. Als zu liberal vom neu gegründeten Jüdisch-Theologischen Seminar in seinem Wohnort Breslau ausgeschlossen, lehrte Geiger in den letzten Jahren vor seinem Tod 1874 an der Lehranstalt für Wissenschaft des Judentums in Berlin.⁷⁰ Während seiner letzten Lebensjahre wurde Geigers gegenüber dem Christentum zunehmend feindselig. Er schrieb nun alles Positive am Christentum dem Judentum

⁶⁵ Lindeskog, Jesusfrage, 256.

⁶⁶ Lindeskog, Jesusfrage, 257.

⁶⁷ Lindeskog, Jesusfrage, 258.

⁶⁸ So Michael A. Mayer im Geleitwort zu Heschel, Der jüdische Jesus, 58.

⁶⁹ Vgl. Heschel, Der jüdische Jesus, 57–66.

⁷⁰ Vgl. Heschel, Der jüdische Jesus, 31–32.

zu und machte das Christentum für die negativen Aspekte innerhalb des Judentums verantwortlich. So führte er den Sieg des Christentums über das Heidentum auf die dem Judentum entlehnten ewigen Wahrheiten zurück. Geiger starb unerwartet in der Nacht des 23. Oktober 1874 im Alter von 64 Jahren, offenbar an einem Schlaganfall. Sein Tod wurde innerhalb der jüdischen Gemeinschaft beklagt, von seinen christlichen Kollegen jedoch kaum wahrgenommen.⁷¹ Susannah Heschel charakterisiert Geigers eigenes Leben als „Existenz zwischen den Welten, in den Grenzen zwischen Orthodoxie und Reform sowie zwischen Judentum und Christentum“.⁷²

Geiger siedelte Jesus im pharisäischen Judentum an und gab damit den entscheidenden Anstoß zur jüdischen Interpretation des Neuen Testaments.⁷³ Er bildete eine Schule gelehrter Juden, die sich mit der historischen Behandlung der Jesusfrage und der Entstehung des Christentums beschäftigte.⁷⁴ Als eine seiner dringendsten wissenschaftlichen Arbeiten sah er die Erforschung der Entstehungsgeschichte des Christentums an, die Urfänge suchte er in der Auseinandersetzung der innerjüdischen Parteien untereinander. Das beginnende Christentum betrachtete er als Mischung pharisäischer und sadduzäischer Bestandteile, wobei jedoch die Hillel'sche pharisäische Frömmigkeit in den Vordergrund treten würde.⁷⁵ Die Umwandlung des sadduzäischen Gedankens sah Geiger im „einmaligen Weltopfer zur Sühne aller Zeiten“ durch Jesus.⁷⁶

In seinem Werk „**Das Judentum und seine Geschichte**“⁷⁷, das 1863 erstmals erschien, stellte Geiger fest, Jesu Reden und Handeln sei nichts Einzigartiges oder Originelles gewesen, sondern fände sich in der pharisäischen Standardliteratur seiner Zeit wieder; Jesus sei einer der einflussreichsten Pharisäer seiner Zeit gewesen. Die durch den Verlust des Tempels im Jahre 70 niedergeschmetterten Sadduzäer wären die frühesten Judenchristen geworden und hätten die in den Evangelien sichtbare antipharisäische Polemik eingeführt. Somit wären die frühen Christen aufgrund sadduzäischer Einflüsse und Aufnahme heidnischer Elemente aus der griechisch-römischen Welt vom Glauben Jesu eigentlich abgewichen. Damit ebnete Geigers Mythos der christlichen Theologie den liberalen jüdischen Theologen der Moderne den Weg: Da sich das Christentum vom Judentum ableite, sei es keine Schande, christliche Elemente in den jüdischen Gottesdienst zu integrieren. Das zeitgenössische Christentum hätte mit dem Glauben Jesu nichts zu tun, das zeitgenössische Judentum jedoch seine weltgeschichtliche Bedeutung

⁷¹ So Heschel, *Der jüdische Jesus*, 94–95.

⁷² Heschel, *Der jüdische Jesus*, 57.

⁷³ Vgl. Ben-Chorin, *Bruder Jesus*, XII.

⁷⁴ Vgl. Lindeskog, *Jesusfrage*, 102–103.

⁷⁵ Vgl. Lindeskog, *Jesusfrage*, 301.

⁷⁶ Lindeskog, *Jesusfrage*, 301. Im Gegensatz dazu hätten später auch viele jüdische Forscher behauptet, dass das Christentum entscheidende Einflüsse vom Essenertum erhalten habe, dies bewiese auch die Tatsache, dass die Entstehung des Christentums in der talmudischen Literatur nicht erwähnt würde.

⁷⁷ Geiger, Abraham (1864): *Das Judentum und seine Geschichte in 12 Vorlesungen; nebst einem Anhang: ein Blick auf die neuesten Bearbeitung. des Lebens Jesu*, Breslau.

gewahrt, indem es seine biblischen und pharisäischen Wurzeln neu zur Geltung bringe: somit wäre Jesu Glaube heute im Reformjudentum zu finden.⁷⁸

Wie Salvador und Hirsch war auch Geiger der Meinung, dass Jesus keine neuen Gedanken ausgesprochen hätte, er betonte Jesu Verankerung im Judentum. Jesus, als ein pharisäischer Jude mit galiläischer Färbung, teilte die Hoffnungen seiner Zeit und glaubte sie in sich erfüllt. Er sei davon überzeugt gewesen, dass er der Menschensohn sei, der mit den Wolken des Himmels erscheinen würde, und für diese Überzeugung sei er auch gestorben. Damit sei er ganz im Rahmen des jüdischen Volkes verblieben. Für Geiger war die Erforschung der neutestamentlichen Zeitgeschichte, insbesondere des Judentums zur Zeit Jesu, daher unerlässliche Voraussetzung für ein sachgemäßes Verstehen Jesu.⁷⁹

Die christliche Kritik, vor allem im 18. Jahrhundert, hatte die Verbindung zwischen dem Alten Testament und dem Neuen Testament durchtrennt, während David Friedrich Strauß den Christus von Jesus trennte.⁸⁰ Geiger versuchte nun, die Verbindung von Christentum und Jesus zu durchtrennen: Das Judentum sei die Religion Jesu, das Christentum jedoch die Religion über Jesus, und als solche eine Abweichung von Jesu eigener Lehre. Wie Jesus in das Lager des Judentums gehören würde, würde das Christentum zum Heidentum des Hellenismus gehören.⁸¹

Die Debatte um Geigers Werk spielte eine bedeutende Rolle im christlichen Antijudaismus Deutschlands: Die liberalen Theologen wollten das Neue Testament in seinen geschichtlichen Kontext stellen, Jesus aber – als einzigartige religiöse Gestalt – zugleich in scharfen Kontrast zum Judentum deuten. Die „Gießener Mischna“, ein Projekt von protestantischen Neutestamentlern Anfang des 20. Jahrhunderts, stellte die Mischna als jüdischen Gegensatz zum Neuen Testament dar.⁸² Georg Beer behauptete in seiner Ausgabe des Mischna-Traktats „*Pesachim*“, „das Passahfest zeugt für die jüdischen Weltherrschaftsbestrebungen und bietet die Gelegenheit zum jüdischen Ritualmord“.⁸³

3.1.2.5 Heinrich Graetz (1818–1891)

Graetz gehört für Werner Vogler wohl „zu den bedeutendsten Vorläufern der jüdischen Jesusforschung“,⁸⁴ er schrieb „mit seiner **‘Geschichte der Juden’** (11 Bände, 1856–1876) das bis heute wohl wirkmächtigste Werk der jüdischen Historiographie“.⁸⁵ Wie Salvador, Hirsch und Geiger erkennt

⁷⁸ Vgl. Heschel, *Der jüdische Jesus*, 33–34.

⁷⁹ Vgl. Vogler, *jüdische Jesusinterpretationen*, 22–23.

⁸⁰ So Heschel, *Der jüdische Jesus*, 186–187: Strauß’ „*Leben Jesu*“ von 1835 wurde von Geiger als „epochal“ bezeichnet, es habe den ersten Schritt historischer Arbeit „vollendet“, indem es die Behauptungen der Quellen als unhaltbar erwiesen habe. Später änderte er jedoch seine Meinung über Strauß: Das neue „*Leben Jesu*“ von 1864 zeige einen für die liberalen Protestanten seiner Zeit typischen Jesus, der ein einzigartiges religiöses Bewusstsein besaß, das seine Lehre prägte und seine Anhänger inspirierte. Strauß habe die neuere jüdische Forschung über die Zeit des Zweiten Tempels einfach ignoriert, seine Beschreibung der jüdischen Parteien sei voller Vorurteile.

⁸¹ Vgl. Heschel, *Der jüdische Jesus*, 45.

⁸² Vgl. Heschel, *Der jüdische Jesus*, 37.

⁸³ Beer, Georg, *Pesachim* (Ostern): Text, Übersetzung und Erklärung. Die Mischna II. Seder: Moed, 3. Traktat, Gießen 1912, 99f, 104, 108, zitiert nach: Heschel, *Der jüdische Jesus*, 37.

⁸⁴ Vogler, *jüdische Jesusinterpretationen*, 23.

⁸⁵ Homolka, *Heimholung*, 101.

auch Graetz in Jesus nicht Neues, er sieht ihn stattdessen (ähnlich wie Geiger) auf einer Ebene mit Hillel.⁸⁶ Graetz stellt Jesus als „ernste, freundliche, moralische Gestalt“ „aus der Gemeinschaft der Essener“ dar, die „das Eintreten der messianischen Zeit durch einen asketischen Lebensstil zu beschleunigen“ versucht.⁸⁷ Donald A. Hagner vermerkt dazu:

“It is very interesting to note that Graetz was able to take this positive stance despite the fact that he was not in agreement with Reform Judaism and became known as a champion of Orthodoxy.”⁸⁸

Wie für die meisten modernen jüdischen Historiker begann auch für Graetz das Christentum mit Paulus, der durch die Verschmelzung des jüdischen Monotheismus mit dem Heidentum eine Religion schuf, die Griechen und Römer ebenso wie hellenisierte Juden anzog.⁸⁹

Graetz wurde öffentlich für sein Werk kritisiert. Somit enthielt der dritte Band der „Geschichte der Juden“ erst in der zweiten Auflage von 1862 ein neues Kapitel zur Entstehung des Christentums, da es in der ersten Auflage „wegen allzu skrupulöser [sic] Bedenklichkeit des Verlegers ausgelassen war“.⁹⁰ „Der vorgebliche Anlass für Treitschkes Aufsatz ‚Unsere Aussichten‘, der in dem Satz ‚Die Juden sind unser Unglück‘ in den Preußischen Jahrbüchern im November 1879 gipfelte, war der elfte Band von Heinrich Graetz’ ‚Geschichte der Juden‘, den Treitschke rezensierte. In dieser Besprechung griff er Graetz persönlich an, als Beispiel für die vermeintlich ‚fanatische Wuth‘ der Juden auf ihren ‚Erbfeind‘, das Christentum.“⁹¹

3.1.3 Zusammenfassung erste Phase

In der Zeit, als christliche Autoren wie Ernest Renan oder David Friedrich Strauß Jesus und das Judentum als Gegner darstellten, als Jesus von Bruno Bauer (1809–1882) als Erfindung der Evangelisten angesehen wurde, stützten sich jüdische Historiker wie Heinrich Graetz (1818–1891) und Abraham Geiger (1810–1874) weitgehend auf die Evangelienberichte, um Jesus als Gestalt des antiken Judentums zu zeichnen.⁹² Das mittelalterliche jüdische Verständnis Jesu wurde modernisiert. Joseph Salvador und Heinrich Graetz sahen in Jesus einen Essener; Abraham Geiger stellte ihn als frommen Juden dar.⁹³ Jüdische Forscher wie Salvador, Hirsch, Geiger oder Graetz waren der Meinung, dass Jesu ethische Lehren sich bereits im Judentum vorgefunden hätten, er somit keine neuen Gedanken ausgesprochen habe und im Judentum verankert gewesen sei. Als ein pharisäischer Jude sei er zur Gänze im Rahmen des jüdischen Volkes verblieben. Hirsch sah Jesus als jüdischen Reformator; Mendelssohn verstand ihn als moralische Persönlichkeit, als Lehrer der Ethik, der niemals Göttlichkeit für sich in Anspruch genommen oder versucht habe, eine neue Religion zu begründen oder das jüdische Gesetz aufzuheben.

⁸⁶ Vgl. Vogler, jüdische Jesusinterpretationen, 23–24.

⁸⁷ Heschel, Der jüdische Jesus, 228.

⁸⁸ Hagner, Jewish reclamation, 62.

⁸⁹ Vgl. Heschel, Der jüdische Jesus, 228.

⁹⁰ Graetz (21862): Geschichte der Juden, Bd. 3, Leipzig, Vorwort, zitiert nach: Homolka, Heimholung, 101.

⁹¹ Homolka, Heimholung, 101.

⁹² Vgl. Lapide, Josephs Sohn, 120.

⁹³ Vgl. Heschel, Der jüdische Jesus, 220; Hagner, Jewish reclamation, 61.

Sowohl Graetz als auch Geiger sahen Jesus auf einer Ebene mit Hillel.⁹⁴ Allen diesen Darstellungen ist nach Schalom Ben-Chorin zu eigen, dass allein die menschliche Natur Jesu anerkannt wird und er das Gesetz nicht aufheben wollte.⁹⁵

3.2 Zweite Phase – Der Optimismus der liberalen Leben-Jesu-Forschung

3.2.1 Die christliche Jesusforschung

In der Blütezeit des theologischen Liberalismus zur Zeit des wilhelminischen Kaiserreiches wollte man durch historisch-kritische Rekonstruktion der Persönlichkeit Jesu und ihrer Geschichte den christlichen Glauben erneuern und dabei das kirchliche Christudogma hinter sich lassen.⁹⁶ Der Grundansatz blieb zumeist gleich: Zunächst skizzierte man die geschichtlichen Umstände des Judentums des ersten Jahrhunderts, danach wurde behauptet, Jesu Bedeutung sei allein in seinem einzigartigen religiösen Bewusstsein zu finden. Da keine historische Forschung dieses Bewusstsein jemals erklären oder bewerten könne, wurde Jesus in seiner außergewöhnlichen, übernatürlichen theologischen Stellung belassen. Die liberalen Theologen wichen der Quellenkritik aus, um sich auf Jesu religiöses Bewusstsein zu berufen.⁹⁷ Susannah Heschel bezeichnet diese Flucht vor der Kritik als eine „Flucht vor dem historischen Jesus“.⁹⁸

Karl von Hase (1800–1890), einer der bedeutenden Initiatoren der liberalen Leben-Jesu-Forschung, war wohl die beherrschende Figur des liberalen Protestantismus in der Mitte des 19. Jahrhundert. Hase bekräftigte die Verlässlichkeit des Johannesevangeliums als historische Grundlage der Rekonstruktion der Chronologie des Lebens Jesu. Obwohl er die geschichtlichen Umstände des Lebens Jesu betonte und ihm als wichtigste Eigenschaft sein religiöses Bewusstsein zuschrieb, wurden diese Aspekte jedoch in keiner Weise miteinander verbunden.⁹⁹

Heinrich Julius Holtzmann (1832–1910) versuchte, Jesus historisch darzustellen. Er wollte einen Christusglauben begründen, der sich vom dogmatisierten Christusbild der Kirchen entfernt hatte. Christian Gottlob Wilke und Christian Hermann Weisse hatten einige Jahre vorher unabhängig voneinander aufgezeigt, dass das Markusevangelium die gemeinsame Quelle für das Matthäus- und Lukasevangelium sei (Zwei-Quellen-Theorie), und dass Matthäus und Lukas zusätzlich eine Sammlung von Jesusworten verwendet hätten. Holtzmann begründete diese Theorie in seinem Werk „Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter“ aus 1863 und verhalf ihr

⁹⁴ Vgl. Heschel, Der jüdische Jesus, 227.

⁹⁵ So Ben-Chorin, Jesusbild, 234–235.

⁹⁶ Vgl. Theißen/Merz, Der historische Jesus, 24.

⁹⁷ So Heschel, Der jüdische Jesus, 238.

⁹⁸ Heschel, Der jüdische Jesus, 238.

⁹⁹ Vgl. Heschel, Der jüdische Jesus, 236–237.

damit zu dauerhaftem Erfolg.¹⁰⁰: „Mk und Q¹⁰¹ galten ab nun als älteste und weithin zuverlässige Quellen für den historischen Jesus“. ¹⁰² Der Aufriss des Lebens Jesu wurde Mk entnommen, authentische Worte Jesu aus Q eingefügt. ¹⁰³ 1907 legte Adolf von Harnack die erste vollständige Rekonstruktion der Logienquelle vor. ¹⁰⁴ Als Ergebnis entstanden „die liberalen ‚Leben Jesu‘, die das *Persönlichkeitsideal ihres Verfassers in den Quellen über Jesus wiederzufinden glaubten*“. ¹⁰⁵

Adolf von Harnack (1851–1930) wollte aufzeigen, wie tendenziell unsere Quellen oftmals sind. Als letzter großer Vertreter der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts. setzte er sich in seiner unter dem Titel „Das Wesen des Christentums“ erstmals 1900 veröffentlichten Vorlesungsreihe¹⁰⁶ mit der Frage, was das Christentum sei, in historischem Sinn auseinander¹⁰⁷: Zunächst sei dies vor allem Jesus mit seinem Evangelium, danach die unmittelbare Wirkung dieses Evangeliums auf die erste Jüngergeneration, und schließlich die daran anknüpfende geschichtliche Wandlung des Christlichen.¹⁰⁸

Jesu Einzigartigkeit steht bei Harnack im Vordergrund, gleichzeitig aber auch die Distanz zum rabbinischen Judentum.¹⁰⁹ Walter Homolka vermerkt dazu:

„Die antijüdische Polemik in Harnacks „Wesen des Christentums“ erfuhr – aus der Perspektive der jüdischen Rezeption – noch eine Verschärfung dadurch, dass die Vorlesung „für Hörer aller Fakultäten“ konzipiert war. Ein Übriges tat der Schauplatz der Veranstaltung dazu: Berlin – die Stadt, in der der akademische Antisemitismus seine Wurzeln hatte, und zugleich die Stadt mit der größten jüdischen Gemeinde, und nach Frankfurt das wichtigste Zentrum des liberalen Judentums und der „Wissenschaft des Judentums“. ¹¹⁰

Die jüdische Auseinandersetzung mit Harnacks „Wesen des Christentums“ führte zu zahlreichen Vorträgen zu diesem Thema, auch jüdische Gelehrte wie Leo Baeck traten der Debatte bei.¹¹¹ Sie entwickelte sich „allmählich für das Judentum wie für das Christentum zu einen Streit um die Überlegenheit der eigenen Religion“. Kritisiert wurde dabei hauptsächlich „Harnacks These von einem religiös-nationalen Verfallsprozess Israels zum Judentum in der Zeit nach dem Exil“¹¹²: Für Harnacks Fehltriteil wäre zum einen die Nichtberücksichtigung der Forschungsergebnisse der jüdischen Leben-

¹⁰⁰ Vgl. Zager, Jesusforschung, 61; Theißen/Merz, Der historische Jesus, 24.

¹⁰¹ Vgl. u.a. Ebner, Spruchquelle Q, 76; Tiwald, Logienquelle, 18: Die Logienquelle („Q“) ist eine aus dem Vergleich der Stoffe bei Mt und Lk rekonstruierte Größe, eine hypothetische Quelle. Sie wurde 1838 „entdeckt“.

¹⁰² Theißen/Merz, Der historische Jesus, 24.

¹⁰³ Vgl. Theißen/Merz, Der historische Jesus, 24.

¹⁰⁴ Vgl. Tiwald, Suche, 81.

¹⁰⁵ Theißen/Merz, Der historische Jesus, 24 (Hervorhebung im Original).

¹⁰⁶ So Harnack, Wesen, Geleitwort von Rudolf Bultmann, 7: Die Vorlesungen wurden im Wintersemester 1899 / 1900 an der Berliner Universität abgehalten, bis 1927 gab es 14 Auflagen des Buches, es wurde in 14 fremde Sprachen übersetzt.

¹⁰⁷ Vgl. Heil, Dichtung und Wahrheit, 216–217; Zager, Jesusforschung, 114.

¹⁰⁸ Vgl. Harnack, Wesen, 19–20; vgl. dazu Heil, Dichtung und Wahrheit, 216–217; Zager, Jesusforschung, 114.

¹⁰⁹ Vgl. Homolka, Heimholung, 110.

¹¹⁰ Homolka, Heimholung, 110.

¹¹¹ Vgl. Homolka, Heimholung, 110–111.

¹¹² Homolka, Heimholung, 111.

Jesu-Forschung, zum anderen die mangelnde Kenntnis der rabbinischen Literatur (z.B. Harnacks Gleichsetzung von *Halacha* und *Haggada*) verantwortlich.¹¹³

3.2.2 Die jüdische Jesusforschung

Mit der Jahrhundertwende kam es zu einer inneren Neubestimmung auf das Judentum. Das völkisch geprägte Judentum Osteuropas bestimmte sein Wesen nun in seiner inneren Einheit von Glauben und Volkstum als Talmud-Judentum wie auch in seiner enthusiastischen Form des Chassidismus der uralten Zion-Sehnsucht Israels. Im westlichen Zionismus war jedoch das Religiöse eher nur zufällig, nicht wesenshafter Zug.¹¹⁴

Das liberale Judentum hatte seinen Schwerpunkt in den Vereinigten Staaten, der Reform wurde – gerade von führenden Liberalen wie Leo Baeck – vorgeworfen, dass das Judentum zu sehr ein Moralsystem wurde. Das „Europäertum“ wurde nicht mehr als das große Glücksgut des Judentums betrachtet, der Liberalismus als Sklave des Christentums gebrandmarkt.¹¹⁵ Mit dem Zionismus sollte das Judentum „erfüllt und erfüllt“ werden, man wollte „erdenschweres Judentum“.¹¹⁶ Das Religiöse wurde dabei jedoch nicht aufgenommen, daher litt das Suchen nach dem „Alljudentum der Zukunft“ an innerer Ziellosigkeit, die sich im Staat Israel auswirkte. Ausgangspunkt des religiösen Suchens war nun nicht mehr die Vernunft, sondern die jüdische Seele.¹¹⁷

3.2.2.1 Claude G. Montefiore (1858–1938)

Der britische Gelehrte und spätere Präsident der *World Union for Progressive Judaism* versuchte in seinem zweibändigen Werk „*The Synoptic Gospels*“ aus 1909, Jesus in die Reihe der großen Propheten Israels einzuordnen.¹¹⁸ Trotz bestehender Unterschiede würden die Lehre Jesu und jene der Rabbinen (Pharisäer) zu dieser Zeit einander nicht entgegenstehen, sondern erst zusammen ein Ganzes ergeben.¹¹⁹

Auch für Montefiore war Jesus ganz und gar Jude, wenngleich er sich aber von seinen Zeitgenossen unterschieden habe: Er sei ein eschatologischer Bußprediger gewesen, der den jüdischen Glauben in seiner ursprünglichen Form zur Sprache bringen wollte. Jesu Originalität sei primär in der kompromisslosen Leidenschaft zu finden, mit der er den Glauben seiner Väter Geltung verschaffen wollte. Im Unterschied zu den Rabbinen seiner Zeit habe Jesus jedoch die Freiheit von den Buchstaben des Gesetzes gelehrt und die Bindung des einzelnen an das Gesetz der Liebe (zu Gott und dem Nächsten). Jesus habe das Zeremonialgesetz abgelehnt, was einen Angriff auf das Hauptprinzip der Pharisäer darstellte. Elemente von Jesu Verhalten hätten den Charakter von etwas Neuem, wenngleich

¹¹³ Vgl. Homolka, Heimholung, 112.

¹¹⁴ So Jasper-Bethel, Stimmen 29.

¹¹⁵ So Lindeskog, Jesusfrage, 52–53.

¹¹⁶ Jasper-Bethel, Stimmen 30.

¹¹⁷ Vgl. Jasper-Bethel, Stimmen 30–31.

¹¹⁸ Vgl. Homolka, Heimholung, 118–119.

¹¹⁹ Vgl. Vogler, jüdische Jesusinterpretationen, 35–36: Montefiore wurde dafür verschiedentlich vorgeworfen, er habe die Grenzen zwischen Judentum und Christentum damit verwischt.

es jedoch nichts Unjüdisches oder Antijüdisches sei: sein Umgang mit Kindern, Frauen und Sündern. Dieses Verhalten wie auch die Kritik an der pharisäischen Gesetzesinterpretation hätten Jesus mit dem offiziellen Judentum seiner Zeit in Konflikt gebracht. Die Tragik bestünde darin, dass beide Seiten aus innerer Überzeugung gehandelt hätten. Gerade deshalb sieht Montefiore Jesus nicht außerhalb des jüdischen Volks, sondern in ihm.¹²⁰ Dass ein tiefer Unterschied zwischen Jesus und der nach ihm genannten Religion besteht, ist für ihn feste jüdische Überzeugung.¹²¹ Montefiore habe dies nach Lindeskog so ausgedrückt: „Wenn Jesus das Gottesreich predigte, so predigten seine Nachfolger ihn selbst“.¹²²

Werner Vogler streicht die Besonderheit an Montefiores Jesusbild heraus: er habe als erster jüdischer Jesusinterpret Neues (und damit Revolutionäres für das Judentum) an Jesus erkannt und auch anerkannt. Kritik übt Vogler jedoch daran, dass Jesus als Pharisäer dargestellt wird und dass sich die Originalität Jesu auf sein Verhalten beschränkt.¹²³ Wie Donald Hagner vermerkt, wurde Montefiore auch von orthodoxen Juden bezüglich antijüdischer Tendenzen scharf kritisiert und habe, wie alle jüdischen Schriftsteller, die christlichen Versuche, die Juden zu bekehren, als nicht zu rechtfertigen betrachtet.¹²⁴

3.2.2.2 *Constantin Brunner (1862–1937)*

Brunner hieß eigentlich Arjeh Jehuda („Leo“) Wertheimer. Sein Großvater war Akiba Israel Wertheimer, der Oberlandesrabbiner von Altona und Schleswig-Holstein. In seinem 1921 erschienenen „**Unser Christus oder das Wesen des Genies**“ beschreibt Brunner das Judentum als reine Mystik, Christus als den „König der Mystiker“ und somit als die Vollendung des Judentums. Brunner bezeichnete Jesus immer nur als Christus: „sein Genius verlangt den besonderen Namen, den nicht menschlichen“. Das Christentum jedoch habe aus dem wahren Christus den Christus des Aberglaubens gemacht, und hätte somit als Religion mit Christus nichts zu tun. Brunner fordert Jesus für das Christentum zurück: „Der Christus des Aberglaubens ist tot, der wahre Christus lebe“. „Das pharisäische Judentum hat Christus gekreuzigt, und unser pharisäisch gewordenes Christentum kreuzigt ihn weiter.“ Christus wird von ihm für das Judentum zurückgefordert, denn „alles wirklich Christliche ist jüdisch.“ Brunner glaubte nicht an Gott, sondern an den Genius des eigenen Ich, an den tiefen Grund der Seele des Menschen. „In Christus herrscht nicht mehr Gott.“ Christus könne nicht angebetet werden, das Vaterunser sei kein Gebet, Christus habe keine Wunder begangen und auch gesündigt. Jesu schlimmste Sünde sei gewesen, dass er das Volk im Glauben ließ, er könne Wunder tun und er wolle der Messias sein. Für diese Sünde habe er durch seinen Tod büßen wollen. Nur einmal wäre Jesus aus der Rolle

¹²⁰ Vgl. Vogler, jüdische Jesusinterpretationen, 36–40.

¹²¹ Vgl. Lindeskog, Jesus, 255.

¹²² Lindeskog, Jesus, 255.

¹²³ So Vogler, jüdische Jesusinterpretationen, 40.

¹²⁴ So Hagner, Jewish reclamation, 64, 220.

gefallen, indem er am Kreuz gerufen hatte „*Eli‘ Eli, lama asabtani*“, das einzige nichtmythische Wort aus seinem Mund. Brunner erklärte dies damit, Jesu letztes Wort wäre „Es ist vollbracht“ gewesen.¹²⁵

Dieses Buch steht wohl tatsächlich zurecht „allein für sich in der jüdischen Jesusliteratur“, Christus ist hier „der wahrhaftige, der ganz wunderbar vollkommene Mystiker“.¹²⁶

3.2.2.3 Leo Baeck (1873–1956)

Leo Baeck wurde in Lissa als Sohn des Rabbiners Samuel Bäck geboren. Er studierte in Breslau am Jüdisch-Theologischen Seminar; wichtig für seinen Werdegang waren Kontakte zu Heinrich Graetz (1817–1891), Abraham Geiger (1810–1874) und Hermann Cohen (1842–1918). Er promovierte an der Universität bei Wilhelm Dilthey, dessen Konzept des einfühlsamen Verstehens der Werke des Geistes in Baecks Schriften zum Ausdruck kam.¹²⁷ Von Baeck hieß es, er sei schon in der 1946 in London gegründeten *Society for Jewish Study* der „hervorragendste Repräsentant“ gewesen. Als Dozent an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin tätig hielt er jeden Winter Gastvorlesungen am *Hebrew-College* in Cincinnati (USA). Im Juli 1955 wurde in Jerusalem das Leo-Baeck-Institut gegründet, mit der Aufgabe, dem Judentum jene Werte zu erhalten, die in eineinhalb Jahrtausenden jüdischen schöpferischen Lebens in Mitteleuropa erarbeitet wurden und das gesamte Judentum befruchteten.¹²⁸ Pinchas Lapide bezeichnet ihn als „Vertreter jenes ‚deutschen Judentums‘, das sich aus der konstruktiven Dialektik zwischen Judentum und geistiger Kultur leitete“, als „letzte Leuchte einer tausendjährigen Symbiose, die vielleicht am besten all den geistigen Reichtum einer unvergessenen, zukunftslosen Vergangenheit verkörperte, die mit ihm zu Ende ging“.¹²⁹

Leo Baeck war Herausgeber des Werkes „**Das Wesen des Judentums**“¹³⁰, das 1905 erstmals erschien und insgesamt sieben Auflagen hatte – zuletzt noch im Dritten Reich im Jahr 1936. Es sollte gegen Adolf von Harnacks „Wesen des Christentums“ gerichtet sein.¹³¹ Jesus, der *haggadische* Lehrer, wäre demnach in die Hände eines Historikers gefallen, der keine Kenntnis der *Haggada* besitze.¹³² Er bemängelt „die Missachtung, mit der Harnack jüdischer Wissenschaft und Literatur begegne“. „Diese Vernachlässigung führt nach Baeck zu einer falschen Sicht des Judentums zur Zeit Jesu und zu einem Fehlurteil über die Pharisäer“.¹³³

Baeck macht klar, dass es den Begriff der „Erbsünde“ im Judentum nicht gibt (189), deshalb sei „die *Teschuwa*, die Bekehrung und Erlösung, dem Menschen nie genommen“ (190). „Die Sünde“ sei „des Menschen Sünde“, daher müsse „der Sünder sich selbst Gott zuwenden“ (190). Die messianische

¹²⁵ Jasper-Bethel, Stimmen, 37–39.

¹²⁶ Lindeskog, Jesusfrage, 124.

¹²⁷ Vgl. Martyn, Leo Baeck, 33–35.

¹²⁸ Vgl. Jasper-Bethel, Stimmen, 58.

¹²⁹ Lapide, Josephs Sohn, 142.

¹³⁰ Baeck, Leo (1926): *Das Wesen des Judentums*, Frankfurt a.M.

¹³¹ Vgl. Jasper-Bethel, Stimmen, 58; Schoeps, Jüdischer Glaube, 57.

¹³² Martyn, Leo Baeck, 37.

¹³³ Baeck, Leo (1934): *Die Pharisäer* (Schocken Bücherei, Bd. 6), Berlin, zitiert nach Homolka, Heimholung, 113.

Sendung des Christentums und des Islams sei im Judentum anerkannt worden (270). Damit nimmt Baeck Gedanken von Maimonides und Halevi auf und bleibt im Denken des orthodoxen Judentums. Allerdings widerspräche es dem Weg des Judentums, dass ein Mensch aus der Menschheit herausgenommen werden sollte, um ihr Schicksal zu sein. Es gehe daher nicht um den Messias, sondern um die „Tage des Messias“, um das „Gottesreich“. Das Reich Gottes ist für Baeck „die Welt des Menschen, wie sie vor Gott sein soll“ (266–267). Die Vorbereitung der „messianischen Zeit“ erfolge „durch das Christentum und den Islam, das Judentum könne umso freier seine eigene messianische Aufgabe hervorheben“, die Baeck in Gestalt des leidenden Gottesknechtes sieht (267–272).

Das Christentum repräsentiere eine romantische Religion, in der Gefühl alles bedeutet – im Gegensatz zum Judentum und den Mysterienkulten von Adonis oder Attis, die zum klassischen Typus zu zählen seien. Da Jesus und seine Apostel Juden waren, sei das Evangelium ursprünglich jüdisch gewesen, bis Paulus die Grenze des Judentums überschritt, als er das Christentum gründete. In **„Geheimnis und Gebot“** aus 1921/22 stellt Baeck fest, dass Jesus mit seinem Evangelium nur aus dem jüdischen Denken und Fühlen heraus verstanden werden kann. Jesus sei in jedem seiner Züge ein echt jüdischer Charakter, der nur auf dem Boden des Judentums – und nirgends anders – erwachsen konnte. Diesen Mutterboden der Persönlichkeit hätte Harnack nicht in den Blick genommen.¹³⁴

Jesus wird in Baecks **„Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte“** aus 1938 als ein durch und durch jüdischer Mann beschrieben, dem es durch Gott gegeben war, das Wort Gottes zu verkünden und zu lehren.¹³⁵ Jesus sei „sein ganzes Leben lang ein strenggläubiger Jude geblieben“, „dem es niemals in den Sinn gekommen wäre, eine neue Religion zu begründen“, [...] ein solcher Mann habe „nur aus dem Boden des Judentums hervorgewachsen [...] und seine Schüler und Anhänger [...] erwerben“ können – „ein Jude unter Juden“.¹³⁶

3.2.2.4 Martin Buber (1878–1965)

Martin Buber, geboren am 8.2.1878 in Wien, wuchs nach der Trennung seiner Eltern ab 1881 bei seinen Großeltern in Lemberg im österreichischen Teil Galiziens auf. Der Großvater Salomon Buber war ein bekannter Midraschist und vermittelte seinem Enkel eine solide jüdische Bildung. Buber wuchs mehrsprachig auf (deutsch, polnisch, jiddisch und hebräisch). Die Ferien verbrachte er bei seinem Vater in der Bukowina, wo er mit dem ostjüdischen Chassidismus bekannt wurde. Buber studierte ab 1896 in Wien, danach in Leipzig, Zürich und Berlin, wo er Wilhelm Dilthey und Georg Simmel als Lehrer hatte. Er promovierte 1904 in Wien zum Doktor der Philosophie. Im Judentum wurde er nach seiner Begegnung mit dem Zionismus später erneut eingewurzelt. 1902 gründete Buber mit Freunden den „Jüdischen Verlag“ und gab von 1916–1924 die Monatsschrift „Der Jude“ heraus. Mit Franz

¹³⁴ Vgl. Martyn, Leo Baeck, 39–40, 42, 57, 63.

¹³⁵ Vgl. Lapide, Josephs Sohn, 145–148.

¹³⁶ Friedlander Albert H. et al (hgg., 2006): Leo Baeck, Werke, Bd. 4, Gütersloh, 446, zitiert nach Homolka, Heimholung, 114.

Rosenzweig und anderen gründete er 1920 das Jüdische Lehrhaus in Frankfurt am Main, ab 1924 lehrte er an der Universität Frankfurt, ab 1930 als Honorarprofessor für jüdische Religionsgeschichte und Ethik. Nach seiner Vertreibung durch die Nationalsozialisten 1933 war er in Deutschland, Holland und in der Schweiz bis zu seiner Emigration nach Palästina im Jahr 1938 in der Erwachsenenbildung tätig. Ab 1938 war er Professor für Sozialphilosophie an der Hebräischen Universität Jerusalem. Mit Franz Rosenzweig begann er 1925 seine Übersetzung der Hebräischen Bibel ins Deutsche, musste das Werk aber nach Rosenzweigs frühen Tod 1929 allein fortführen. Nach einer Unterbrechung zwischen 1938 und 1950 nahm er die Arbeit daran wieder auf und vollendete das Werk 1961. Am 13. Juni 1965 starb Buber in Jerusalem.¹³⁷

Bubers Vorbehalte richteten sich sowohl gegen das orthodoxe Judentum als auch gegen die synagogalen Formen des liberalen Judentums: „Wir haben nur eine Reform – im neunzehnten Jahrhundert – aber keine Reformation gehabt“. Er strebte „nicht nur eine Reformation an Haupt und Gliedern, sondern vor allem an Geist und Herz“ an.¹³⁸ Er bekannte von sich, dass sein geistiges Fundament beim Chassidismus ruhe und dessen Gedankenbewegungen ihm verwandt seien. Der frühe Buber wollte Israel zu einer religiösen Erneuerung auf dem Boden des Chassidismus führen, und stand damit im starken Gegensatz zum Reformjudentum wie auch zum orthodoxen Judentum. Gott war ihm eine Idee, echte Religiosität ein Tun. Daher führte von Bubers Position aus keine Brücke zum Christentum.¹³⁹ Er belegte dies in einem Schreiben an den Völkerversöhnungsbund in Hamburg, veröffentlicht in dessen Zeitschrift „Höre Israel“ im August 1926: Demnach würde sich „Gott nicht *in* Menschen, sondern nur *durch* Menschen offenbaren“; „der Messias“ wäre nicht in einem bestimmten Augenblick der Geschichte erschienen, sondern würde „erst am Ende der Geschichte“ erscheinen; „die Erlösung der Welt“ wäre „nicht vor neunzehnhundert Jahren“ geschehen, sondern wir würden „immer noch in einer unerlösten Welt verharren“.¹⁴⁰ In seinen frühen Schriften zeichnete Buber ein stark zionistisch inspiriertes Jesus-Bild: Er sah Jesus als Vertreter des einfachen Volkes vom Land (*Am-ha-Arez*), welcher durch ein vorbildliches, einfaches Leben nach Erneuerung innerhalb der jüdischen Tradition suchte, und der erst später die Nähe zum Pharisäertum entwickelt habe.¹⁴¹

In seinem „**Der Jude und sein Judentum**“¹⁴² vermerkt Buber, „aus der Erlösungsidee des Juden Jesus“ habe „das messianische Ideal des Judentums seine Menschlichkeit genommen“ (23),

„sie wurde zur Idee der *Erlösung Gottes*, zur Idee der Wiedervereinigung des Gotteswesens, [...] mit der Gotteseinwohnung, [...]; zur Idee der Erlösung Gottes durch die Kreatur: dadurch, daß jede Seele aus ihrer Zweiheit zur Einheit kommt, daß jede Seele eins wird in sich, wird Gott eins in sich.“ (23)

¹³⁷ So Stegemann, Martin Buber, 123–125.

¹³⁸ Ben-Chorin, Zwiesprache, 52.

¹³⁹ Vgl. Jasper-Bethel, Stimmen, 31, 33.

¹⁴⁰ Buber, Martin (1926): Schreiben an Völkerversöhnungsbund in Hamburg, Höre Israel Nr. 8, zitiert nach: Jasper-Bethel, Stimmen, 33–34 (Hervorhebungen im Original).

¹⁴¹ So Stegemann, Martin Buber, 123.

¹⁴² Buber, Martin (²1993), Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, Gerlingen.

Die urchristliche Bewegung habe aus der wahrhaft jüdischen Verkündigung Jesu, jeder könne durch unbedingtes Leben Gottes Sohn werden, die Lehre gemacht, allein der Glaube an den eingeborenen Sohn Gottes könne dem Menschen die Ewigkeit gewinnen. Somit sei sie „für den Juden unfruchtbar“ geworden (66–67). Jesus sei „eines Geschlechts“ mit den Pharisäern gewesen, nur in der innersten Schicht hätte es eine wirkliche Gegnerschaft gegeben, da die Pharisäer Menschen des heiligen Verzichts waren (220–222), Jesus hingegen sagte: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht, und nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (222).

Buber schrieb kein Jesusbuch, vermittelte jedoch verschiedene Versuche seiner Deutung Jesu. Am bekanntesten ist seine 1950 erschienene Schrift „**Zwei Glaubensweisen**“, in der er Jesus als seinen großen Bruder beschreibt:¹⁴³

„Jesus habe ich von Jugend auf als meinen großen Bruder empfunden. Daß die Christenheit ihn als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir immer als eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen, die ich um seinet- und um meinetwillen zu begreifen suchen muß“. [...] Mein eigenes brüderlich aufgeschlossenes Verhältnis zu ihm ist immer stärker und reiner geworden, und ich sehe ihn heute mit stärkerem und reineren Blick als je. Gewisser als je ist es mir, daß ihm ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt und daß dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden kann.“ (15).¹⁴⁴

Gerhard Jasper-Bethel bezeichnet es als „das reifste Werk zur inneren Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum zwischen der jüdischen (*Emuna*) und der christlichen (*Pistis*) Glaubensweise“.¹⁴⁵

Jesu Lehre in der Bergpredigt sei der pharisäischen Lehre grundverwandt und doch in einem entscheidenden Punkt davon abgehoben, nämlich dann, wenn er sagt: „Ihr sollt vollkommen sein“ (Mt 5,48). Menschliche Vollkommenheit gäbe es im Gang der Geschichte nicht, sie sei in Israel – im Unterschied zu griechischer Philosophie und islamischer Mystik – wesentlich eschatologisch konzipiert. In der Parallelstelle Lk 6,36 hieße es anstelle von „vollkommen“ aber „barmherzig“: Barmherzigkeit könne nachgeahmt werden, Vollkommenheit nicht. Diese Form entspräche somit fast genau einem bekannten pharisäischen Spruch von der Nachahmung Gottes (62–63). Bei Jesus komme mit der Bergpredigt die pharisäische Lehre von der Richtung des Herzens zu einem erhöhten Ausdruck, so

¹⁴³ Vgl. Vogler, Jüdische Jesusinterpretationen, 49.

¹⁴⁴ Dazu Ben-Chorin, Zwiesprache, 42–43: Dieses Wort sei zuweilen von christlichen Missionaren missinterpretiert worden, andererseits habe es auch jüdische Kritik ausgelöst, natürlich bei den Orthodoxen, „aber selbst ein so freier und aufgeschlossener Verehrer Bubers wie der Dichter Max Brod [...] hielt dieses Wort vom großen Bruder für anmaßend.“; dazu weiters Ben-Chorin, Zwiesprache, 102–103: Demnach habe Buber selbst später in einem Religionsgespräch in Jerusalem im Jahr 1956 erwähnt, dass ihm der Satz vom Großen Bruder sehr übelgenommen wurde; ein Freund hätte ihm erklärt, er bedaure es, ihn vor diesen Satz nicht gewarnt zu haben.

¹⁴⁵ Jasper-Bethel, Stimmen, 123–124. Das hebräische *Emuna* würde sich vom Verbum „amen“ herleiten und „glaubensvolles Vertrauen“ bedeuten, *Pistis* kann mit „Glaube“ oder „Treue“ übersetzt werden; dagegen David Flusser im Nachwort zu Buber, Zwei Glaubensweisen, 190: Das griechische *Pistis* und das hebräische *Emuna* würden eigentlich dasselbe bedeuten; Ben-Chorin, Bruder Jesus, XIV, stellt fest: Jesus sei Repräsentant der hebräischen *Emuna* gewesen, während Paulus zur Theologie der *Pistis* überging.

radikal, dass er, im Gegensatz zum Pharisäismus, an das Wort der Tora selber rühren würde – „um der Tora willen.“ (71–72, 98).¹⁴⁶ Jesu Spruch von der Feindesliebe ziehe seine Leuchtkraft aus der jüdischen Welt und überstrahle diese (213–214). Jesu Aufforderung zur Nachfolge bedeute, frei zu werden für die Erstürmung der Königschaft Gottes¹⁴⁷, es ginge darum, sich selbst aufzugeben (129). Jesus habe sich unter dem Einfluss der deutero-jesajanischen Konzeption als Träger messianischer Verborgenheit verstanden, woraus sich unmittelbar der Sinn des „Messiasgeheimnisses“ ergäbe: nicht an ihm sei es, die Stunde zu bestimmen. Erst im Angesicht des Endes dürfte sich die Haltung Jesu gewandelt haben (113–114). Der johanneische Kreis bezeichnete Jesus als „wahrhaften Gott“ (1 Joh 1,2), damit sollte kein neues Gottesbild errichtet, sondern das alte in seiner Ganzheit offenbart werden. Der Logos, der „im Anfang“ bei Gott war, „war Gott“ (Joh 1,1). Für den Christen habe Gott nun dieses Gesicht; aber außer diesem Gesicht sei er, was für den Juden war und ist, gesichtslos. Das Werk der Vergottung war nach Buber ein Prozess, Nötigung, nicht Willkür (136–151). „So allein würden neue Gottesbilder entstehen, je und je“ (151).

David Flusser meint im Nachwort der „Zwei Glaubensweisen“, Buber wäre durch die makellose Darstellung der jüdischen Glaubensweise gegenüber dem Christentum und Paulus ungerecht. Der Glaube Jesu sei tatsächlich ein Teil der jüdischen Glaubensüberlieferung, während sich der Glaube an Jesus Christus mit ihm in einer psychologischen Diskrepanz befände (188). Die zwei Glaubensweisen stellen nach Flusser ein tragisches innerchristliches Problem dar: Die erste Glaubensweise sei ursprünglich jüdisch, und damit den drei großen monotheistischen Religionen – und auch Jesus selbst – gemeinsam. Die zweite Glaubensweise sei jene des Christentums, mit dem Schwerpunkt von Jesu Sühnetod und seiner Auferstehung. Wenngleich im Christentum die Bedingungen für eine Symbiose beider vorhanden wären, bestünde zwischen beiden eine ontologische Wesensverschiedenheit – oder vielleicht sogar ein psychologischer Widerspruch (230–233).

Wie Werner Vogler festhält, hat dieses Werk im Judentum zunächst nur ein schwaches Echo gefunden, eine umso größere Resonanz dagegen im christlichen Raum: Bubers Sätze von Jesus, seinem großen Bruder, würden seitdem zum „Sentenzen-Schatz“ christlicher Prediger, Katecheten und Ökumeniker gehören, während alle kritischen Aussagen Bubers weitgehend unbekannt geblieben wären.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Die *Lischmah*-Lehre („um der Sache selbst willen“) hänge mit der „Richtung des Herzens“ eng zusammen, greife aber über sie hinaus: „Alle deine Werke seien um Gottes willen“ (Av II 12) (71–72); dagegen Jasper-Bethel, Stimmen, 128: Die *Lischmah*-Lehre sei viel später entstanden und auch völlig anders begründet; Jesu würde das Gesetz aufgrund seines messianischen Anspruchs deuten.

¹⁴⁷ Im Gegensatz dazu habe Paulus zur mittelbaren Nachfolge aufgefordert (1 Kor 11,1), während der johanneische Kreis geglaubt habe, die unmittelbare Nachfolge wahren zu können (Joh 2,6). Wie viele andere vertritt auch Buber die These, dass das Christentum in seiner heutigen Gestalt eigentlich auf Paulus oder vielleicht auf Johannes zurückgeführt werden könne (129).

¹⁴⁸ So Vogler, Jüdische Jesusinterpretationen, 51.

3.2.2.5 Franz Rosenzweig (1886–1929)

Franz Rosenzweig wurde am 25.12.1886 als einziger Sohn einer wohlhabenden Fabrikantenfamilie in Kassel geboren, studierte erst Medizin, später Geschichte und Philosophie. Nach seiner Promotion arbeitete er während des Ersten Weltkriegs zunächst beim Roten Kreuz, danach bei der Truppe an der Front.¹⁴⁹ „Rosenzweig ging – umgekehrt zu Mendelssohn – den Weg vom Deutschtum zum Judentum zurück“. Er wurde gemeinsam mit Martin Buber Bibelübersetzer und „kabbalistisch philosophische[r], geschichtlich durchgebildete[r] religiöser Denker“.¹⁵⁰ Die Begegnung mit Hermann Cohen führte zur Gründung der „Akademie für die Wissenschaft des Judentums“. Rosenzweig wurde Leiter und Gründer des „Freien Frankfurter Lehrhauses“. Noch als Soldat während des Ersten Weltkriegs schrieb er sein Hauptwerk **„Der Stern der Erlösung“**, das 1954 in dritter Auflage herausgegeben wurde. Durch die Übertragung ins Hebräische wurde es „heimgeholt“ nach Israel, er wurde als *Morenu* („unser Lehrer“) im Judentum bezeichnet. Eine schwere Erkrankung ab 1922 führte innerhalb von sieben Jahren zu einer vollständigen Lähmung seines Körpers und schließlich auch seiner Sprache, dennoch blieb er der Mittelpunkt des Frankfurter Lehrhauses.¹⁵¹

Zunächst hatte Rosenzweig erwogen, wie seine beiden Vettern Christ zu werden. Er studierte dazu vorab seine eigenen jüdischen, danach christliche Quellen, und eignete sich so profunde Kenntnis des Christentums an.¹⁵² Rosenzweig hätte eigentlich am Versöhnungstag 1913 noch einmal an einem letzten jüdischen Gottesdienst teilnehmen wollen, um sich so auf das Christentum vorzubereiten. Genau dabei erkannte er aber, dass es ihm nicht länger möglich war, überzutreten.¹⁵³

Margarete Susman vergleicht Franz Rosenzweig mit Moses Mendelssohn: Demnach habe „Mendelssohn in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert die Epoche eingeleitet, an deren Ende Rosenzweig wirkte“.¹⁵⁴ „Mendelssohn, der aus der Armut des Dessauer Ghettos stammte, war seiner Herkunft wie seiner Bildung nach zuerst Jude und bahnte sich den Weg in die deutsche Bildungswelt; Rosenzweig, der aus einem vornehmen schönen Elternhaus in Kassel stammte, war seiner Herkunft wie seiner Bildung nach zuerst Deutscher und bahnte sich den Weg zu einem jüdischen Dasein.“¹⁵⁵

„Der Stern der Erlösung“ ist nach Gerhard Jasper-Bethel Rosenzweigs Bekenntnis: „Nicht der Zionismus war ihm die echte religiöse Erlösung“.¹⁵⁶ „Der Stern kreist nicht, er ruht.“¹⁵⁷ – so wird er von Margarete Susman beschrieben; er sei zunächst ein Symbol, ein sichtbares Gleichnis der Wirklichkeit, als das Doppeldreieck des Davidsterns. Da das Eine All auseinandergefallen sei vor der Frage des

¹⁴⁹ Vgl. Casper, Franz Rosenzweig, 169.

¹⁵⁰ Jasper-Bethel, Stimmen, 132.

¹⁵¹ Vgl. Jasper-Bethel, Stimmen, 132–134.

¹⁵² Vgl. Casper, Franz Rosenzweig, 169–171.

¹⁵³ Vgl. Jasper-Bethel, Stimmen 136.

¹⁵⁴ Susman, Gestalten, 287.

¹⁵⁵ Susman, Gestalten, 287.

¹⁵⁶ Jasper-Bethel, Stimmen, 134.

¹⁵⁷ Susman, Gestalten, 296.

Lebens und Sterbens, stünden einander die drei großen Urwirklichkeiten Gott, Welt, Mensch unverbunden gegenüber, sie könnten nicht in der gleichen Weise gedacht werden, seien überhaupt kein Denkbare mehr, so Susman weiter. Rosenzweig beschäftigte sich dann damit, wie diese Wirklichkeiten wieder zueinanderkommen können. Die gleichen Seiten der beiden Dreiecke des Sternes würden die gleiche Entfernung der drei Urwirklichkeiten voneinander ausdrücken und zugleich lebendige Bahnen zwischen ihnen bilden.¹⁵⁸ „So kommt in diesen Bahnen alles einander entgegen“. „Lebendig ist das Judentum nur, indem es bei Gott ist.“¹⁵⁹

Rosenzweig lehnte jede Korrektur seiner Zugehörigkeit zum jüdischen Volk ab: „Er wollte nicht die Nation ohne die Lehre (Nationalismus), nicht die Lehre ohne das Volk (Liberalismus), nicht das Gesetz ohne Leben (Orthodoxie), sondern ‚das Ganze, das man nicht hat, sondern i s t, die Fülle des Lebens, die kein Programm umfaßt‘. Insofern war er der „totale Jude“.“¹⁶⁰

Der Unterschied zwischen Judentum und Christentum ist für Rosenzweig darin begründet, „dass der Christ vom Sohn zum Vater geführt würde, der Jude aber ‚von Geburt auf‘ beim Vater“ sei.¹⁶¹ Erst an der Hand des Sohnes wage der Christ vor den Vater zu treten. Gleichzeitig aber gehe er noch einen anderen Weg, „den Weg unmittelbar mit dem Vater. In seiner Nähe höre er auf, Ich zu sein.“¹⁶² So spüre der Christ „den Blick Gottes auf sich gerichtet – des Vaters, nicht des Sohns“. Es sei „unchristlich, diese beiden Wege miteinander zu vermengen“.¹⁶³

„Das Volk Israel blickt auf jenen letzten fernsten Punkt, wo dieser sein Vater, der Eine und Einzige – ‚Alles in Allem‘! sein wird. An diesem Punkt, wo Christus aufhört, der Herr zu sein, hört Israel auf, erwählt zu sein“.¹⁶⁴

Der Stern leuchte beiden, „dem Christen als dem Noachiden und dem Juden als dem älteren Bruder auf dem gleichen Wege des Lebens“. Beide bräuchten einander zur Ergänzung.¹⁶⁵

3.2.3 Zusammenfassung zweite Phase

Gösta Lindeskog bezeichnet die jüdische Jesusforschung als „Kind der Emanzipation, des modernen Liberalismus, somit als Ast an demselben Baume wie die historisch-kritische Bibelforschung des Protestantismus, da sowohl jüdische als auch christliche Bibelforscher in der europäischen Aufklärung des 18. und 19. Jahrhundert wurzeln.“¹⁶⁶ Die jüdische Forschung sei dabei weitgehend von der christlichen Forschung abhängig gewesen, obgleich auch die jüdische Betrachtungsweise durchaus

¹⁵⁸ Vgl. Susman, Gestalten, 296–303.

¹⁵⁹ Susman, Gestalten, 303.

¹⁶⁰ Ben-Chorin, Rosenzweig als Erzieher, 129ff, zitiert nach: Jasper-Bethel, Stimmen 135.

¹⁶¹ Casper, Franz Rosenzweig, 180.

¹⁶² Casper, Franz Rosenzweig, 209.

¹⁶³ Casper, Franz Rosenzweig, 210.

¹⁶⁴ Casper, Franz Rosenzweig, 180.

¹⁶⁵ Jasper-Bethel, Stimmen 136.

¹⁶⁶ Lindeskog, Jesusfrage, 321.

selbständige Beiträge dazu geliefert habe.¹⁶⁷ Da es nicht restlos gelang, Jesus ins Judentum hineinzustellen, führte dies bei den jüdischen Forschern zu Zwiespältigkeit: „Die orthodoxen betonten das Unjüdische bei Jesus, die gemäßigten Liberalen hoben das Gemeinsame hervor. Die Einstellung des orthodoxen Judentums zur Jesusfrage war eher negativ, ablehnend, der radikale Liberalismus ging am weitesten in positiver Schätzung der Evangelien und der Jesusgestalt“.¹⁶⁸

Das Judentum des 19. Jahrhunderts fasste sich überwiegend selbst als eine ethische Weltanschauung auf, darum beurteilte es auch das Christentum nach seiner ethischen Seite. Das Christentum begann, seine ethische Absolutheit als der jüdischen überlegen anzusehen, die jüdische Seite versuchte, diese Behauptungen zu widerlegen. Von christlicher Seite wurde das Alte Testament jetzt nicht nur kritisch betrachtet, sondern zuweilen sogar bekämpft. Die Juden versuchten zu beweisen, dass die evangelische Ethik jüdischen Ursprunges sei, wohingegen die christlichen Apologeten behaupteten, dass sich in den evangelischen Aussprüchen ein tieferer, geistiger Sinn verberge.¹⁶⁹

Nach Susannah Heschel erfasste im Laufe des 19. Jahrhundert „die durch Abraham Geiger geprägte jüdische Faszination von der Person Jesu bald auch orthodoxe und zionistische Denker. Jesus wurde von jüdischen Theologen als Bindeglied zwischen Judentum und Christentum dargestellt.“¹⁷⁰

Die jüdische Jesusforschung innerhalb dieser Periode führte zu unterschiedlichen Ergebnissen:

Für Claude G. Montefiore setzte Jesus die Reihe der großen Propheten fort, wenn auch in einer geschichtlich veränderten Situation. Constantin Brunner forderte Christus zurück in das Judentum, für ihn war alles wirklich Christliche jüdisch. Leo Baeck beschrieb Jesus als strenggläubigen Juden, dem es „als Jude unter Juden“ niemals in den Sinn gekommen wäre, eine neue Religion zu gründen. Für Martin Buber war Jesus „ein Bruder, dem ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommen“ würde, während Franz Rosenzweig feststellte, dass der Christ vom Sohn zum Vater geführt würde, der Jude aber von Geburt auf beim Vater sei.

Die Forscher stimmten im Wesentlichen überein, dass Jesus sachlich mit den Pharisäern übereingestimmt habe – trotz seiner Kritik an gewissen Richtungen und Vertretern dieser Gruppe.¹⁷¹

¹⁶⁷ Vgl. Lindeskog, Jesusfrage, 323.

¹⁶⁸ Lindeskog, Jesusfrage, 323.

¹⁶⁹ Vgl. Lindeskog, Jesus, 241, 247.

¹⁷⁰ Heschel, Der jüdische Jesus, 42–43.

¹⁷¹ Vgl. Lindeskog, Jesusfrage, 272–276.

3.3 Dritte Phase – Der Zusammenbruch der Leben-Jesu-Forschung

3.3.1 Die christliche Jesusforschung

„Der Geist der Kritik schlug nun in den Geist der Skepsis um“.¹⁷²

William Wrede (1859–1906) erkannte den tendenziösen Charakter der ältesten erhaltenen Quellen für das Leben Jesu: Er unterschied 1901 in „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“ zwischen dem historischen Jesus und dem Jesus der Evangelien. Das Markus-Evangelium gäbe nur die Auffassung eines späteren Erzählers vom Leben Jesu wieder, Markus selbst hätte keine wirkliche Anschauung mehr vom geschichtlichen Leben Jesu, wenngleich er Jesu Lebensverhältnisse und realen Umstände, seine Gedanken und Empfindungen annähernd gut wiedergeben würde.¹⁷³ Demnach sei das Markusevangelium Ausdruck von Gemeindedogmatik.¹⁷⁴

Albert Schweitzer (1865–1975) deckte den projektiven Charakter der Leben-Jesu-Bilder auf: In seinem Werk „Von Reimarus zu Wrede“ aus 1906¹⁷⁵ legte Schweitzer einen Forschungsbericht über 150 Jahre Jesusforschung vor. Meist wird darin ein Abgesang auf die gescheiterte Leben-Jesu-Forschung gesehen, die ihr Ziel, ein Jesusbild als alternative Basis für den Christusglauben zu präsentieren, nicht erreicht hatte.¹⁷⁶ „Schweitzer zeigte, daß jedes der liberalen Jesubilder genau die Persönlichkeitsstruktur aufwies, die in den Augen ihres Verfassers als höchstes anzustrebendes, ethisches Ideal galt.“¹⁷⁷ „Für Albert Schweitzer war es unmöglich, den historischen Jesus aus seiner Zeit herauszunehmen“, er sei „gar nicht zu erheben“ (358).

Karl Ludwig Schmidt (1891–1956) wies in seiner Studie „Der Rahmen der Geschichte Jesu“ aus 1919 den fragmentarischen Charakter der Evangelien nach: Die Jesusüberlieferung bestehe aus „kleinen Einheiten“, „der chronologische und geographische Rahmen der Geschichte Jesu“ sei sekundär vom Evangelisten Markus „erst zur Geschichte Jesus verknüpft“ worden. Dabei bestimme „der *kerygmatische Charakter* der Jesusüberlieferung auch die kleinste Perikope“.¹⁷⁸

Paul Althaus (1888–1966) vermerkte, das Christentum sei nicht dasselbe wie der Glaube an Jesus Christus, da seine religiösen und ethischen Gedanken auch dort wirken würden, wo es nicht zum Glauben an ihn komme.¹⁷⁹ Jesu Liebesgebot in der Bergpredigt sei, wie bereit Luther feststellte, nichts anderes als das „Naturgesetz“, das in alle Menschen geschrieben stehe.¹⁸⁰

¹⁷² Vermes, Jesus der Jude, 215.

¹⁷³ Vgl. Tiwald, Suche, 80–81; Zager, Jesusforschung, 116.

¹⁷⁴ Vgl. Theißen/Merz, Der historische Jesus, 25; Theißen/Winter, Kriterienfrage, 83.

¹⁷⁵ Schweitzer, Albert (1984): Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (UTB 1302), Tübingen ([es wurde ab der zweiten Auflage von 1913 als „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ bezeichnet].

¹⁷⁶ Vgl. Zager, Jesusforschung, 120.

¹⁷⁷ Theißen/Merz, Der historische Jesus, 25.

¹⁷⁸ Theißen/Merz, Der historische Jesus, 25 (Hervorhebung im Original).

¹⁷⁹ Vgl. Althaus, Um die Wahrheit, 35.

¹⁸⁰ Vgl. Althaus, Um die Wahrheit, 36.

Rudolf Bultmann (1884–1976) gehörte zum Kreis der „dialektischen Theologie“, die sich nach 1918 von der liberalen Theologie abwandte, er selbst distanzierte sich 1924 endgültig von der liberalen Theologie.¹⁸¹ Er schreibt über den historischen Jesus:

„Denn freilich bin ich der Meinung, dass wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben, außerdem sehr fragmentarisch und von der Legende überwuchert sind [...]“.¹⁸²

Nach Bultmann war jegliche historische Jesusforschung nicht nur unmöglich, sondern auch theologisch illegitim, da sie den Schriftbeweis an die Stelle des Glaubens setzen würde.¹⁸³ Bultmanns Versuch einer „Entmythologisierung“ änderte nichts an der Spannung zwischen Mythos und Logos sowie zwischen Kerygma und Historie: Gott und die Welt würden sich demnach nur im „Dass“ des Gekommenseins Jesu und im „Dass“ seines Weggangs, in Kreuz und Auferstehung, berühren. Entscheidend wäre „nicht, was Jesus gesagt und getan hätte, sondern was Gott in Kreuz und Auferstehung getan und gesagt hatte.“¹⁸⁴ Die Botschaft von diesem Handeln Gottes hätte „nicht den historischen Jesus“, sondern den „kerygmatischen“ Christus zum Gegenstand.¹⁸⁵ Der historische Jesus war nach Bultmann „eine Erscheinung unter anderen, keine absolute Größe“.¹⁸⁶ Daher war für ihn Jesu Lehre für die christliche Theologie nicht von Bedeutung, die „nachösterliche Christologie“ sah er jedoch „im vorösterlichen Entscheidungsruf Jesu ‚implizit‘ angelegt“.¹⁸⁷

3.3.2 Die jüdische Jesusforschung

Auch im Judentum gab es eine Schule, welche die Ungeschichtlichkeit Jesu behauptete:¹⁸⁸

3.3.2.1 Georg Brandes (1842–1927)

Brandes (Morris Cohen), war ein dänischer Literaturkritiker und Schriftsteller. Er stammte aus einer assimilierten Familie, die allerdings Verbindungen zur jüdischen Gemeinde in Kopenhagen beibehalten hatte. Er studierte Philosophie und promovierte 1870, 1902 wurde ihm der Professorentitel verliehen, von 1877 bis 1882 lebte er in Berlin. Mit einem seiner letzten Werke, „*Sagnet om Jesus*“ („Die Jesussage“, 1925) versuchte Brandes, die historischen Grundlagen des Christentums zu widerlegen. Einen weiteren Angriff auf das frühe Christentum startete er mit „*Urkristendom*“ (1927).¹⁸⁹

¹⁸¹ Vgl. Homolka, Heimholung, 86.

¹⁸² Bultmann, Rudolf (1926): Jesus, Berlin, 10f., zitiert nach Homolka, Heimholung, 85 sowie Theißen/Merz, Der historische Jesus, 32.

¹⁸³ Vgl. Homolka, Heimholung, 86.

¹⁸⁴ Theißen/Merz, Der historische Jesus, 25.

¹⁸⁵ Vgl. Zager, Jesusforschung, 122.

¹⁸⁶ Bultmann, Rudolf (1924): Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung, in: ders., Glauben und Verstehen, Bd. 1, 4.

¹⁸⁷ Theißen/Merz, Der historische Jesus, 26.

¹⁸⁸ Vgl. Ben-Chorin, Jesusbild, 241–242.

¹⁸⁹ Vgl. Billeskov-Jansen/ Frederik Julius/Yahil, Leni (2007): Brandes, Georg, in: Encyclopaedia Judaica² 5/2007, 126–127, Abfrage vom 25.01.2023.

Brandes verglich Jesus in seinem Werk „**Die Jesussage**“¹⁹⁰ mit Wilhelm Tell, der auch nie gelebt hätte (9–15). Der Adonis-, Attis-, Osiriskult führte zum Kern der christlichen Lehre, dem Glauben an die Auferstehung (60, 152), abgesehen von Anklängen an babylonische und iranische Mythen, dem Attis-Kybele-Kult, dem Mithraskult, sowie an asiatische und ägyptische Religionen (60–64) hätten die Evangelien Verse aus dem Alten Testament (u.a. Psalter, Weisheit, Jesaja) verwendet, um Jesu Lebenslauf zu formen (21, 26–33).

„Das Christentum existierte in seinem Keim und seinem Wesen von dem Augenblick an, da der Messias der Propheten, der Diener des Herrn bei Jesaja, der verfolgte Gerechte der Psalmen und Weisheitsbücher zu einer einzigen Gestalt, zu Jahve selbst verschmolzen, in einen Gott verwandelt wurde, der starb, wieder auferstand und sich wiederum offenbaren wollte, um die Welt zu richten.“ (57).

Die Verfasser der synoptischen Evangelien hätten sich der Zahlenmystik und der Verwendung von Sinnbildern bedient (34, 82–84). Wenngleich das Evangelium in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts verfasst wurde (34), sind für Brandes „die zusammengestückten, überarbeiteten Kompilationen, die man Synoptiker nennt, wohl zwanzig bis fünfzig Jahre jünger als die echten Briefe Pauli“ (35). Keine zeitgenössischen Schriftsteller hätten Jesus erwähnt, auch die römischen Schriftsteller hätten ihm keine Beachtung geschenkt (39–44). Paulus habe nicht das geringste über Jesu Persönlichkeit melden können, er hatte ihn nie gesehen – ebenso wenig wie die, im Übrigen namenlosen, Evangelisten (45), wobei nicht einmal der Versuch gemacht worden sei, eine Übereinstimmung bei der Beschreibung Jesu hervorzubringen (91). Die Apokalypse des Johannes dürfte nach Brandes zuerst geschrieben worden sein und bildet für ihn in gewisser Beziehung die Grundlage des ganzen Gebäudes (118, 131):

„Will man sehen, welche Gestalt dieses Messiasideal ein Jahrhundert später annahm, so muß man nach der Vertiefung in die Offenbarung des Johannes, die der Ausgangspunkt ist, das Evangelium des Johannes studieren, das tatsächlich das Neue Testament abschließt und den zurückgelegten Weg zeigt.“ (131).

Brandes schließt mit den Worten Sören Kierkegaards in seiner „*Ytring af Taknemmelighed mod Lessing*“, dass man aus der Geschichte nichts über Christus erfahren könne:

„Es ficht göttliche Wesen nicht an, daß sie ihr ganzes Leben, ihr einziges Leben im Gemüt des Menschen haben.“ (155).¹⁹¹

Aber es gab auch andere Sichtweisen:

3.3.2.2 Hans Joachim Schoeps (1909–1980)

Schoeps bezeichnete sich selbst gern als „Religionshistoriker“. In diese Rolle wuchs er nach Friedrich W. Kantzenbach aber erst während seines unfreiwilligen Exils in Schweden hinein. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland übernahm er einen Lehrstuhl für Religions- und Geistesgeschichte.¹⁹²

¹⁹⁰ Brandes, Georg (1925): Die Jesussage. Autorisierte Übersetzung von Erwin Magnus, Berlin.

¹⁹¹ Kierkegaard, Sören (1877): Lessing und die objektive Wahrheit, Halle/S., zitiert nach Brandes, Jesussage, 155.

¹⁹² So Friedrich Wilhelm Kantzenbach, V–XIII, in der Einleitung zu Schoeps, gesammelte Schriften.

Im Unterschied zu den meisten jüdischen Jesusinterpreten lehnte Schoeps die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung nicht ab, aber aus seiner Sicht war die Rekonstruktion des „Ur-Jesus“ aus den zugänglichen Evangelienstoffen gar nicht möglich. Er legte den Schwerpunkt seiner Jesusdarstellung daher nur auf Jesu Lehre und die Frage nach dessen messianischem Selbstbewusstsein.¹⁹³

In seinem Werk **„Jüdisch-Christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten“**¹⁹⁴ vermerkt Schoeps, die frühchristlichen Gemeinden hätten alles Interesse daran gehabt, bestimmte Schriftstellen auf Jesus hin zu deuten, diese eigentümliche Form der Beweisführung sei aber in solch „naiver“ Form in der heutigen Zeit nicht mehr zu übernehmen: (26–31).

„Aber schon die christologische Lehre als solche, der Glaube, daß Gott Mensch geworden sei und zur Sühne der menschlichen Sünden seinen eingeborenen Sohn habe den Opfertod erleiden lassen, ist für die Juden – wie Paulus richtig sagt – ein ‚Ärgernis‘, d.h. eine unmögliche Glaubensvorstellung gewesen, durch die die Souveränität und schlechthinnige Jenseitigkeit Gottes Schaden erleidet, *ja die Welt zerstört wird.*“ (31).¹⁹⁵

Die tannaitischen Quellen hätten nur wenige verstreute Äußerungen und beiläufige Erwähnungen überliefert, da sie die Ereignisse um das Jahr 30 vermutlich nicht sonderlich wichtig genommen hatten. Erst als sich ab der Mitte des dritten Jahrhunderts das christologische Dogma in der Großkirche auszubilden begann, musste die christologische Lehre aus der jüdischen Gotteserfahrung heraus als vollkommen indiskutabel abgelehnt werden (32–34):

„Gott als der Gestaltlose kann sich keiner irgendwie gearteten Gestalt einkörpern, umrisselos und vorgestaltig ist er gestaltenschaffend.“ (34).

Der Messias sei als Mensch erwartet worden, und auch die Vorstellung, dass Gott Mensch wird, freiwillig ein eigenes Leidensschicksal hat und vor der Schlechtigkeit der Welt unterliegt, sei jüdisch eine Unmöglichkeit (34).

Erst 1949 erschien das Werk, das Schoeps bekanntmachen sollte: **„Theologie und Geschichte des Judentums“**. Seine Thesen und Kombinationen darin blieben nicht unwidersprochen und regten ihn zu weiterer, durchaus selbstkritischer Forschung an. Nach Friedrich W. Kantzenbach ist das Werk selbst verloren, demnach würden zwei stark voneinander abweichende Redaktionen der Handschrift existieren. 1964 verfasste Schoeps „Das Judentum. Untersuchungen über Gruppenbildungen und Parteikämpfe der frühen Christenheit“, 1959 erschien „Paulus, die Theologie des Apostels im Licht der jüdischen Religionsgeschichte“. Wenngleich er Paulus nicht zu den Religionsstiftern rechnete, bezeichnete er jedoch dessen Christusbild als das wichtigste, weil Paulus –

¹⁹³ Vgl. Vogler, Jüdische Jesusinterpretationen, 60–61; Homolka, Heimholung, 135.

¹⁹⁴ Schoeps, Hans-Joachim (1990): Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten. Die Geschichte einer theologischen Auseinandersetzung, in: Gesammelte Schriften I, Religionsgeschichte. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1935, Hildesheim u.a.

¹⁹⁵ „Wenn Gott es vor Schmerz schon nicht mit ansehen konnte, daß Abraham seinen Sohn schlachtete – hätte er seinen eigenen Sohn wohl töten lassen, ohne die ganze Welt zu zerstören?“ (AgBer Kap. 31).

wie alle Christen bis zum heutigen Tag – nichts mehr mit Jesus von Nazareth, sondern nur mehr mit dem auferstandenen Christus zu tun gehabt hatte.¹⁹⁶

Bedeutung für dogmengeschichtliche Fragestellungen hat nach F. W. Kantzenbach Schoeps Werk „**Vom himmlischen Fleisch Christi**“¹⁹⁷. Seine Untersuchung beginnt in der Zeit der Alten Kirchengeschichte und führt über das Reformationszeitalter bis zum nachreformatorischen Zeitalter (5). Er stellt dazu fest, dass diese Lehre sofort in Bedrängnis käme, wenn man an die dem Neuen Testament so wichtigen Genealogien zum Beweis der Abstammung von David denke. Die Evangelien berichten zudem, Jesus sei acht Tage nach seiner Geburt beschnitten worden, habe gehungert, gedürstet, getrunken, sei müde gewesen und habe geschlafen – sei somit allen menschlichen Eigenschaften und Affekten wie Zufällen an Leib und Seele ausgesetzt gewesen. Am schwierigsten sei aber die Interpretation des Todes Christi am Kreuz: Wenn der himmlische Leib am Kreuz hing, dann wäre Gott selbst gekreuzigt worden (wie es die Patripassianer meinten) oder es wäre (mit den Doketisten) ein Scheinleib gewesen. Für Schoeps ist der einzige Ausweg somit der Rückzug auf das *totaliter aliter* der Gottheit für das menschliche Erkenntnisvermögen (9–21). Das kirchliche Dogma führe zu verschiedenen Schwierigkeiten: Wäre Christus gleich uns aus adamitischen Samen, beteten wir uns selbst an; würde das Fleisch aber für himmlisch angesehen, müsse entweder Marias Anteil an der Heilandsgeburt als Durchgang bestimmt oder ihr himmlische Substanz zugeschrieben werden. Christus könne nur als Gott in menschlicher Gestalt göttliche Erlösermacht besitzen, nicht jedoch als gotterfüllter Mensch (22–25). Aber nicht einfach dadurch, dass Gott Mensch wurde, würde der Mensch erlöst, sondern „durch den Wandel Christi auf Erden im himmlischen Fleisch“ wäre die „Möglichkeit zur Vergottung der Menschen“ erschlossen worden (25).

3.3.3 Zusammenfassung dritte Phase

Die liberale Forschung schwächte den realistischen Sinn des Messiasbewusstseins Jesu ab. Wenn William Wrede bestritt, dass sich Jesus überhaupt für den Messias gehalten habe, sah die jüdische Forschung hingegen vielfach den Messiasprätendenten in ihm,¹⁹⁸ wobei sein Messiasgedanke jedoch als rein persönliche, originale Schöpfung angesehen wurde.¹⁹⁹ Die Hoffnung, den historischen Jesus zu finden, schien endgültig zu schwinden, als Rudolf Bultmann behauptete, „über die Evangelien führe kein Weg zu Jesus“, da die christlichen Quellen sich nicht für sein Leben interessiert hätten, sondern nur „Lehren präsentierten, die den geistlichen Bedürfnissen der frühen Kirche entgegenkamen“: „Jesus war kein Christ, er war ein Jude“.²⁰⁰ Mittels der Formkritik sollten daher die „individuellen ursprünglichen literarischen Einheiten in den Evangelienberichten ausfindig gemacht, ihre Gattungen

¹⁹⁶ Vgl. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, V–XIII, in der Einleitung zu Schoeps, gesammelte Schriften.

¹⁹⁷ Schoeps, Hans-Joachim (1951): Vom himmlischen Fleisch Christi: eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Tübingen.

¹⁹⁸ Vgl. Lindeskog, Jesusfrage, 251.

¹⁹⁹ Vgl. Vermes, Jesus der Jude, 215.

²⁰⁰ Vermes, Jesus der Jude, 215.

definiert, ihr Sitz im Leben aufgedeckt und die Vorgeschichte der Tradition durch einen Vergleich mit Paralleltexten untersucht“ werden.²⁰¹ Für Hans Joachim Schoeps war es überhaupt nicht möglich, einen „Ur-Jesus“ aus den zugänglichen Evangelienstoffen zu rekonstruieren, daher beschäftigte er sich hauptsächlich mit Jesu Lehre, der Frage nach dessen messianischen Selbstbewusstsein und der Christologie.²⁰²

3.4 Vierte Phase – Die „neue Frage“ nach dem historischen Jesus

3.4.1 Die christliche Jesusforschung

„Neu“ war die „Neue Frage“ für jene Theologen, die von einer „Kerygma-Theologie“ kommend, nun nach Jesus rückfragten.²⁰³ James M. Robinson prägte 1959 den Begriff „A New Quest of the Historical Jesus“. Dabei berief man sich auf „auffallende, ja einzigartige Züge von Jesu Wirken, wie die Zuwendung von Gottes Liebe zu den Sündern, seinen ‚Ruf zur Freiheit‘, seine Radikalisierung des Gotteswillens und der Gnade“, die auf eine „implizite Christologie“ hinweisen sollte.²⁰⁴ Christliche Identität sollte durch Abgrenzung gegenüber dem Judentum begründet werden, es wurden daher „rechtsgläubige“ kanonische Quellen bevorzugt.²⁰⁵ Man suchte in Jesu Verhalten und Verkündigung nach einem vorösterlichen Anhalt des Christuskerygmas, unabhängig davon, ob er selbst christologische Titel gebraucht habe. Dies führte zur Wahrnehmung von Jesus im Kontrast zum Judentum.²⁰⁶

Ernst Käsemann (1906–1998) brachte als erster die jüdische Herkunft Jesu wieder ins Spiel. „Das historische ‚Dass‘ der Existenz Jesu“ sei unleugbar „von Bedeutung für den christlichen Glauben und zugleich unauflöslich mit der Frage nach dem ‚Wie‘ verbunden.“²⁰⁷ In einem Vortrag auf der Tagung alter Marburger 1953 betonte er gegen seinen Lehrer Bultmann die Bedeutung des historischen Jesus für den Glauben. So wäre gesichertes historisches Wissen über Jesu Leben und Botschaft möglich und für Theologie und Kirche nötig.²⁰⁸ Treibendes Motiv dürfte der Widerspruch gegen Bultmanns Einordnung des irdischen Jesus ins Judentum gewesen sein.²⁰⁹

Günther Bornkamm (1905–1990), ebenfalls Schüler von Bultmann, veröffentlichte 1956 sein Buch „Jesus von Nazareth“. Darin geht er davon aus, dass die Jesusüberlieferung in den Evangelien in einzelnen Sprüchen und Perikopen tradiert wurden. Jede kritische Prüfung ihrer Überlieferungsgeschichte müsse daher auf dieser Ebene ansetzen und nicht bei den Evangelien, die nur

²⁰¹ Vgl. Vermes, *Jesus der Jude*, 216.

²⁰² So Vogler, *Jüdische Jesusinterpretationen*, 60–61; Homolka, *Heimholung*, 135.

²⁰³ Vgl. Theißen/Winter, *Kriterienfrage*, 117.

²⁰⁴ Hengel/Schwemer, *Jesus und das Judentum*, 175.

²⁰⁵ Vgl. Theißen/Merz, *Der historische Jesus*, 28.

²⁰⁶ Vgl. Theißen/Merz, *Der historische Jesus*, 26–27; Theißen/Winter, *Kriterienfrage*, 121–123.

²⁰⁷ Käsemann, *Der Ruf der Freiheit*, zitiert nach: Homolka, *Heimholung*, 86.

²⁰⁸ Vgl. Heil, *Dichtung und Wahrheit*, 217; Theißen/Winter, *Kriterienfrage*, 118–119; Zager, *Jesusforschung*, 299.

²⁰⁹ Vgl. Theißen/Winter, *Kriterienfrage*, 122; Zager, *Jesusforschung*, 299.

unmittelbare Resultate der Verkündigung der frühen Kirche darstellen würden. Eine moderne Biographie Jesu im Stil der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts sei daher praktisch unmöglich. Die Geschichte müsse im Kerygma der Evangelien gesucht werden, dabei müsse zwischen echten und unechten Jesusworten, und Gemeindebildungen unterschieden werden.²¹⁰

Ferdinand Hahn (1926–2015) war Schüler sowohl von Käsemann als auch von Bornkamm. Auch er ging davon aus, dass die frühen Christen nur am Kerygma interessiert waren und kein biographisches Interesse an der Figur Jesu hatten. „Daß eine wirkliche Geschichte hinter dieser Verkündigung der Urgemeinde steht, spürt man bei jedem einzelnen Überlieferungsstück. Aber das kommt gerade *in* der Verkündigung zur Sprache“.²¹¹ Er teilte die Überzeugung, die Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts sei zwar gescheitert, ihre Frage nach dem historischen Jesus habe allerdings weiter Bestand. Wenngleich er die von Martin Dibelius vertretene Position bestätigte, dass es zu keinem Zeitpunkt einen rein historischen Jesus gegeben hätte, bedeute dies jedoch nicht, dass auf die Rückfrage nach der Geschichte Jesu vor dessen Verkündigung verzichtet werden müsse.²¹²

Die Absage an die Leben-Jesu-Forschung sowie der Kerygma-Begriff führten zu einer Konzentration auf die Rekonstruktion der Verkündigung Jesu, die in Verbindung mit der Kontinuitätsfrage die Differenz zum Christentum in den Hintergrund treten ließ.²¹³ Es wurde nun versucht, ein kritisch gesichertes Minimum „echter“ Jesusüberlieferung zu finden, indem alles ausgeschieden wurde, was aus dem Judentum wie aus dem Urchristentum ableitbar war.²¹⁴

Bereits 1901 hatte **P. W. Schmiedel** (1852–1935) mit dem Differenzkriterium („DKC“) zum ersten Mal seine neun „Grundsäulen eines wahrhaft wissenschaftlichen Lebens Jesu“ formuliert, die er als objektiven Maßstab für historische Interpretationen ansah. Schmiedels Kriterium entstand gegen Ende der alten Leben-Jesu-Forschung, wobei danach nur die Grundidee des DKC erhalten blieb und immer wieder aufgegriffen wurde. **Wilhelm Bousset** (1865–1920) beeinflusste die spätere Kriterienfrage, indem er sich mit Jesus und dem Judentum beschäftigte. Er zeichnete ein Bild des Spätjudentums (Monotheismus, Apokalyptik, Partikularismus und Gesetz) als widerspruchsvolles Gebilde. Jesus hätte von diesem Spätjudentum seiner Ansicht nach nicht viel übernommen. Bei **Rudolf Bultmann** fand sich zum ersten Mal eine klare Formulierung eines doppelten Differenzkriteriums, das ein DKJ und ein DKC verbindet, es fehlte jedoch noch die Generalisierung zu einem allgemeinen Kriterium. Erst **Ernst Käsemann** formulierte als erster ein doppeltes Differenzkriterium als allgemeines Kriterium:²¹⁵

²¹⁰ Vgl. Bendemann, Evangelien als kerygmatische Erzählungen, 90–91.

²¹¹ Hahn, Ferdinand (1966): Die Frage nach dem historischen Jesus, 36, zitiert nach: Bendemann, Evangelien als kerygmatische Erzählungen, 94 (Hervorhebung im Original).

²¹² Vgl. Bendemann, Evangelien als kerygmatische Erzählungen, 94.

²¹³ Vgl. Theißen/Winter, Kriterienfrage, 121.

²¹⁴ Vgl. Theißen/Merz, Der historische Jesus, 26.

²¹⁵ Vgl. Theißen/Winter, Kriterienfrage, 66, 87, 116.

„Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, nämlich wenn Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat.“²¹⁶

3.4.2 Die jüdische Jesusforschung

Nach der Abkehr vom theologischen Liberalismus war die Suche nach dem historischen Jesus für die christliche Theologie nicht mehr von großem Interesse. Die jüdische Jesusforschung betonte nun den jüdischen Charakter des Lebens und der Lehre Jesu. Im Zentrum stand dabei nicht mehr der Konflikt Jesu mit dem jüdischen Gesetz, es wurden nun andere Möglichkeiten erwogen, Jesu gewaltsamen Tod zu deuten.²¹⁷

Grundlegende Voraussetzung für die jüdische Jesusforschung im 20. Jahrhundert lag wohl in der Erkenntnis jüdischer Jesusinterpretationen aus dem 19. Jahrhundert, dass Jesus Jude, und als solcher nichts anderes als ein Mensch war.²¹⁸ Als Markstein dafür dürfte Joseph Klausners „Heimholung Jesu ins Judentum“ zu sehen sein.²¹⁹

3.4.2.1 Joseph Klausner (1874–1958)

Joseph Klausner wurde 1874 in Olkeniki nahe Wilna geboren und starb 1958 in Jerusalem. Er studierte Philosophie und Judaistik in Odessa und in Heidelberg. 1918 übersiedelte er nach Jerusalem, wo er jüdische Geschichte und hebräische Literatur an der Hebräischen Universität lehrte.²²⁰

Als das „klassische“ Werk zur jüdischen Leben-Jesu-Forschung kann wohl Klausners „Jesus von Nazareth“ bezeichnet werden, „als Pionier der jüdischen Jesus-Forschung“²²¹ schuf er damit „die erste umfassende Darstellung von Jesu Zeit, Leben und Lehre aus jüdischer Sicht“²²². 1922 erschien in Jerusalem die hebräische Ausgabe „*Yeshu ha-Nozri*“, die großes Aufsehen erregte und scharf angegriffen wurde. 1930 kam die deutsche Übersetzung heraus.²²³

Klausner beginnt sein „**Jesus von Nazareth**“²²⁴ mit einem Dialog Voltaires („*Dialogue du douteur et de l'adorateur*“), der sich mit dem Widerspruch beschäftigt, dass Jesus zum einen als Jude geboren werden konnte und in jeder Beziehung Jude war, während sich seine Jünger immer mehr vom Judentum entfernten und die Mehrheit der Juden die Lehre Jesu nicht annahmen (7).

²¹⁶ Käsemann, Ernst (1954): Das Problem des historischen Jesus, in: ders. (1970), Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I, Göttingen, 187–214; 144.

²¹⁷ Vgl. Theißen/Merz, Der historische Jesus, 27.

²¹⁸ Vgl. Vogler, Jüdische Jesusinterpretationen, 26.

²¹⁹ Vgl. Hengel/Schwemer, Jesus und das Judentum, 184; Vogler, Jüdische Jesusinterpretationen, 27.

²²⁰ Vgl. Ben-Chorin, Bruder Jesus, XIV.

²²¹ Ben-Chorin, Bruder Jesus, XIV.

²²² Grohmann, aschkenasisches Judentum, 4.

²²³ Vgl. Homolka, Heimholung, 121.

²²⁴ Klausner, Joseph (1952): Jesus von Nazareth: Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Jerusalem.

„Das Christentum wurde in Israels Mitte geboren, aber Israel als Volk hat es mit aller Macht zurückgestoßen. Wo liegt der Grund dafür?“ (7).

Als Hauptquellen werden vor allem die kanonischen Evangelien verwendet, aber auch die außerkanonischen Evangelien²²⁵ sind für Klausner von Bedeutung, sowohl wegen fehlender Aussprüche Jesu in den kanonischen Evangelien als auch wegen der vielen Hebraismen und Aramäismen, die manches Licht auf den griechischen Evangelientext werfen. Die Zusätze zu den kanonischen Evangelien in einigen alten Handschriften, besonders im „*Codex Bèze*“ oder „*Codex Cantabrigiensis*“ würden Änderungen des ursprünglichen Textes der drei ersten Evangelien beweisen oder gewisse Motive Jesu beleuchten. Wenngleich all diese Quellen²²⁶ mit besonderer Vorsicht benutzt werden müssten, so verdienen sie dennoch gewisse Aufmerksamkeit als Beweis, dass Jesus wirklich existiert hat, eine außergewöhnliche Persönlichkeit war, der zur Zeit der römischen Prokuratoren in Judäa lebte und starb (85–89). Die Verfasser der Evangelien seien „geistig noch Juden“ gewesen, sie hätten „nicht in historischer Absicht geschrieben“ (91), sondern sie taten dies, um den Glauben zu verkünden, ihn auszuweiten und zu festigen. Das Johannesevangelium wird von Klausner als unhistorisch abgelehnt, wenngleich es auch einige historische Einzelheiten enthielte, die dem Verfasser mündlich überliefert worden sein könnten (165–166, 353).

Entscheidendstes Ereignis im Leben Jesu dürfte die Taufe durch Johannes im Jordan gewesen sein.²²⁷ Johannes habe Jesus nicht gekannt und auch nicht weiter beachtet, Jesus aber wäre der Himmel geöffnet erschienen, und die „*Schechina*“, der Abglanz Gottes²²⁸, schien auf ihm zu ruhen, so musste in ihm der Gedanke aufgeblitzt sein, er selbst sei der Messias. Dass die Messiaslehre kurz nach der Kreuzigung die Grundlage des Christentums wurde, sei Beweis dafür. Jesus, anfangs nur ein galiläischer Wanderrabbi, wurde von seinen Hörern *Rabbi* oder *Rabboni* gerufen und bezeichnete sich selbst mit dem althebräischen Ausdruck „Menschensohn“. Vielleicht habe er dies um seiner Doppeldeutung willen getan: zum einen wäre er ein einfacher, gewöhnlicher Mensch, zugleich aber auch ein Prophet wie Ezechiel, und im Sinne des Buches Daniel und der Erklärung des Buches Henoch jener Menschensohn, der „mit den Wolken des Himmels“ erscheinen, bis „zu dem Alten der Tage“ gelangen und das ewig dauernde Reich des König-Messias beherrschen werde. Jesus habe höchstwahrscheinlich sofort nach der Anerkennung seiner Messianität durch seine Jünger von seinen bevorstehenden Leiden gesprochen, da seine Jünger nach seinem Kreuzestod an ihn als den leidenden Messias glaubten. Äußerst

²²⁵ Das sind jenes des Petrus, der Ägypter, besonders der Hebräer.

²²⁶ Dazu gehörten auch die vielen Funde von Papyrusfragmenten in Ägypten.

²²⁷ Nach dem Evangelium der Hebräer, von dem nur Bruchstücke vorhanden sind, hätten ihn Mutter und Bruder zu diesem Schritt veranlasst.

²²⁸ Im Evangelium der Hebräer spricht eine himmlische Stimme, dass der Geist auf Jesu Kommen gewartet habe, damit er auf ihm „ruhe“ – ein spezieller hebräischer Ausdruck für das Ruhen der *Schechina*. Die Taube als Symbol des Heiligen Geistes symbolisiert zum einen die Wasser der Sintflut und die talmudische Auslegung des Verses „Und der Geist Gottes schwebte über den Wassern“ (Gen 1,2), die lautet: „wie eine Taube, die über ihren Jungen schwebt und sie nicht berührt“ (Hag 15a), an anderer Stelle heißt es: „Eine *Bath-Kol* girrt wie eine Taube“ (Berachoth 3a).

unwahrscheinlich sei jedoch, dass er gesagt hätte, er würde „getötet werden und über drei Tage auferstehen“. Wie sich aus Jesu Gebet in Gethsemane und aus dem Verhalten seiner Jünger bei seiner Gefangennahme und Kreuzigung zeige, hätte weder er selbst noch seine Jünger mit seinem unglücklichen Ende gerechnet (343–350, 411–413). Jesus habe keinen Aufstand gegen die römische Herrschaft anzetteln wollen, er habe auch nicht beabsichtigt, nach Jerusalem zu gehen, um dort zu sterben. Er habe am Passahfest das Volk zur Buße und zu guten Werken aufrufen und verkünden wollen, er sei selbst der Messias, und Johannes der Täufer sei als Elias sein Vorläufer gewesen. Dazu habe er die Reinigung als große Tat, die ihm Ruhm und Ruf verschaffte, vollbringen müssen. Als er sagte, er handle aufgrund der gleichen Vollmacht wie Johannes der Täufer, sei klar geworden, dass Jesus sich selbst für den Messias hielt, was die Herrschaft sowohl von Pharisäern als auch von Herodianern gefährdete. Auf deren Versuch, ihn „mit Worten zu fassen“, antwortete Jesus geschickt („Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist“), worauf vielleicht viele aus dem Volk Jesus nicht mehr als Erlöser ansahen, der sie aus der Knechtschaft der fremden Herrschaft befreien würde. Dies könne nach Klausner Grund dafür gewesen sein, dass sie seine Kreuzigung ruhig geschehen ließen. Mit seinen Worten gegen den Tempel habe er sowohl die Sadduzäer als auch die Pharisäer gegen sich aufgebracht. Obwohl Jesus in allen Diskussionen selbst wie ein echter Pharisäer sprach, wandte er sich auch mit besonderer Schärfe gegen sie. Nach der alten *Halacha*, die fast bis zur Zerstörung des Zweiten Tempels eingehalten wurde, galt das Passahopfer als ein privates Opfer²²⁹, das die Sabbatvorschriften nicht außer Kraft setzen konnte. Am Rüsttag [das war in diesem Jahr Freitag, der 14. *Nissan*] habe man in Judäa bis zum Mittag, in Galiläa aber überhaupt nicht gearbeitet. Das Sedermahl konnte nur innerhalb der Mauern Jerusalems, nur in der Nacht, und nur von denjenigen, die dafür vorbestimmt sind, verzehrt werden (431–443, 449–450). Jesus habe als echter Jude den *Seder* am Donnerstag, in der Nacht zum 14. *Nissan*²³⁰, gehalten. Dazu wurde auch *Mazzot* (ungesäuertes Brot) gegessen, er brach es und verteilte es, sie tunkten es in die Schüssel ein und tranken den ersten der vier Becher, über den Jesus den Segen sprach. Wahrscheinlich aßen sie auch Bitterkraut, tranken insgesamt vier Becher Wein, und sprachen am Schluss das *Hallel*. All dies stimme mit den jüdischen Vorschriften völlig überein. Jesus hätte jedoch keinesfalls gesagt, seine Jünger sollten seinen Körper essen und sein Blut trinken, da dies die Herzen jener einfachen galiläischen Juden mit Abscheu erfüllt hätte. Jesus habe geahnt, dass er in großer Gefahr sei, und Todesangst habe ihn befallen. Vielleicht hatten seine Jünger gehört, wie er betete („*Abba*“... überhebe mich dieses Kelchs“)²³¹, an der Echtheit der ganzen Erzählung bestehe – abgesehen von Einzelheiten – kein Zweifel (452–457).

²²⁹ Dagegen sei das Passahopfer nach der späteren *Halacha* ein öffentliches Opfer gewesen, das – wie alle öffentlichen Opfer – die Sabbatvorschriften verdrängen würde.

²³⁰ Es wäre unmöglich gewesen, das Passahopfer – als Privatopfer – am Freitag, den 14. *Nissan* „zwischen den Abenden“ beim Sonnenuntergang, also schon nach Eintritt des Sabbats, zu schlachten und zu braten.

²³¹ „Doch nicht, was ich will, sondern was du willst“ dürfte aber später von den Evangelisten hinzugefügt worden sein, da sie sich nicht vorstellen konnten, dass ein Gebet des Messias nicht erhört worden wäre.

Klausner geht davon aus, dass das *Synhedrion* nur eine Voruntersuchung einleitete und Jesus, nachdem seine Schuld erwiesen war, an Pilatus zur Verurteilung überführte. Das würde erklären, warum das Gerichtsverfahren des *Synhedrion* nicht mit den Bestimmungen in der Mischna übereinstimmt: es gab keine Gerichtsverhandlung²³², sondern nur eine Voruntersuchung, die somit durchaus legal und richtig war. Jesus dürfte die „Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten“, die fast zur Gänze Sadduzäer waren²³³, mit seiner „Tempelreinigung“ gegen sich aufgebracht haben. Sie konnten wohl nicht ruhig zusehen, dass ein galiläischer Schwärmer, der sich als Messias ausgab, das Volk innerhalb des Tempelbezirks zum Aufruhr verleitete.²³⁴ Judas Ischarioth²³⁵ habe ihnen Gelegenheit gegeben, sich diesem Aufwiegler zu entledigen. In der Verhaftungsszene seien nur die Worte Jesu „Ihr seid ausgegangen wie zu einem Mörder, mit Schwertern und mit Stangen“²³⁶, mich zu fangen. Ich bin täglich bei euch im Tempel gewesen und habe gelehrt und ihr habt mich nicht ergriffen“ (Mk 14,48) historisch. Die Jünger flohen und ließen Jesus allein in den Händen der Polizei zurück. Jesus wurde zum Haus des Hohepriesters geführt. Nach Mk 14,54 und Mt 26,57 hielt das *Synhedrion* noch in derselben Nacht²³⁷ eine Sitzung ab. Klausner geht nun von der Richtigkeit des Johannesevangeliums²³⁸ aus, nach dem Jesus am Rüsttag des Sabbats, der zugleich der Vorabend des Passahfestes²³⁹ war, gekreuzigt wurde. Es gab widersprüchliche Aussagen von Zeugen, schließlich sagte zwei „falsche Zeugen“ aus, dass Jesus den Tempel abbrechen und in drei Tagen einen anderen bauen wolle. Da Jesus die ganze Zeit stumm geblieben war, habe ihn der Hohepriester gefragt, ob er der Messias sei. Ob dieser darauf antwortete

²³² Das *Synhedrion* hätte sich tatsächlich über die Vorschriften des in der Mischna und Tosefta zum Traktat *Sanhedrin* hinweggesetzt, was dazu führte, dass die jüdischen Apologeten die Schuld dem sadduzäischen *Synhedrion* zuschrieben oder allein Pontius Pilatus dafür verantwortlich machten. Es sei anzunehmen, dass das *Synhedrion* in Jerusalem das Recht hatte, gerichtliche Voruntersuchungen durchzuführen. Nach einer *Baraita* [eine Lehrmeinung aus tannaitischer Zeit außerhalb der Mischna] wurde Israel jedoch das Recht der Verurteilung für Kriminalverbrechen vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels (daher wahrscheinlich noch vor der Kreuzigung Jesu) genommen. Auch der Fall des Todesurteils Ananias gegen Jesu Bruder Jakobus zeige, dass es ohne Zustimmung des Statthalters nicht möglich gewesen sei, den hohen Rat zu einer Sitzung einzuberufen (A.J. 20,9,1), umso weniger hätte er ein Todesurteil aussprechen dürfen.

²³³ Der Tempeldienst und alle lokalen Behörden hätten sich zu Jesu Zeiten in den Händen der sadduzäisch-boethusianischen Priester befunden.

²³⁴ Grund dafür dürfte wohl gewesen sein, dass gerade die Galiläer, aus deren Mitte die Zeloten hervorgegangen waren, als besonders verdächtig galten, das Volk gegen die Herrschaft aufzuwiegeln, und dass möglicherweise gerade zu dieser Zeit wirklich ein Aufruhr in Jerusalem mit Barabbas an der Spitze stattfand.

²³⁵ Judas Ischarioth sei Jesus anfangs treu ergeben gewesen, seine Begeisterung hätte sich jedoch allmählich gelegt, da es Widersprüche in Jesu Lehre gab, die Kranken nicht immer erfolgreich geheilt wurden, und Jesus selbst vor seinen Verfolgern und Feinden oft geflohen sei. Ein solcher „Messias“ würde sein Volk weder erlösen wollen noch können, er wäre demnach ein falscher Messias, der selbst irrte und andere irreleitete und verführte, ein falscher Prophet, den die Tora zu töten befiehlt. Es sei nicht vorstellbar, dass ein jüdischer Gelehrter, der so weit hergekommen war, seinen Meister um Geld verkauft hätte; die Verzweiflung über die menschlichen Schwächen seines Herrn hätten ihn zu dieser Tat gebracht. Die anderen Jünger seien hingegen allesamt einfache, ungebildete Galiläer gewesen, die ihrem Meister bis zur Stunde der Gefahr treu blieben.

²³⁶ Selbst der Talmud habe voller Abscheu die „Keulen“ und „Stöcke“ der frevelhaften boethusianischen Hohenpriester erwähnt.

²³⁷ Kriminalsachen hätten demnach nur am Tag verhandelt werden dürfen, es wäre ungesetzlich gewesen. Da es sich jedoch nur um eine Voruntersuchung handelte, bestand eine solche Vorschrift nach Klausner nicht.

²³⁸ Es würde auch durch eine talmudische *Baraita* (San 43a) und durch das Evangelium des Petrus gestützt.

²³⁹ Er sei daher nicht (wie die Synoptiker meinen) am ersten Tage des Passah, der auf einen Vorabend des Sabbats gefallen sei, auch nicht in der Nacht eines Festes oder am ersten Tag des Festes der ungesäuerten Brote verurteilt worden.

„Ich bin’s“ oder „Du sagst es“, Jesus habe jedenfalls – von seiner Messianität überzeugt – diese Frage bejaht. Da der Priester seinen Rock zerriss, musste er nach dem *Sanhedrin* eine Gotteslästerung²⁴⁰ in Jesu Worten sehen. Er wurde danach von allen²⁴¹ verurteilt, des Todes schuldig zu sein. Damit begannen die Evangelisten, *alle* Juden für die Leiden und den Tod Jesu verantwortlich zu machen (446–476).

Um die Vollstreckung des Urteils zu beschleunigen²⁴², wurde Jesus an den römischen Prokurator Pilatus ausgeliefert. Auf dessen Frage, ob er der König der Juden sei, antwortete Jesus mit dem mehrfach zu deutenden „Du sagst es“ (478). Die Jesus danach zugeschriebenen Worte „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,30) seien im Munde Jesu, des Juden, einfach unmöglich, die weiteren Ausschmückungen dieser Szene ebenso legendarisch. Vor allem, dass Pilatus zu jedem Fest irgendeinen jüdischen Verbrecher auf Bitte des Volks frei gelassen hätte, sei nirgends bestätigt; das Recht, einen zum Tode Verurteilten zu befreien, sei nur dem Kaiser zugestanden. Völlig unhistorisch sei auch, dass Pilatus Jesus freilassen wollte, das Volk aber die Freilassung für den Zeloten *Bar Abba* (Barabbas) verlangte, dass Pilatus seine Hände wusch, als Symbol, kein unschuldiges Blut vergossen zu haben, die Antwort des Volkes „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“, wie auch alle Berichte über den Widerstand des Pilatus, Jesus kreuzigen zu lassen. Im ersten christlichen Jahrhundert sei die Schuld von den mächtigen Römern auf die schwachen Juden abgewälzt worden, da die Zukunft des Christentums von den Römern abhing. Nach der Auslieferung an Pilatus hätten sich die damaligen Führer der Juden an der eigentlichen Verurteilung und Kreuzigung Jesu nicht mehr beteiligt (479–482).

„Jedenfalls sind die Juden als Volk für den Tod Jesu viel weniger verantwortlich als etwa die Griechen für den des Sokrates.“ (483).

Pilatus habe nur die messianische Anmaßung, nicht die Gotteslästerung, berücksichtigt: Als „König der Juden“ hatte Jesus für ihn Verrat am römischen Kaiser begangen, nach der *lex Juliana* gab es dafür nur die Todesstrafe. Für Rebellen und Verräter war die Kreuzigung vorgeschrieben²⁴³, der die Geißelung vorausgehen musste, die eine fürchterliche Strafe darstellte²⁴⁴. Dass der vom Feld heimkommende

²⁴⁰ Jesus sei nicht des Todes schuldig gewesen (M. San II, 5): Er hatte den Gottesnamen nicht blasphemisch ausgesprochen und niemanden verführt, fremden Göttern zu dienen.

²⁴¹ Dabei könne es sich aber wieder nur um die Sadduzäer gehandelt haben, die Phariseer hätten in seinen Worten nichts weiter als eine „gottlose Anmaßung“ sehen können.

²⁴² Jesus hätte andernfalls sieben Passatage auf die Vollstreckung warten müssen, zwischenzeitlich hätten politische Unruhen entstehen können.

²⁴³ Die Kreuzigung als typisch römische Todesstrafe stammte nach Klausner eigentlich aus Persien, wo sie wahrscheinlich angewandt wurde, damit der Getötete nicht die Erde verunreinige, die dem *Ahura Mazda* geweiht war, und dürfte über Karthago zu den Römern gelangt sein. Sie sei über Aufrührer, entlaufene Sklaven und andere Verbrecher verhängt worden. Klausner hält fest, dass nach den Vorschriften der *Tora* (Dtn 13,7–12; 17,2–7) ein Gotteslästerer, ein falscher Prophet und ein Volksverführer gesteinigt werden, und - nach der Mischna – danach, nach seinem Tod, noch gehängt werden musste (M. San VI,4). Die Form des Balkens mit dem herausragenden Pflock sei ähnlich dem römischen Kreuz gewesen, dass dem lateinischen und griechischen großen T entsprach. Der Gehängte sei sogleich wieder abgenommen worden, da es eine Sünde wäre, wenn er über Nacht hängen bliebe (Dtn 21,23).

²⁴⁴ Kein Jude wäre nach Klausner dazu fähig gewesen. Auch wenn die Behandlung Jesu durch die römischen Soldaten, die ihn verspotteten, ihm ins Gesicht schlugen, bevor sie ihn zur Kreuzigung führten, der römischen

Simon von Cyrene dazu gezwungen wurde, Jesu Kreuz nach Golgatha²⁴⁵ zu tragen, beweise, dass der Tag der Kreuzigung kein Feiertag war. Unvorstellbar aber seien die weiteren Vorfälle²⁴⁶. Die Inschrift oberhalb des Querbalkens, die Jesus als den „König der Juden“ bezeichnete, sei als Beweis zu sehen, dass Jesus als König-Messias gekreuzigt wurde. Klausner stellt daher fest:

Jesu wurde an Pilatus als falscher Messias überliefert und gekreuzigt. Damit wurde Jesu Traum und sein ganzes Lebenswerk zunichte gemacht. Da der Ausspruch „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34; Mt 27,46) in Widerspruch zur kirchlichen Anschauung von Jesus und seinen Leiden stehe, müsse er daher tatsächlich von Jesus stammen. Dass Jesus verschied, konnten nur Frauen bezeugen, da seine Jünger Furcht hatten, sich in der Nähe des Kreuzes aufzuhalten. Der Leichnam musste nach der Vorschrift der Tora noch vor Sonnenuntergang begraben werden²⁴⁷, Joseph von Arimathäa ersuchte Pilatus, ihm Jesu Leichnam ausliefern zu lassen und begrub ihn in einem Felsengrab, das mit einem schweren Stein verschlossen wurde. Die Geschichte Jesu endet mit seiner Beerdigung – danach folgt für Klausner die Geschichte des Christentums (484–493).

Klausner weist es als unhaltbar zurück, dass die Juden Jesu Leichnam in der Nacht weggenommen und an einem unbekannten Ort bestattet hätten, damit sein Felsengrab keine Stätte der Verehrung werde²⁴⁸, „eine Religion, an der Millionen festhalten, kann nicht durch absichtlichen Betrug geschaffen worden sein“ (493). Wahrscheinlich habe Joseph von Arimathäa, der Besitzer des Felsengrabes, der dem Evangelium nach als einer der Jünger Jesu gilt, den Leichnam Jesu im Geheimen herausgeholt und ihn an einem unbekannten Platz begraben²⁴⁹, da es ungebührlich war, einen Gekreuzigten im Grabe seiner Väter zu bestatten. Die Auferstehung sieht Klausner als Vision an, ohne die das Andenken Jesu völlig in Vergessenheit geraten wäre (494–499).

Jesu Hauptstärken seien in seiner Sittenlehre zu finden. Ohne die Wundergeschichten und manche mystischen Ausdrücke könnten die Evangelien als eine der schönsten Sammlungen ethischer Lehren gelten (529). Doch es sei unbestreitbar, dass Jesus in seiner Haltung zum Gesetz als solches ein Jude war und blieb – wenngleich er die Zeremonialgesetze nicht gerade mit pharisäischer Genauigkeit

Soldateska zuzutrauen wäre, wäre es in der kurzen Zeit wohl eher kaum möglich, über die strikte Ausführung des ihnen erteilten Befehls hinauszugehen.

²⁴⁵ Es wurde nach Klausner Schädelstätte genannt, weil es ein schädelförmiger Hügel war. Golgatha musste außerhalb der Stadt gelegen haben, da eine Hinrichtungsstätte innerhalb der Stadtmauern vor allem wegen der Vorschriften über Reinheit und Unreinheit undenkbar sei.

²⁴⁶ Es handelte sich dabei u.a. um die Angabe, dass ein großer Haufen Weiber, die ihn beklagten und beweinten, hinter ihm herzog und Jesus sich mit einer Rede an diese „Töchter von Jerusalem“ gewandt hätte (Lk 23,27–30), sowie der schöne Ausspruch „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23,34). Weitere Stellen, wie das Verteilen der Kleider Jesu durch das Los unter die Soldaten, die Kreuzigung zusammen mit zwei Mördern, oder der Jesus gereichte Schwamm mit Essig hätten nur den Zweck, gewisse biblische Voraussagen zu erfüllen.

²⁴⁷ Dagegen sei es in Persien, Karthago und Rom Brauch gewesen, den Leichnam am Kreuz, den Vögeln des Himmels zur Nahrung zu lassen.

²⁴⁸ Zum einen wäre ein „gekreuzigter Messias“ als Gehängter ein „Fluch Gottes“ für die Juden etwas Abstoßendes gewesen, zum anderen hätten auch die Jünger selbst es in ihrer Bestürzung und Niedergeschlagenheit kaum gewagt, den Leichnam zu stehlen, um am anderen Tag Jesu Auferstehung zu verkündigen.

²⁴⁹ Damit läge der Rede, die die Juden verbreitet haben sollen, etwas Wahres zugrunde.

beobachtete²⁵⁰. Die politische Macht habe Jesus nichts bedeutet („Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“), er schien kein Interesse an Arbeit, Kultur, ökonomischen und politischen Fortschritt zu haben („Seid wie die Lilien auf dem Feld“). In diesen Äußerungen sei Jesus jüdischer als die Juden gewesen, jüdischer als Simon ben Schetach und selbst als Hillel. Das Judentum jener Zeit musste in Jesu sozialen Idealen eine sonderbare und gefährliche Schwärmerei sehen. Die Mehrheit des Volks, die den Führern der Volkspartei folgte, habe daher unter keinen Umständen seine Lehre annehmen können (519–523). So entstehe das merkwürdige Bild:

„Das Judentum brachte das Christentum in seiner ursprünglichen Form (als Lehre Jesu) zur Welt, aber es verstieß seine Tochter, als diese die Mutter in einer tödlichen Umarmung ersticken wollte.“ (523).

Jesu „extreme und asketische Ethik“ (562) sei vom baldigen Weltuntergang und einer neuen Schöpfung ausgegangen. Dieser doppelte Irrtum, dass das Gottesreich nahe und er der Messias sei, hätte nun das Christentum geschaffen, da seine Jünger auf sein Wiedererscheinen warteten. Das Judentum jedoch erwarte das Reich Gottes erst am Ende der Tage und erst als Frucht einer langen Entwicklung und schweren Arbeit (562–564).

Jesus sei ein Mensch widersprechender Gegensätze gewesen: Einerseits habe er sich wie ein einfacher, galiläischer Handwerker benommen, sei aber andererseits keineswegs ein *Am ha-Arez*, sondern ein pharisäischer *Rabbi*, aber doch kein *Halachist*, sondern ein *Haggadist*, weder ein vollkommener Pharisäer noch ein Sadduzäer oder Essener, gewesen (565–573). Die Tragik seines schrecklichen Todes habe Jesu Persönlichkeit und seiner Lehre eine Krone himmlischen Kranzes verliehen: „Jesus der Jude, wurde halb Jude, halb Heide“ (573), er sei „aus der Geschichte des jüdischen Volkes in der Zeit des zweiten Tempels nicht wegzudenken, die welthistorische Bedeutung Jesu und seiner Lehre könne kein Jude leugnen“ (573).

„...trotz alledem aber war etwas in ihm, aus dem sich *Un-Judentum* entwickelte.“ (573).

Klausner hält fest, Jesus könne „für das jüdische Volk weder ein Gott noch Gottes Sohn im Sinne des Trinitätsdogmas“ sein: Beides sei für einen Juden „nicht nur blasphemisch, sondern auch unbegreifbar“; auch der Messias könne er ihm nicht sein, da „die ‚Tage des Messias‘ immer noch nicht gekommen“ sind; um „als Prophet“ anerkannt zu werden, habe ihm „das politische Verständnis und die Gabe der nationalen Tröstung und Aufrichtung“ gefehlt; Jesus sei „kein Gesetzgeber oder Religionsstifter“ gewesen – und wollte beides auch selbst nicht sein. Für das jüdische Volk sei Jesus „kein wirklicher Tannaite oder pharisäischer Rabbi, sondern ein Lehrer hoher Sittlichkeit und ein Gleichnisredner ersten Ranges“ gewesen (574).

²⁵⁰ Jesus habe sich zwar zu Recht gegen die ausufernde Deutung des Gesetzes der Pharisäer und Tannaiten empört, dabei jedoch die nationale Seite des Zeremonialgesetzes, die enge Beziehung zwischen Volks- und Weltgeschichte, nicht verstanden.

„Und wenn einst der Tag kommen wird, wo diese Ethik die Hülle ihrer mystischen und mirakelhaften Umkleidung abstreift, dann wird Jesu Buch der Ethik einer der erlesensten Schätze der jüdischen Literatur aller Zeit sein.“ (574).

Im Bewusstsein Jesu seiner besonderen Gottesnähe habe sich auch das unaufhörliche Betonen seiner eigenen Person ergeben („Ich aber sage euch“)²⁵¹. Somit enthielte die Lehre Jesu „einen Keim, aus dem die Doktrin der Trinität später entwickelt werden konnte“ (526–527).

Werner Vogler sieht die Bedeutung dieses Werks darin, dass ein jüdischer Autor hier erstmalig alles Material über Jesus zusammengetragen habe,²⁵² Gösta Lindeskog bezeichnet es als „eine gelehrte Arbeit, welche die vorliegende christliche Literatur und – im Gegensatz zu den entsprechenden christlichen Darstellungen – die Ergebnisse der jüdischen Forschung und Gelehrsamkeit verwendet hat“.²⁵³

Mit seinem Anschlusswerk „**Von Jesus zu Paulus**“²⁵⁴ brachte Klausner eine Ergänzung zum Jesusbuch heraus. Darin hält er fest, dass Jesus niemals daran gedacht hätte, eine neue Religion zu stiften und sie über den Umkreis des jüdischen Volkes hinauszutragen. Dass diese sich über Israel hinaus unter den Völkern verbreitete, sei durch drei wesentliche Gründe mitverursacht: der Diaspora der Juden außerhalb Palästinas, der geistigen Situation unter den Völkern in der damaligen Zeit und der jüdisch-hellenistischen Kultur der jüdischen Diaspora in jener Zeit (13–24).

Wie Klausner festhält, seien den Jüngern zehn Tatsachen eingeprägt und anvertraut worden, die – zumindest in ihrem Kern und ihrer Grundlage – historisch seien: (1) Jesus wurde von Johannes, der als Verkünder des Messias galt, getauft, somit musste Jesus selbst niemand anderer als der Messias sein. (2) Jesus pflegte Umgang mit dem einfachen Volk und verachtete Zöllner und Sünder nicht. (3) Jesus heilte Kranke auf wundersame Weise. (4) Jesus stellte die sittlichen Gebote höher als die Zeremonialgesetze. (5) Jesus verfasste das „Vaterunser“ mit der Bitte, das Himmelreich möge kommen. (6) Jesus hatte zwölf Jünger, die nur unter den Juden Buße predigen sollten, auf das der Messias kommen sollte. (7) Jesus glaubte an seine Wiederkehr auf himmlischen Wolken am Tage des Gerichts, um mit seinen zwölf Jüngern die zwölf Stämme Israels zu richten. (8) Jesus hielt vor seiner Festnahme einen *Seder*-Abend, an dem er seinen Jüngern befahl, Gemeinschaftsmahle zu seinem Gedächtnis einzurichten. (9) Jesus wurde von den Römern gekreuzigt, weil er auf seinen Glauben beharrte, der Messias zu sein, der als solcher „zur Rechten Gottes“ wiederkehren werde. (10) Jesus ist von den Toten auferstanden und in den Himmel gefahren (245–251).

²⁵¹ Das Judentum kennt die besondere Gottesnähe *aller* Gerechten, nicht von *einem* Menschen allein. Würde nun ein Mensch bevorzugt, entstünde eine Art Familienverwandtschaft mit Gott.

²⁵² So Vogler, *Jüdische Jesusinterpretationen*, 27.

²⁵³ Lindeskog, *Jesusfrage*, 111–112.

²⁵⁴ Klausner, Joseph (1950): *Von Jesus zu Paulus*, Jerusalem.

3.4.2.2 Will Herberg (1900–1977)

Wie Bernhard W. Anderson vermerkt, konnte Herberg „allen alles“²⁵⁵ werden: „dem säkularen Humanisten ein Kritiker mit Wurzeln in der liberalen Tradition; dem Marxisten ein Kritiker der Ideologie in prophetischer Tradition; dem Juden ein Kritiker des jüdischen Separatismus, aber selbst konservativ in der jüdischen Tradition verwurzelt; dem Christen ein Kritiker des christlichen Triumphalismus, der dem christlichen Glauben aber nahestand“.²⁵⁶

Zunächst überzeugter Marxist, Mitglied der kommunistischen Partei, wurde Herberg von Reinhold Niebuhrs Idee vom *Union Theological Seminary* in New York angezogen und wäre fast zum christlichen Glauben konvertiert, wollte sich aber vorher – ähnlich wie Franz Rosenzweig – mit seinem Judentum auseinandersetzen. Während aber Rosenzweig jüdische Existenz als Sein in Ewigkeit, christliche Existenz als ein Sein in Geschichte auffasste, betonte Herberg die biblische Form des Bundes. Der doppelte Bund sei somit der Bund der Treue (Judentum) und der Bund der Mission (Christentum), wobei beide Berufungen miteinander verbunden seien und sich gegenseitig unterstützen würden. Herberg gehörte der neo-orthodoxen Bewegung nach dem Krieg an.²⁵⁷ Ein starkes Bekenntnis zu Jesus Christus als „dem Weg, der Wahrheit und dem Leben“ müsse sich nicht in einer exklusiven Christologie ausdrücken.²⁵⁸

Nach Bernhard W. Andersson hat Herberg Jesus in „**Ein Jude sieht auf Jesus**“ aus 1966 als großen und unvergleichlichen Lehrer der Moral in der Linie der Propheten Israels, als Nachfolger von Amos, Hosea, Jesaja und Jeremia dargestellt. Allerdings sei er sowohl als Prophet als auch als Lehrer der Moral nur einer unter vielen gewesen. Es sei aus jüdischer Sicht problematisch, dass Jesus als Christus und als „der Weg“ zum Vater dargestellt wird. Denn christlicher Glaube sei biblisch und hebräisch – oder er sei überhaupt nichts. Nur die Religion Israels führe die Menschen zu Gott, andere, heidnische, die „Weltreligionen“, führten sie weg von Gott. Durch Christus würde Israels Heilsgeschichte zur Heilsgeschichte der zu Christen bekehrten Heiden, die damit faktisch Israeliten würden. Der durch das Christentum hervorgebrachte Neue Bund ersetze den alten nicht, sondern erweitere und dehne ihn aus. Ein Jude könne Jesus im Rahmen der Vorstellung eines doppelten Bundes in seiner Einzigartigkeit sehen.²⁵⁹ Allerdings würde ein Jude Jesus als jemanden ansehen,

„der aus Israel hervorkommt und weitergeht; er sieht ihn sozusagen von hinten. Der Christ aber sieht als Christ Christus in der Fülle der göttlichen Gnade auf sich zukommen [...] er begegnet ihm [...] von Angesicht zu Angesicht.“²⁶⁰

²⁵⁵ Anderson, Will Herberg, 244.

²⁵⁶ Anderson, Will Herberg, 244.

²⁵⁷ Vgl. Anderson, Will Herberg, 244–249.

²⁵⁸ Vgl. Anderson, Will Herberg, 249.

²⁵⁹ Vgl. Anderson, Will Herberg, 268–275.

²⁶⁰ Anderson, Will Herberg, 275.

Tatsächlich aber sähen beide die gleiche Wirklichkeit. In Jesus fänden Jude und Christ ihre Einheit – und ihre Differenz: In der Antwort auf die Frage „Wer sagt ihr, dass ich sei?“ seien Jude und Christ getrennt und dennoch vereint. Beide seien in ihrer Erwartung und Hoffnung auf den, der gekommen ist und wiederkommen wird, verbunden.²⁶¹

3.4.2.3 *Abraham Joshua Heschel (1907–1972)*

Heschel, 1907 in Warschau geboren, stammte aus einem Jahrhunderte alten Geschlecht von Gelehrten und religiösen Führern und wuchs in einer Atmosphäre chassidischer Frömmigkeit und Gelehrsamkeit auf. Er studierte an der Hochschule der Wissenschaft des Judentums und an der Universität in Berlin. Heschel war ab 1933 Doktor der Philosophie und wurde 1934 zum Rabbiner ordiniert, ab 1937 wurde er Nachfolger von Martin Buber am Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt am Main, das von Franz Rosenzweig gegründet worden war. Ab 1940 lehrte er als außerordentlicher Professor für Philosophie und rabbinische Literatur am *Hebrew Union College* in Cincinnati, USA. 1945 übersiedelte er nach New York und war bis zu seinem Tod 1972 als Professor für jüdische Ethik und Mystik am *Jewish Theological Seminary of America* tätig. Zu Heschels bedeutendsten Werken gehört „Der Mensch ist nicht allein“ aus 1951, „Der Mensch fragt nach Gott“ aus 1954 und „Gott sucht den Menschen“ aus 1955. Heschel bezog zu zahlreichen sozialen Fragen öffentlich und mutig Stellung, wie gegen den Nationalsozialismus, gegen den Vietnamkrieg, in der Unterstützung der Bürgerrechtsbewegung und Verurteilung des Rassismus, oder als er alle Juden der Welt dazu aufrief, den Juden in der Sowjetunion zu Hilfe zu kommen. Er fühlte sich dem Zionismus gegenüber tief verpflichtet und nahm auch an Verhandlungen zwischen jüdischen Organisationen und der Spitze des katholischen Klerus vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils teil. Er vermittelte zahlreichen Christen eine tiefe Wertschätzung für das Judentum. Nach Heschel geht Gottes Offenbarung an Israel als Offenbarung durch Israel weiter; Absicht und Ziel göttlicher Offenbarung sei die Erlösung der Menschheit, wobei die Verschiedenheit der Religionen Gottes Wille sei, weil die Aufgabe, das Reich Gottes vorzubereiten, solcher Verschiedenheit bedürfe.²⁶²

In „**Jüdischer Gottesbegriff und die Erneuerung des Christentums**“ aus 1967 vermerkt Heschel, dass es „für einen Juden schwer zu verstehen“ sei, „wenn Christen Jesus als den Herrn verehren und dieses Herrsein an die Stelle der Herrschaft Gottes, des Schöpfers, tritt – wenn Theologie auf Christologie reduziert wird“. So hielten es nicht wenige Theologen für möglich zu sagen „Wir kommen ohne Gott aus und halten uns an Jesus Christus“.²⁶³ Es gäbe im Christentum sehr wenig Erwartung auf die Wiederkunft. Wie sollte ein Christ auch dieses Ereignis beurteilen? Jesus hatte doch gesagt „Euch gebührt nicht zu wissen Zeit oder Stunde, die der Vater nach Seiner eigenen Macht bestimmt hat“ (Apg 1,6–7). Dies stelle eine Ablehnung messianischer Berechnungen dar. Jesu Erwartung, dass

²⁶¹ Vgl. Anderson, Will Herberg, 275.

²⁶² Vgl. Merkle, Abraham Joshua Heschel, 280–287.

²⁶³ Merkle, Abraham Joshua Heschel, 348.

Jerusalem an Israel zurückgegeben wird, ergäbe sich aus der Prophezeiung, dass „Jerusalem von den Heiden zertreten wird, bis die Zeit der Heiden vollendet ist“ (Lk 21,24).²⁶⁴

3.4.3 Zusammenfassung vierte Phase

Jesus und die christliche Kirche lieferten einen wichtigen Beitrag zur ganzen Menschheitsgeschichte. Wie Gösta Lindeskog zurecht feststellt, hat auch die jüdische Forschung durch beachtenswerte wissenschaftliche Beiträge zur allgemeinen Jesusforschung dazu beigetragen, teils negativ durch Kritik der christlichen Forschung, teils positiv durch gerechtere Beurteilung des Spätjudentums und durch sichere Erfassung der speziell jüdischen Züge an der Person Jesu und an der evangelischen Tradition.²⁶⁵ Die formgeschichtliche Forschung, die nach der Echtheit der überlieferten Worte Jesu fragt, habe jedoch seitens der jüdischen Forschung wenig Verständnis gefunden, da eine solche Stellung zur Tradition den Juden unbegreiflich sei.²⁶⁶

Dass es unterschiedliche Sichtweisen seitens der jüdischen Forschung gab, sollen die vorgenannten Beispiele zeigen: So stellt Joseph Klausner Jesus als „Vertreter einer beeindruckenden jüdischen Ethik“ dar,²⁶⁷ Will Herberg bezeichnete Jesus als einen Lehrer der Moral in der Linie der Propheten Israels, aber eben nur als einen unter vielen.²⁶⁸ Abraham Joshua Heschel sah Gottes Wille in der Verschiedenheit der Religionen, weil die Aufgabe, das Reich Gottes vorzubereiten, solcher Verschiedenheit bedürfe. Die Haltung christlicher Theologen „Wir kommen ohne Gott aus und halten uns an Jesus Christus“ sei jedoch für Juden unverständlich.²⁶⁹

3.5 Fünfte Phase – “The Third Quest for the historical Jesus“

3.5.1 Die christliche Jesusforschung

“Third Quest“ ist eine englische Bezeichnung, da diese Forschungsphase ab Beginn der 1980er Jahre ihren Ursprung und Schwerpunkt im angelsächsischen Raum hat.²⁷⁰ „Zunächst in der englischsprachigen Jesusforschung, vor allem in den USA“, wurde sie dann aber „weltweit zum Standardparadigma der wissenschaftlichen Jesusforschung“.²⁷¹ Jesus sollte nun innerhalb seines historischen Kontextes, vor allem im Rahmen des palästinischen Judentums, verstanden werden²⁷² und wurde nun, als Gründer einer „innerjüdischen Erneuerungsbewegung“, dem Judentum zugeordnet. Im

²⁶⁴ Vgl. Merkle, Abraham Joshua Heschel, 348–357.

²⁶⁵ So Lindeskog, Jesusfrage, 1.

²⁶⁶ So Lindeskog, Jesusfrage, 325–326.

²⁶⁷ Theißen/Merz, Der historische Jesus, 27.

²⁶⁸ So Anderson, Will Herberg, 268–275.

²⁶⁹ So Merkle, Abraham Joshua Heschel, 280–287, 357.

²⁷⁰ Vgl. Theißen/Winter, Kriterienfrage, 145.

²⁷¹ Du Toit, The Third Quest, 98.

²⁷² Vgl. Du Toit, The Third Quest, 98.

Gegensatz zur „neuen Frage“ zeigte die „Third Quest“ ein sozialgeschichtliches Interesse (u.a. auch für die Thematik der urchristlichen Wanderprediger), es wurden nicht-kanonische Quellen (wie z.B. Q und das um 1945 gefundene Thomas-Evangelium)²⁷³ sowie außerbiblische Erkenntnisse, wie z.B. Archäologie, Sozialgeschichte, Kulturanthropologie, Orientalistik und Judaistik zur Entstehungszeit und Umwelt des Neuen Testaments, mit einbezogen.²⁷⁴

Zwischenzeitlich entwickelten sich verschiedene Strömungen: So wird Jesus als „jüdischer Kyniker“ dargestellt, der – „von hellenistischen Einflüssen geprägt“ – „an den Rand des Judentums rückt“, andererseits wird er „mitten im Judentum angesiedelt, auf dessen Wiederherstellung er hoffte.“²⁷⁵

In **John Dominic Crossan** (*1934) „*The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Peasant*“²⁷⁶ wird Jesus im Rahmen des sozialen Protests als jüdischer Kyniker aus der palästinischen Landbevölkerung dargestellt, der als Heiler und Exorzist auftritt, und dessen Praxis der offenen Mahlgemeinschaft und frei verfügbaren Heilung in Verbindung mit radikaler Wanderschaft ihn in Opposition zum Tempelkult in Jerusalem stellt. Er sei wegen tempelkritischer Aussagen und Handlungen verhaftet worden, seine Kreuzigung durch Pilatus sei nach einem schnellen und unspektakulären Prozess erfolgt. Die apokalyptisch-endzeitliche Jesusüberlieferung ist nach Crossan nicht authentisch, sondern erst im frühen Christentum entstanden. Im Gegensatz zu Sanders setzt er Jesus gerade von den apokalyptischen Bewegungen des Täufers und des frühesten Christentums ab.²⁷⁷ In seinem „Jesus. Ein revolutionäres Leben“²⁷⁸ beschreibt Crossan im Epilog den Weg „Von Jesus zu Christus“: Demnach hätten sich gegen Ende des zweiten Jahrhunderts sowohl das rabbinische Judentum als auch das Christentum zur einzigen legitimen Erbin des Judentums erklärt, und beide hatten ihre Texte und Überlieferungen, um diesen Anspruch zu begründen (244–250). Es sei somit,

„[w]äre Moses um 200 n. Chr. aus seinem ewigen Schlummer erwacht, schwer zu sagen, welche der beiden ihn mehr überrascht hätte. Das wäre freilich 200 Jahre *nach* Jesus gewesen.“ (250).

In ihrem gemeinsamen Werk „Jesus ausgraben. Zwischen den Steinen – hinter den Texten“²⁷⁹ berichten John Dominic Crossan und Jonathan L. Reed nicht nur über archäologische Ausgrabungen wie die Schriftrollen vom Toten Meer 1947 oder die Nag-Hammadi-Codices 1945, auch Jesus solle aus der ihn umgebenden sozialen Welt freigelegt werden. Der Begriff Ausgrabung wird somit auch auf die Exegese angewandt, Archäologie und Exegese sollen zusammengeführt werden (7–11).

²⁷³ Vgl. Theißen/Merz, *Der historische Jesus*, 28–29; Theißen/Winter, *Kriterienfrage*, 4.

²⁷⁴ Vgl. Du Toit, *The Third Quest*, 98.

²⁷⁵ Theißen/Merz, *Der historische Jesus*, 29.

²⁷⁶ Crossan, John Dominic (1991): *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Peasant*.

²⁷⁷ Vgl. Du Toit, *The Third Quest*, 104–105.

²⁷⁸ Crossan, John Dominic (1996): *Jesus: ein revolutionäres Leben*. München.

²⁷⁹ Crossan, John Dominic / Reed, Jonathan L. (2003): *Jesus ausgraben: zwischen den Steinen – hinter den Texten*, Düsseldorf.

Zu den „zehn wichtigsten archäologischen Entdeckungen für das Ausgraben Jesu“ zählen sie „das Ossarium des Hohepriesters Kaiphas, die Caesarea-Inschrift des Präfekten Pontius Pilatus, das Haus des Apostels Petrus in Kafarnaum, ein Fischerboot aus der Zeit Jesu vom See Genezareth, das Skelett eines gekreuzigten Menschen mit Namen Yehohanan, Caesarea am Meer und Jerusalem, Sepphoris und Tiberias, Masada und Qumran, Gamla und Yodefat sowie steinerne Krüge und verputzte, mit Stufen ausgestattete Becken“ (12–13). Dabei gehen sie von verschiedenen Schichten aus: Spätere Schichten des Evangeliums würden dazu tendieren, Jesus vom Judentum und „den Juden“ (so Johannes) zu distanzieren; jüdische Texte und Interpretationsmittel würden dazu verwendet, das Judentum als Christentum neu zu erfinden (wie bei Matthäus). Es bestehe die Tendenz, frühere Zeichen von Jesu Zugehörigkeit zum Judentum zu tilgen und durch Merkmale aus Rom und Byzanz zu ersetzen. Jesus würde dann eher als angenehmer Philosoph (wie bei Johannes) oder gebildeter Interpret von Schriften und gelehrter Gesprächspartner bei Gastmählern (wie bei Lukas) dargestellt. Seine Anfänge als armer Kleinbauer seien durch Verehrungsstätten und Kirchen in Galiläa und Jerusalem getilgt und durch kaiserliche, monumentale Architektur ersetzt worden (27). Worte und Taten, die Jesus in den Evangelien zugeschrieben werden, seien verschiedenen übereinander gelagerten Hauptschichten zuzuordnen: der ursprünglichen Schicht, der Traditionsschicht in den 30er, 40er oder späteren Jahren, der Evangelienschicht in den 70er bis 90er Jahren (51–52).

Ed Parish Sanders (*1937) sieht in Jesus in seinem „*Jesus and Judaism*“ aus 1985 einen „eschatologischen Propheten“²⁸⁰, der sich selbst als „Gottes letzter Bote vor dem Kommen des Gottesreiches“²⁸¹ gesehen habe. Er habe erwartet, dass Gott durch eine endzeitliche Machttat eine neue Ordnung mit einem neuen Tempel und der Wiederherstellung der zwölf Stämme Israels schaffen würde, er selbst wäre Gottes Statthalter im kommenden Reich. Sanders verortet Jesus im palästinischen Judentum seiner Zeit.²⁸² Für David Du Toit ist bemerkenswert, „dass Sanders nicht nur die historische Bedingtheit Jesu zur Geltung kommen lässt (Kontextprinzip), sondern auch darauf besteht, dass Jesus im Sinne der Wirkungsplausibilität in Kontinuität zum frühen Christentum gesehen werden muss“.²⁸³

In „Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu“²⁸⁴ (im Original aus 1993: „*The Historical Figure of Jesus*“) möchte Sanders die recht bescheidenen Ergebnisse, die er für relativ gesichert hält, vor dem Hintergrund des antiken Palästina darstellen, über den Menschen Jesus berichten, nach Beweismaterial suchen und Erklärungen vortragen (11–21). Im Weiteren erfolgt eine Beschreibung des Lebens Jesu innerhalb der Gesellschaft seiner Zeit, den politischen Verhältnissen und dem Judentum als Religion. Die frühesten Christen hätten keine Lebensbeschreibungen von Jesus geliefert, sondern einzelne Sequenzen seiner Worte und Taten verwendet, die später gruppiert und in einen Zusammenhang

²⁸⁰ Du Toit, *The Third Quest*, 101; Hengel/Schwemer, *Jesus und das Judentum*, 183.

²⁸¹ Du Toit, *The Third Quest*, 102.

²⁸² Vgl. Du Toit, *The Third Quest*, 102.

²⁸³ Du Toit, *The Third Quest*, 102.

²⁸⁴ Sanders, Ed Parish (1996): *Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu*, Stuttgart.

gebracht wurden; danach sei einiges Material überarbeitet oder dazu gedichtet worden. Die Erstellung des Kanons habe zu Meinungsverschiedenheiten unter Christen geführt, sogenannte „apokryphe“ Evangelien seien ausgesondert worden. Die Verfasser der Evangelien waren nach Sanders fest davon überzeugt, dass Jesus die Verheißungen des Alten Testaments wirklich wahr werden ließ. Jesus sei in der Tat Anhänger von Johannes d. T. gewesen und von ihm getauft worden (135–150). Da Jesus sich als uneingeschränkt bevollmächtigt ansah, im Namen Gottes zu sprechen und zu handeln, sei er aus der Sicht seiner Gegner anmaßend gewesen, aus der Sicht seiner Anhänger aber habe er einen unmittelbaren und geraden Weg zu Gottes Liebe und Barmherzigkeit eröffnet. Damit sei Jesus ein charismatischer und autonomer Prophet gewesen. Kaiphas dürfte aufgrund Jesu Attacke gegen den Tempel und der Voraussage seiner Zerstörung Sorge gehabt haben, dass dieser einen Aufruhr anzetteln würde. Die Hinrichtung Jesu sei daher erfolgt, um den Frieden zu erhalten und Aufruhr und Blutvergießen zu verhindern. Jesu Jünger, die geglaubt hatten, dass das Reich Gottes unmittelbar bevorstand, seien über den Tod Jesu enttäuscht gewesen und hätten sich versteckt. Die Überlieferungen von der Auferstehung weichen voneinander ab, die besten Handschriften des Markusevangelium würden bei 17,8 enden, unmittelbar nachdem die Frauen das Grab leer vorgefunden haben; einen Bericht von der Auferstehung gäbe es nicht. Vielleicht habe es sich auch bei ihnen – wie bei Paulus – um Visionen des Gekreuzigten gehandelt (348, 392–408).

3.5.2 Die jüdische Jesusforschung

Jesus wurde nun konsequent ins Judentum eingeordnet. Auch die wachsende Einsicht in die Problematik des Antijudaismus in der (nicht nur deutschen) Theologie und die Beschäftigung mit der Judenverfolgung und -vernichtung unter dem deutschen Faschismus spielte dabei eine Rolle. Wichtig für die Entstehung der *Third Quest* war vor allem die Beschäftigung jüdischer Gelehrter mit Jesus, die dabei bewusst im Kontext der Real- und Sozialgeschichte Palästinas gedeutet wird. Die jüdische Jesusforschung spielt daher als Wegbereiterin für die *Third Quest* eine wichtige Rolle.²⁸⁵

3.5.2.1 Chaim Hermann Cohn (1911–2002)

Cohn, geboren in Lübeck, ließ sich 1930 in Palästina nieder, wo er als Rechtsanwalt praktizierte und 1947 dem Rechtsrat der jüdischen Behörden beitrug. Er lehrte als Rechtsprofessor an der Hebräischen Universität in Tel Aviv, war als Staatsanwalt und Generalstaatsanwalt tätig, Mitglied der UN-Menschenrechtskommission, von 1952–1953 Justizminister, ab 1960 Richter am Obersten Gerichtshof Israels, ab 1975 Mitglied der Internationalen Juristenkommission in Genf und Präsident der *International Association of Jewish Lawyers*, ab 1980 stellvertretender Präsident des israelischen Obersten Gerichtshofs; nach seinem Ruhestand ab 1981 wurde er Präsident der Vereinigung für Bürgerrechte in Israel und des Internationalen Zentrums für Frieden im Nahen Osten. Das *Haim Cohn Institute for Legal Protection of Human Rights* leistet kostenlose Rechtsberatung für Menschen in

²⁸⁵ Vgl. Theißen/Winter, Kriterienfrage, 4.

Not. Cohn war Herausgeber der Abteilung Strafrecht und Strafverfahren in der *Encyclopaedia Judaica* (Erstausgabe). Er veröffentlichte u.a. im Jahr 1968 „*Mishpato shel Yeshu ha-Nozeri*“ („*The Trial and Death of Jesus*“, 1972, bzw. „Der Prozeß und Tod Jesu aus jüdischer Sicht“, 1997, ²⁰¹⁷), der den Prozess gegen Jesus im Lichte des zeitgenössischen römischen und jüdischen Rechts behandelt.²⁸⁶

In seinem „**Der Prozeß und Tod aus jüdischer Sicht**“²⁸⁷ bringt Cohn seine Überraschung zum Ausdruck, dass von den vielen Büchern über Jesus nur wenige seinem Prozess besondere Aufmerksamkeit geschenkt hatten und nur wenige von Anwälten juristisch verfasst wurden²⁸⁸, da kein Prozess in der Geschichte der Menschheit so folgenschwere Folgen hatte, keiner zu solch weitreichenden, autoritativen und hartnäckigen Behauptungen eines schweren Justizirrtums geführt habe (9). Über die Authentizität der Evangelien zu diskutieren und darüber, inwieweit eine Version desselben Ereignisses einer anderen vorzuziehen ist, sei Sache der Bibelwissenschaftler; Cohns Ansatz als Laie bestünde darin, das Vorzufindende zu akzeptieren und dabei die jeweiligen Berichte als ergänzende zu behandeln (11). Er wolle damit nicht Jesus, sein Leben, seine Persönlichkeit und seine Lehren darstellen, sondern zeigen, dass weder Pharisäer noch Sadduzäer, weder Priester noch Älteste, weder Schriftgelehrte noch Juden irgendeinen vernünftigen Grund hatten, den Tod Jesu oder seine Beseitigung anzustreben (71). Dabei geht er juristisch, nach sachlichen Kriterien, vor.

Jesus sei von einer römischen Militäreinheit, die von einem römischen Offizier befehligt war, unter Teilnahme von Juden²⁸⁹ verhaftet worden. Das Volk habe Jesus als einen von ihnen geliebt, einen Wundertäter, Heiler der Kranken, Tröster und Erlöser der Armen und Verfolgten. Es hätte nicht nur der Tempelpolizei jegliche Zusammenarbeit verweigert, sondern alles getan, um ihn zu retten. Da die Behörden – falls sie an Jesus interessiert waren – von seiner bevorstehenden Ankunft gewusst haben mussten, habe es keine Notwendigkeit für Verrat oder Verschwörung gegeben. Jesus musste der Tempelpolizei gut bekannt gewesen sein, da er täglich im Tempel predigte und riesige Menschenmengen anzog, daher hätte keine zusätzliche Identifizierung stattfinden müssen, nicht einmal zu dieser Nachtzeit. Jesus habe wohl nicht gewusst, für welches Vergehen er verhaftet wurde, aber sowohl die römischen als auch die jüdischen Befehlshaber müssen den Grund der Verhaftung gekannt haben. Die Verhaftung Jesu

²⁸⁶ Vgl. Jaffe, Benjamin (2007) Cohn, Haim, in: *Encyclopaedia Judaica*² 5/2007, 42–43, Abfrage vom 20.1.2023.

²⁸⁷ Cohn, Chaim (2017): *Der Prozeß und Tod Jesu aus jüdischer Sicht*, Berlin.

²⁸⁸ Wie Ben-Chorin, Bruder Jesus, 136–139, zusammenfasst, lag nach Josef Blinzler („Der Prozeß Jesu“ aus 1951, ¹⁹⁵⁵) die Hauptverantwortung auf jüdischer Seite; Ethelbert Stauffer („Jesus, Gestalt und Geschichte“ aus 1957) erklärte das Todesurteil über Jesus als juristisch vollkommen in Ordnung, da dessen Sabbatverletzungen so massiv und demonstrativ, seine Verstöße gegen die Tora so provokativ waren. Paul Winter habe jedoch („On the Trial of Jesus“ aus 1961) – ähnlich wie auch Cohn – keine Strafverhandlung gegen Jesus durch die jüdische Gerichtsbehörde erkennen können.

²⁸⁹ Es scheine unplausibel, dass „Älteste“ oder „Hohepriester“ der Verhaftung Jesu persönlich beiwohnten; auch „Menschenmassen“ würden eher ein Hindernis für die Polizei als eine Hilfe darstellen: Jesus und seine Handvoll Jünger hätten sich unter die Menge mischen und praktisch verschwinden oder eine solche Verwirrung stiften können, dass jede geordnete Polizeiaktion vereitelt würde. Zudem hätte keiner der mit Judas im Bunde stehenden Verschwörer, am wenigsten der Rädelsführer, Zeugen gewollt.

sei eine römische Initiative gewesen, da auch das Verfahren am nächsten Tag am Hof des römischen Statthalters stattfinden sollte. Wohl auf ausdrücklichen Wunsch des Hohepriesters sei die Erlaubnis der Anwesenheit der Tempelpolizei bei der Verhaftung eingeholt worden, vermutlich, um Zustimmung des römischen Offiziers zu erhalten, Jesus bis zu seinem Prozess in jüdische Obhut zu nehmen. Dabei sei man ausschließlich an Jesus interessiert gewesen, nicht an seinen Jüngern oder Begleitern (109–137). Die Evangelien sind geteilter Meinung darüber, was im Haus des Hohepriesters mit Jesus geschah²⁹⁰, wobei jedoch viele Forscher dem im Johannesevangelium wiedergegebenen Verhör zustimmen würden: Der Hohepriester oder sein Schwiegervater habe demnach Jesus ohne die Anwesenheit des Rates befragt, um den Prozess vor Pilatus am nächsten Morgen vorzubereiten²⁹¹ (138–139).

Cohn geht jedoch im Weiteren von der Prämisse aus, dass sich der Große Sanhedrin in jener Nacht tatsächlich im Palast des Hohepriesters versammelte, da er diese Version als gegen die Juden gerichtet ansieht²⁹² (139–140). Er widerlegt nun im Weiteren die verschiedenen Theorien:

So wurde behauptet, der Prozess hätte vor dem Sanhedrin stattgefunden, und die Juden hätten vom Statthalter verlangt, die Todesstrafe zu vollstrecken, weil dies außerhalb der Macht des Sanhedrin gelegen sei. Rechtlich gesehen aber vollstreckte der Sanhedrin damals und später selbst Todesstrafen, die in der Schrift vorgeschriebene Art der Bestrafung – Steinigung, Verbrennen oder Erschlagen – durfte nicht durch eine unberechtigte fremde Art der Vollstreckung ersetzt werden; politisch gesehen hätte weder der Sanhedrin die römischen Behörden gebeten, seine Todesurteile zu vollstrecken, noch hätten sich die Römer dazu herabgelassen (139–141). Andere Forscher sind der Ansicht, dass Jesus zwei verschiedene Prozesse durchstehen musste, einen jüdisch-religiösen und einen römisch-politischen²⁹³.

Cohn beschäftigt sich vorerst nur mit dem jüdischen Prozess, der nachts vor dem Sanhedrin im Privathaus des Hohepriesters stattgefunden haben soll: Jesus sei demnach nach jüdischem Recht wegen Blasphemie vor Gericht gestellt und aufgrund seines eigenen Geständnisses wegen dieser Straftat zum

²⁹⁰ Nach den synoptischen Evangelien wurde Jesus in das Haus des Hohepriesters oder (nach Johannes) in das Haus dessen Schwiegervaters geführt: Nach Lukas wurde er verspottet und geschlagen und erst, als es Tag war, von den Ältesten in den Rat geführt; Johannes zufolge wurde Jesus zuerst in das Haus von Hannas, dem Schwiegervater des zu dieser Zeit amtierenden Hohepriesters Kaiphas geführt und dort „vom Hohepriester“ verhört, danach sandte Hannas ihn gebunden an Kaiphas, anschließend wurde er „in die Halle des Gerichts“ des römischen Statthalters geführt. Dass er in dieser Nacht im Haus des Hohepriesters vor dem ganzen Rat gestanden sei, wäre nur Markus und Matthäus zu entnehmen.

²⁹¹ Nach Cohn hätte der Autor des Johannesevangeliums eine begründete Überlieferung der nächtlichen oder frühmorgendlichen Versammlung des Sanhedrin nicht unterdrücken wollen oder können, er hätte sogar als erster eine so gute Gelegenheit ergriffen, den Sanhedrin eindeutig für den Tod Jesu verantwortlich zu machen. Sein späterer Versuch, Pilatus reinzuwaschen, wäre viel einfacher geworden. Dass er dies nicht tat, deute darauf hin, dass der Sanhedrin keinen Prozess führte und kein Urteil verkündete.

²⁹² Es spräche alles viel stärker für die Juden, wenn der Sanhedrin in dieser Nacht nicht zusammengekommen wäre und wenn alles, was geschah, allein dem Hohepriester angelastet werden könnte. Wenn der Hohepriester aber als Vorsteher und in Übereinstimmung mit dem Sanhedrin handelte, würde nicht mehr er persönlich die Verantwortung tragen.

²⁹³ Die Mehrheit der modernen Forscher habe diese Theorie inzwischen aufgegeben, obwohl seit den frühen Tagen des Christentums alle Generationen von Christen in dem unerschütterlichen Glauben erzogen wurden, dass Jesus in dieser Nacht von den Juden vor Gericht gestellt und zum Tode verurteilt wurde.

Tod verurteilt worden. Diese Theorie sei nach Cohn jedoch mit den folgenden etablierten Bestimmungen des jüdischen Rechts unvereinbar: (1) Der Sanhedrin hätte nicht außerhalb des Tempelbezirks in einem Privathaus als Strafgericht tagen und Strafsachen verhandeln dürfen. (2) Der Sanhedrin durfte nachts keine Strafsachen verhandeln. (3) Niemand konnte an Feiertagen oder am Vorabend eines Festes strafrechtlich verfolgt werden. (4) Niemand durfte aufgrund seiner eigenen Aussage oder aufgrund seines eigenen Geständnisses verurteilt werden. (5) Eine Person durfte nur aufgrund der Aussage zweier rechtsfähiger Augenzeugen wegen eines Kapitalverbrechens verurteilt werden. (6) Niemand durfte wegen eines Kapitalverbrechens verurteilt werden, wenn nicht zwei rechtsfähige Zeugen aussagten, dass sie ihn zuvor vor der Strafbarkeit der Tat und der dafür vorgesehenen Strafe gewarnt hätten. (7) Das Kapitalverbrechen der Blasphemie bestand darin, den Namen Gottes auszusprechen²⁹⁴. Die von einigen Forschern angenommene "Drei-Tage-Chronologie" habe nur ein oder zwei der Verfahrensschwierigkeiten lösen können und ließ die erheblichen Unvereinbarkeiten unbeantwortet. Als gewichtigstes Argument zur Rettung der jüdischen Prozesstheorie wurde die sog. „Sadduzäer-Theorie“ vorgebracht, die Cohn aber ebenso entkräften kann²⁹⁵. Auch die von verschiedenen Gelehrten vertretene Theorie, der Sanhedrin habe im Falle Jesu den „Notstand“ ausgerufen und sich damit von allen Vorschriften befreit, könne durch nichts bewiesen werden. Somit wurde behauptet, es habe sich um eine (rechtmäßige) Voruntersuchung gehandelt, bei der nach Zeugen gesucht wurde²⁹⁶, und die mit der Entscheidung endete, Jesus vor Pilatus anzuklagen²⁹⁷: Der Sanhedrin habe sich früh am nächsten Morgen versammelt und einen Prozess abgehalten. Was auch immer der Sanhedrin tat, sei nicht auf Veranlassung oder Befehl des römischen Statthalters, sondern nur aus eigener Initiative und zu eigenen Zwecken geschehen (141–160).

Cohn kommt nun zu dem Schluss, dass es im Falle Jesu vor dem Sanhedrin weder einen Prozess noch eine Voruntersuchung gegeben hätte²⁹⁸: Der Hohepriester habe den Großen Sanhedrin nur deshalb noch in dieser Nacht einberufen, um die Kreuzigung eines Juden, der die Liebe und Zuneigung des Volkes genoss, durch die Römer zu verhindern, und dies aus realistischen, politischen Gründen. Der

²⁹⁴ Dieser habe nur einmal im Jahr vom Hohepriester im innersten Heiligtum des Tempels ausgesprochen werden dürfen. Es sei unerheblich gewesen, welche „Gotteslästerungen“ geäußert wurden, solange dabei der göttliche Name nicht ausgesprochen wurde.

²⁹⁵ Der Prozess wäre nach dem inzwischen obsolet gewordenen und in Vergessenheit geratenen sadduzäischen Gesetz abgehalten worden. Aber selbst dann hätte man Jesus nicht wegen Blasphemie verurteilen können. Dagegen spräche jedenfalls, dass der Große Sanhedrin nach pharisäischem Recht vorging.

²⁹⁶ Es gäbe kein einziges Beispiel, dass der Sanhedrin jemals im Auftrag der Römer eine Untersuchung durchgeführt hätte; nach römischem Recht sei auch keine Voruntersuchung bei einem Strafprozess vorgesehen; der Staatsanwalt habe aber nach Zeugen suchen müssen, um seinen Fall zu beweisen.

²⁹⁷ Die Römer hätten keiner jüdischen Hilfe bedurft, wenn aber doch, dann wohl nur vom Hohepriester und seinen Schreibern und Offizieren. Diese Theorie fände Unterstützung im Johannesevangelium, nicht jedoch bei Markus oder Matthäus, wo Älteste und Schriftgelehrte bzw. der gesamte Rat als anwesend und aktiv erwähnt werden. Cohn geht daher davon aus, dass tatsächlich der große Sanhedrin des Nachts zusammenkam.

²⁹⁸ Der Sanhedrin habe aus rechtlichen Gründen seine Sitzungen in den Morgenstunden begonnen und sie am Nachmittag beendet; selbst, wenn ein Prozess früher abgeschlossen worden war, wäre das Urteil erst kurz vor Sonnenuntergang verkündet worden. Matthäus und Markus – mit ihrer Version der nächtlichen Prozesses – hätten nun eine Erklärung für die spätere Übergabe Jesu in die Hände des Pilatus anstelle seiner Hinrichtung durch die Juden gesucht und in der frühmorgendlichen „Beratung“ gefunden.

Hohepriester wollte zeigen, dass er hervorragend als jüdischer Führer geeignet und nicht nur ein Instrument in römischen Händen war²⁹⁹. Man wollte keine Unzufriedenheit und Entfremdung des Volkes provozieren, indem man den Prozess und die Kreuzigung eines Menschen aus ihrer Mitte durch die Römer duldete. Jeder erfolgreiche Versuch, die Kreuzigung abzuwenden, hätte jedoch den Beifall und die Begeisterung der Bevölkerung wecken und die Stellung des Hohepriesters und des Sanhedrin als ihre selbstverständlichen und akzeptierten Führer wiederherstellen können. Jesus dem römischen Statthalter zur Verhandlung oder Kreuzigung zu übergeben, wäre ein Eingeständnis ihrer Unfähigkeit oder Inkompetenz gewesen, Recht und Ordnung unter den Juden aufrechtzuerhalten, daher für die Römer ein willkommener Vorwand, den Sanhedrin seiner letzten Autorität zu berauben (160–166).

Es wurde entweder ein Freispruch oder eine Strafaussetzung wegen guter Führung angestrebt, um die Hinrichtung Jesu zu verhindern, und Jesus sollte zunächst davon überzeugt werden, sich nicht schuldig zu bekennen — eine politische Entscheidung und Verantwortung, die besser auf dem Sanhedrin als Ganzes ruhen sollte. Falls römische Agenten Jesu Reden im Tempel oder in den Synagogen belauscht hatten und gegen ihn bezeugen würden, könnte eine gewisse Kraft in der sanhedrialen Feststellung liegen, dass jene Zeugen, die in diesen Reden einen aufrührerischen Inhalt bezeugt hatten, sich als falsch erwiesen hatten³⁰⁰. Jesus dürfte von seinem bevorstehenden Prozess vor Pontius Pilatus gewusst und es für selbstverständlich gehalten haben, dass der Sanhedrin nichts gegen ihn hatte. Solange die „falschen“ Zeugen gegen ihn aussagten, antwortete er nichts, reagierte erst, als der Hohepriester ihn zu befragen begann. Cohn meint, die tatsächliche Überlieferung sei bei Lukas zu finden, wonach Jesus auf die Frage „Bist du der Christus, so sage es uns“, geantwortet haben soll „Sage ich’s euch, so glaubt ihr’s nicht; frage ich aber, so antwortet ihr nicht. Aber von nun an wird der Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft Gottes“ (Lk 22,67–69). Diese Antwort auf die (vermutlich) letzte Frage führte offenbar dazu, dass der Hohepriester und der Sanhedrin verzweifelt aufgaben. Damit habe Jesus aber nach Cohn in keiner Weise die Einheit Gottes verletzt. „Menschensohn“ sei ein hebräischer (oder aramäischer) Ausdruck biblischer Herkunft, dessen Verwendung – sogar als Selbstbezeichnung – weder verboten noch beleidigend war. Auch die Verbindung des Messias mit den „Wolken des Himmels“ oder mit einem Sitz zur Rechten Gottes sei nichts Neues gewesen, und niemand, der eine solche Metapher verwendete, sei jemals der Blasphemie verdächtigt oder beschuldigt worden. Auch wenn Jesus vor dem Sanhedrin die messianische Erklärung des Menschensohnes, der zur Rechten Gottes saß und in Wolken des Himmels kam (er hatte dies bei früheren Gelegenheiten gesagt) für sich selbst aussprach, habe es nichts gegeben,

²⁹⁹ Die wegen ihres Reichtums und ihrer schismatischen religiösen Haltung vom Volk verachteten Sadduzäer hätten mit der wachsenden Popularität der Pharisäer allen Grund gehabt, um ihre Macht, ihren Einfluss und um ihre Sitze im Sanhedrin zu fürchten; auch seitens der römischen Behörden habe eine wachsende Tendenz bestanden, die Befugnisse und die Autonomie des Sanhedrin einzuschränken und damit dessen Einfluss auf das Volk und sein Ansehen zu untergraben.

³⁰⁰ Nach römischem Recht habe die Tatsache, dass keine Zeugen vorhanden waren, nicht ausgereicht, um einen Freispruch zu rechtfertigen: Der Angeklagte hätte immer für sein Schuldeingeständnis verurteilt werden können, auch wenn keine Zeugen geladen wurden oder erschienen. Jesus habe davon abgebracht werden müssen, sich schuldig zu bekennen, um so seine Verurteilung aufgrund seines eigenen Geständnisses zu verhindern.

was nach jüdischem Recht eine Straftat darstellen würde. Dass der Hohepriester seine Kleider zerriss³⁰¹, sei nicht wegen Jesu Gotteslästerung geschehen³⁰², sondern als Zeichen seiner Trauer, aufgrund des Scheiterns seiner Bemühungen, Jesus zur Vernunft zu bringen und ihn vor seinem Untergang zu retten, und der Vorahnung der katastrophalen Folgen. Der Sanhedrin habe weder beansprucht, ein eigenes Todesurteil zu vollstrecken, noch hätten die römischen Behörden oder sonst jemand ein Todesurteil des Sanhedrin ausgeführt. Dass Jesus nun verdammt und dem Untergang geweiht sei, wie in Matthäus berichtet wird, könnten Mitglieder des Sanhedrin dennoch ausgerufen haben, die einen tödlichen Ausgang für wahrscheinlich hielten. Der Aufschrei „Er muss sterben“ stellte wohl eine natürliche und spontane Reaktion dar (168–192).

Ohne Anklage und ohne Einverständnis des Statthalters zur Durchführung eines Prozesses wäre Jesus niemals ins *Prätorium* vorgelassen oder von der Tempelpolizei oder irgendeiner jüdischen Behörde an den römischen Statthalter ausgeliefert worden, und auch die Palastwache hätte dies nicht zugelassen. Darüber hinaus wäre niemals eine römische Kohorte unter dem Kommando eines Tribuns zur Verhaftung Jesu abkommandiert worden; auch der Statthalter wäre nicht bereit gewesen, früh am Morgen zu Gericht zu sitzen, um Jesus den Prozess zu machen. Es sei daher unglaublich, dass Pilatus die Frage gestellt hätte: „Was für eine Klage bringt ihr gegen diesen Menschen vor?“ und, da die Juden es versäumten, Jesus eines Kapitalverbrechens zu beschuldigen: „So nehmt ihr ihn hin und richtet ihn nach eurem Gesetz“, worauf diese geantwortet haben sollen: „Es ist uns nicht erlaubt, irgendeinen Menschen zu töten“ (Joh 18,31)³⁰³. Nicht weniger unrealistisch und unplausibel erscheine das Verhalten „der Juden“ selbst: Es sei nicht erklärbar, warum die Menschen, die Jesus nur wenige Tage zuvor begeistert empfangen hatten, plötzlich von einem Extrem ins andere geschwenkt sein sollten. Nach Cohn hätte kein Jude und kein anderer Außenstehender bei der Verhandlung anwesend sein können, weil der römische Statthalter sie unter Ausschluss der Öffentlichkeit abhielt³⁰⁴, die Hohenpriester hätten formal

³⁰¹ Bei Lukas gibt es keine Erwähnung von zerrissenen Kleidungsstücken.

³⁰² Das Zerreißen von Kleidungsstücken erfolge – wie die Todesstrafe – einzig und allein nach dem Aussprechen und der Entweihung des einen und einzigen göttlichen Namens. Aber hier habe nur der Hohepriester allein seine Kleider zerrissen: Es habe keine Gotteslästerung, keine Entweihung des heiligen Namens gegeben, somit seien die anderen Anwesenden nicht verpflichtet gewesen, dem Beispiel des Hohepriesters zu folgen.

³⁰³ Es sei unmöglich, dass irgendjemand aus dem jüdischen Volk Pilatus überreden hätte können, Jesus zu verurteilen: Hätte Pilatus Jesus für unschuldig gehalten, hätte er ihn freigesprochen und entlassen, und vermutlich drastische Strafmaßnahmen gegen all jene ergriffen, die Jesus zu Unrecht angeklagt und, obwohl er keinen Fehler an ihm gefunden hatte, auf seiner Kreuzigung beharrt hatten. Ein Versuch, den Statthalter zu einem Urteil zu drängen, das seinem eigenen widersprach, hätte ihn selbst in ein strafbares Verhalten verstrickt.

³⁰⁴ Das Prätorium wird nur im Johannesevangelium ausdrücklich als Ort des Prozesses Jesu erwähnt, Matthäus spielt auch auf die *sella* an, d.h. den Richtersitz, auf dem der Gouverneur saß und von dem aus er das Urteil verkündete. Zu jener Zeit seien Statthalter von Amts wegen auch ordentliche Richter, *rectores*, gewesen, mit allgemeiner Zivil- und Strafrechtsprechung. Die Durchführung eines Prozesses innerhalb des Prätoriums sei das ausschließliche Privileg des darin wohnenden Statthalters gewesen. Die im kaiserlichen Palast oder Prätorium abgehaltenen Prozesse hätten privat stattgefunden, und nur *apparitores*, besonders berufene Angestellte, seien zum Gerichtssaal zugelassen gewesen. Dass das eigentliche Amtszimmer oder der Saal im Palast oder Prätorium, in dem die Verhandlungen stattfanden, *secretarium* genannt wurde, bestätige die Geheimhaltung des Verfahrens: Es scheine, dass es von den anderen Teilen des Gebäudes durch eine Wand oder einen Vorhang, *velum* genannt, abgeschnitten war, der geöffnet werden konnte, wenn jemand den Gerichtssaal betreten wollte, aber ansonsten während des gesamten Verfahrens geschlossen werden musste.

nicht als Ankläger auftreten können, es sei auch undenkbar, dass die Hohenpriester an Festtagen und besonders am Vorabend und Tag des Passahfestes dem Tempel fernbleiben würden, um einem Prozess vor dem römischen Statthalter beizuwohnen, außer unter Zwang. Die Erwähnung bei Johannes, dass Pilatus zu den Juden hinausging, deute darauf hin, dass die Juden irgendwo draußen auf die Urteilsverkündung warteten³⁰⁵. Die Episode von Barabbas dürfte hinzugefügt worden sein, um die Anwesenheit der „Massen“ im Palast des Statthalters zu erklären³⁰⁶, aber selbst, wenn ein Barabbas tatsächlich an diesem Tag von Pilatus freigelassen wurde, wäre das Volk nie mit der Notwendigkeit konfrontiert worden, zwischen Jesus und Barabbas zu wählen (197–230).

Die Evangelisten hätten versucht, die Schuld für die Kreuzigung Jesu von den Schultern des römischen Statthalters direkt auf die Schultern der Juden abzuwälzen. Da aber die Überlieferung, dass Jesus tatsächlich von Pilatus vor Gericht gestellt, verurteilt und von den römischen Behörden gekreuzigt wurde, zu fest verankert war, musste darüber berichtet werden, was bei dem berüchtigten Prozess vor Pilatus geschehen war, in der Form, dass Pilatus am Ergebnis unschuldig erscheinen würde. Den Juden, wer auch immer sie sein mochten, wurde eine aktive und entscheidende Rolle im Prozess zugewiesen, wenn nicht als Ankläger, dann als Inhaber des *privilegium paschale*, oder wenn nicht in irgendeiner offiziellen Eigenschaft, dann zumindest als die lärmende und schreiende Menge, welche die *vox populi* zum Ausdruck brachte (230–233).

Die Frage des Pilatus zu Prozessbeginn „Bist du der König der Juden?“ dürfte der Grund für die Anklage Jesu gewesen sein. Jesus habe vorgegeben, König der Juden zu sein, ohne vom Kaiser als solcher ernannt oder anerkannt worden zu sein³⁰⁷, was nach der *Lex Julia* als verräterisches Vergehen galt. Der Statthalter konnte ihn schuldig sprechen und verurteilen (*condemnatio*), für nicht schuldig erklären und

³⁰⁵ Nach Johannes 19,13 setzte sich Pilatus, „auf den Richterstuhl an der Stätte dessen, die da heißt Steinpflaster, auf Hebräisch *gabbata*“ – ein Wort, dass es aber im Hebräischen nicht gibt. Es dürfte sich um einen gepflasterten Innenhof handeln, der an den öffentlichen Platz oder die Durchgangsstraße angrenzt, von wo aus die Menschen direkten Zugang zu den Palastbezirken hätten.

³⁰⁶ So hätte der Statthalter zum Fest die Gewohnheit gehabt, „dem Volk einen Gefangenen loszugeben. Das Volk habe lautstark die Kreuzigung Jesu und die Freilassung des Barabbas gefordert. Tatsache sei jedoch, dass es kein Gesetz oder keinen Brauch gab, einen Gefangenen am Passahfest freizulassen, und dass das Volk keine Wahl hatte, einen Gefangenen gehen zu lassen. Nur im römischen Recht zur Zeit der späteren Kaiser habe es den Brauch gegeben, Verbrecher (*indulgentia criminum*) am Osterfest zu begnadigen, wobei diese Osterbegnadigungen der Gesetzgebung durch den Kaiser bedurft hätten und für Kapitalverbrechen, insbesondere Vergehen verräterischen Charakters, nicht angewendet worden sein dürften. Nicht der Provinzstatthalter, sondern nur der Kaiser persönlich habe die Macht gehabt, Begnadigungen zu gewähren. Dieses kaiserliche Vorrecht an sich zu reißen, wäre nach der *Lex Julia* eine Straftat, gleichbedeutend mit verräterischer Machtüberschreitung gewesen. Es gäbe auch keinerlei Beweise, die die Theorie stützen, dass der Kaiser Pilatus ausdrücklich ermächtigt hatte, jährliche Begnadigungen zu gewähren.

³⁰⁷ Beweis dafür sei die Inschrift der Worte *Rex Iudaeorum* (König der Juden) an Jesu Kreuz, die von allen Evangelien bezeugt wird. Nach römischen Gesetz hätte bei öffentlichen Hinrichtungen das Vergehen, derer der Verurteilte für schuldig befunden worden war, auf das Kreuz geschrieben werden müssen: *titulus qui causam poenae indicat*. Im Johannesevangelium fleht die Hohenpriester Pilatus an: "Schreib nicht, der König der Juden; sondern dass er sagte: Ich bin der König der Juden": somit hätte das Vergehen darin bestanden, dass er behauptete, König der Juden zu sein. Pilatus' berichtete Weigerung, den Wortlaut zu ändern: „Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben“ könne theologisch als implizite Anerkennung der Wahrheit der Behauptung Jesu durch Pilatus interpretiert werden, bedeute aber – wörtlich interpretiert – einfach, dass die Inschrift so ausreichte, wie sie stand.

freisprechen (*absolutio*), oder feststellen, die Beweislage sei nicht eindeutig, und dazu auffordern, weiteres Beweismaterial vorzulegen (*ampliatto*); er konnte auch ein Geständnis mittels Folter erzwingen. Nur wenn der Angeklagte sich aus eigenem Antrieb schuldig bekannte, war weder Folter noch Zeugenaussage erforderlich. Jesu Antwort („Du sagst es“) führte zu unterschiedlichen Ansichten, so wäre es ein Schuldeingeständnis, eine Verweigerung der Antwort, eine Leugnung, oder weder das eine noch das andere gewesen³⁰⁸. Pilatus fand nach dieser Antwort „keine Schuld an diesem Mann“, nach Johannes sagte Jesus sogleich, dass sein Reich nicht von dieser Welt sei. Jesus habe sich somit nicht in einem politisch-säkularen Sinne als König der Juden angesehen, sondern nur in einem theologisch-moralischen Sinne. Das himmlische Königreich, auf das er Anspruch erhob, war nicht identisch mit den politischen Königreichen auf Erden und in keinem unmittelbaren und praktischen Sinn gefährlich. Im römischen Denken gab es keine klare Unterscheidung zwischen weltlichen und göttlichen Königreichen: während die Juden als König über sie „einen aus ihren Brüdern“ setzten, dessen Herz nicht „über seine Brüder erhoben“ werden durfte und wer wie jeder andere Bürger allen Gesetzen und Geboten Gottes unterworfen ist (Dtn 17,15–20), wurde der römische König und Kaiser sozusagen von Amts wegen Gott selbst, womit ihm absolute Unterwerfung, Gehorsam und Volksverehrung zustand³⁰⁹. Auf die nächste Frage des Pilatus „Bist du denn ein König“ bejahte dies Jesus tatsächlich: „Du sagst, dass ich ein König bin“ (Joh 18,37). Damit hatte er sich wirksam im Sinne der Anklage schuldig bekannt, es gab auch keinen Zweifel daran, dass sein Königtum nicht vom Kaiser genehmigt worden war. Dieses Eingeständnis hätte rechtlich ausgereicht, um ihn an Ort und Stelle zu verurteilen, aber Pilatus tat nichts dergleichen.

Zwei Evangelien interpolierten nun fremde Episoden – eine, wie Pilatus' Frau ihm ihren Traum der letzten Nacht erzählt, eine andere über die Verlagerung des Prozesses zu Herodes Antipas³¹⁰. Beide sind für Cohn unwesentlich, da sie das Prozessgeschehen nicht beeinflussten (233–250).

Pilatus hatte wohl keine andere Wahl, als Jesus zu verurteilen: Der Kaiser hätte wohl kaum einen Statthalter, der einen Angeklagten freiließ, nachdem dieser sich ausdrücklich schuldig bekannt hatte, dass er gegen den Kaiser redete, verstanden oder ihm verziehen. Da aber die moralische Schuld den Juden angelastet werden sollte, habe der Verfasser des Johannesevangeliums zu einem verzweiferten Mittel gegriffen: Pilatus verurteilte Jesus nicht und befahl nicht, ihn zu kreuzigen; er lieferte ihn den

³⁰⁸ Der Satz „Du hast es gesagt“ oder „wie du meinst“ sei auch in der modernen Sprache als eine Form der Bejahung nicht unbekannt; im Aramäischen und Hebräischen jener Zeit dürfte es weit verbreitet gewesen sein, vor allem als zustimmende Antwort auf peinliche Fragen einer Autoritätsperson.

³⁰⁹ In den großen Gesetzestexten würden Kaiser immer noch als „Unsterbliche“ bezeichnet oder sich selbst so nennen, ihre Paläste und Schlafgemächer würden als „heilig“ bezeichnet, ihre Gesetze und Kodifizierungen als „Weihen“ durch ihren „allerheiligsten Namen“.

³¹⁰ Diese Episode wird nur im Lukasevangelium erzählt. Eine Verlagerung des Prozesses zu Herodes hin ist nach Cohn auch äußerst unwahrscheinlich: Pilatus habe von der Freundschaft zwischen Herodes und dem Kaiser und von der Feindschaft, die Herodes ihm selbst gegenüberbrachte, gewusst: Hätte er den Prozess in einem Fall von *laesa maiestas* auf Herodes übertragen, wäre er in Gefahr geraten, von diesem beim Kaiser denunziert zu werden. Es könne auch nicht in der kurzen Zeitspanne der Erzählung untergebracht werden.

tobenden Juden aus, auf dass sie ihn kreuzigten. Die Würde des Kaisers war wiederhergestellt: Jesus würde zu gegebener Zeit hingerichtet werden, aber keine römische Hand hätte sein Blut vergossen, die Kreuzigung Jesu wäre somit einzig und allein auf die Grausamkeit, Blindheit und Halsstarrigkeit der Juden zurückzuführen. Die synoptischen Evangelien würden somit zeigen, dass die Juden nicht an der Kreuzigung teilnahmen; wenn Johannes bestätigt, dass römische Soldaten ihn gekreuzigt hatten (Joh 19,23), könne dies als Hinweis auf einen allgemeinen Konsens betrachtet werden, dass die Kreuzigung tatsächlich von römischen Truppen unter dem Oberbefehl des Statthalters durchgeführt wurde.

Cohn kommt nun zum Schluss, dass Jesus vom römischen Statthalter auf sein Schuldeingeständnis hin und in Übereinstimmung mit dem römischen Gesetz zum Tode verurteilt wurde³¹¹. Es sei ein römischer Prozess gewesen, der zu einem römischen Urteil führte, das von römischen Henkern durchgeführt wurde. Er hätte auf einfache und geradlinige Weise dargestellt werden können, wenn die Evangelisten nicht aufgrund ihrer theologischen und politischen Absichten die Schuld am Tod Jesu auf die Juden abgewälzt hätten. Zu diesem Zweck mussten sie den Juden – wer auch immer sie waren – eine Unverschämtheit gegenüber dem Statthalter sowie einen unrealistischen und unhistorischen Einfluss auf ihn zuschreiben. Das Endprodukt sei ein Konglomerat wahrer Überlieferungen und Fantasien, in dem die Rechtsfragen untrennbar miteinander vermischt und die Charaktere und Züge der Akteure bis zur Unkenntlichkeit verzerrt würden. Pilatus wäre sehr überrascht gewesen, wenn man ihm gesagt hätte, dass der arme kleine Jude, der an diesem Tag vor ihm erschien, dafür sorgen würde, dass sein eigener Name in einer unsterblichen Geschichte weiter überliefert würde. Er war zu seinem eigenen Urteil gelangt, verkündete es und sorgte dafür, dass es ausgeführt wurde. Ob es jemand bejubelte oder dagegen protestierte, ging ihn nichts an. Es kümmerte ihn keinen Deut, dass ein Jude weniger am Leben war (250–257).

Es sei nicht ausgeschlossen, dass Pilatus befahl, Jesus zu geißeln, um ihn dazu zu bringen, auf seine Ansprüche zu verzichten. Jesus wäre dann vielleicht von der Kreuzigung verschont geblieben. Er sei aber nicht so schwer gefoltert worden, wie es der normalen römischen Praxis gegenüber Personen, die der *laesa maiestas* beschuldigt wurden, entsprach: Es blieben keine sichtbaren äußeren Zeichen zurück; er wurde nicht völlig entblößt, sondern erhielt auch seine eigenen Kleider, als er zum Ort der Kreuzigung geführt wurde; er musste sein *patibulum* nicht selbst tragen³¹², auch die üblichen Schläge (*flagellatio*) auf dem Weg trafen ihn nicht (258–277).

³¹¹ Er habe nicht „den Juden überantwortet“ worden sein können: Zum einen, weil Juden beim Prozess nicht anwesend sein durften und auch nicht verlangen konnten, dass er an sie ausgeliefert werden sollte, zum anderen, weil kein römischer Statthalter es geduldet hätte, dass Juden sich in einen von ihm geführten Prozess einmischen oder eingreifen würden, oder ein von ihm ausgesprochenes Todesurteil vollstreckten oder sich daran beteiligten.

³¹² Normalerweise sei der Verurteilte an die Gitterstäbe (*furca*) des Kreuzes gefesselt und auf dem Weg zum Ort der Kreuzigung ausgepeitscht worden; es habe schon einen Gnadenakt dargestellt, wenn er nur den Querbalken (*patibulum*) tragen durfte und nicht daran gefesselt war. Einige Forscher würden die gesamte Geschichte von Simon von Kyrene als unhistorisch ablehnen. Somit sei allgemein ein Kompromiss akzeptiert worden, dass Jesus

Jesus wurde an einen Platz namens Golgatha („Schädelstätte“) gebracht, wo offenbar gewöhnlich römische Hinrichtungen durchgeführt wurden. Mit ihm waren zwei andere, vermutlich Zeloten, von Markus und Matthäus als *lestai* (Banditen oder Räuber) beschrieben, Lukas bezeichnet sie als *kakourgoi* (Kriminelle, Übeltäter). Beide waren wegen ihrer Beteiligung an einem Aufstand kurz zuvor in Jerusalem vom römischen Statthalter wegen eines Kapitalverbrechens nach römischem Recht zur Kreuzigung³¹³ verurteilt worden (281–289).

Nach den Evangelien fand die Kreuzigung in der dritten Stunde statt³¹⁴, in der sechsten Stunde, „kam eine Finsternis über das ganze Land“, drei Stunden später, in der neunten Stunde, rief Jesus in seiner Qual: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (Mt 27,46; Mk 15,34), oder „Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände“ (Lk 23,46). Nach Matthäus wurde Jesus Essig mit Galle vermischt zu trinken gegeben, er aber wollte es nicht trinken (Mt 27,34); nach Markus war es Wein, der mit Myrrhe vermischt war, „aber er nahm’s nicht“ (Mk 15,23). Nach Lukas folgte ihm eine große Volksmenge und Frauen, die klagten und ihn beweinten (Lk 23,27). Daraus könne geschlossen werden, dass die Frauen, die Jesus auf seinem Weg zur Hinrichtung begleiteten und ihm in seinen letzten Stunden am Kreuz beistanden, den Wein brachten³¹⁵. Da Jesus den Wein aber nicht trank, war er während der sechs Stunden, die er am Kreuz hing, wach. Im Augenblick der Kreuzigung sagte er: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23,34), und zu einem der „Übeltäter“, die mit ihm zusammen gekreuzigt worden waren: „Wahrlich, ich sage dir: Heute wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23,43).

das *patibulum* einen Teil des Weges selbst trug, bis er unter seinem Gewicht zusammenbrach, woraufhin die Soldaten einen Passanten, der zufällig Simon gewesen sei, aufforderten, das *patibulum* für ihn zu tragen. Frühe Theologen hätten behauptet, die Verfasser des Johannesevangeliums hätten die wahre und auch ihnen bekannte Überlieferung über Simon von Kyrene unterdrückt, weil sie einer gnostisch-häretischen Lehre Vorschub geleistet hätte, wonach Simon, und nicht Jesus, gekreuzigt worden sei. Der Ausdruck „sein Kreuz tragen“ sei auch in der talmudischen Literatur zu finden. Zwar stamme er aus viel späterer Zeit, es sei aber nicht unmöglich, dass die Verwendung davon, sogar durch Juden und auf Hebräisch, ein indirektes und sicherlich unerwünschtes Ergebnis der Kreuzigung Jesu ist.

³¹³ Beim gewöhnlichen Aufhängen träte der Tod augenblicklich ein, während er bei der Kreuzigung um Stunden und sogar Tage hinausgezögert werden könne, womit die Kreuzigung als völlig unmenschlich angesehen werden müsse: sie sei ebenso anhaltend wie schmerzhaft gewesen. Die in der Bibel beschriebenen jüdischen Hinrichtungen wären Steinigung (Dtn 17,5 u.a.) Verbrennung (Lev 20,14 u.a.), Aufhängen (Jos 8,29 u.a.) und Erschlagen (Dtn 20,13). Die Rechtslehrer der Mischna hätten „Erdrosseln“ hinzugefügt. Es würde in der Bibel zwischen Aufhängen bei lebendigem Leib und Aufhängen nach der Hinrichtung unterschieden. Dafür gäbe es ein ausdrückliches Gesetz: „Wenn jemand eine Todsünde begangen hat und getötet wird und man hängt ihn an ein Holz, so soll sein Leichnam nicht die ganze Nacht auf dem Holz bleiben, sondern du sollst ihn an diesem Tag begraben – denn ein Aufgehängter ist verflucht bei Gott, auf dass du dein Land nicht unrein machst, das dir der Herr, dein Gott, zum Erbe gab“ (Dtn 21,22–23). Während talmudischer oder posttalmudischer Epochen habe es wohl Aufhängungen gegeben, dabei habe es sich aber in allen Fällen um Hinrichtungen durch Strangulation gehandelt, bei denen der Verurteilte an Erstickung starb, und die daher mit Recht als „Erdrosseln“ eingestuft werden könnten. Bei der Kreuzigung hingegen sei der Tod nicht auf Erstickung zurückzuführen, sondern auf Erschöpfung, Erfrieren oder andere Ursachen.

³¹⁴ Dies stelle die frühestmögliche Stunde dar für das, was an diesem Morgen geschehen sein soll: zunächst im Palast des Hohepriesters, dann die Verbringung Jesu zum *Prätorium*, danach die Verhandlung vor Pilatus und schließlich die Hinrichtung.

³¹⁵ Nach einem alten jüdischen Brauch sollte einem Verurteilten auf dem Weg zur Hinrichtung ein wenig Wein mit Weihrauch gegeben werden, damit er sein Bewusstsein verliere, und die vornehmen Frauen Jerusalems hätten sich freiwillig dazu gemeldet.

Laut Johannes sagte Jesus, als er seine Mutter und seinen Jünger in der Nähe stehen sah, zu seiner Mutter: „Frau, siehe, dein Sohn!“ und zu dem Jünger: „Siehe, deine Mutter!“ (Joh 19,26-27) und fuhr fort: „Ich dürste“ (Joh 19,28).

Aus den Evangelien geht nicht hervor, ob Jesus ans Kreuz genagelt oder daran gebunden wurde³¹⁶. Wenn aber Jesus nach etwa sechs Stunden am Kreuz starb, bestätige dies, dass er genagelt und nicht gebunden wurde, da er viel Blut verloren haben muss, was den Tod sehr beschleunigte³¹⁷. Die „vornehmen Frauen von Jerusalem“ versuchten gewöhnlich, die Bewusstlosigkeit der Gekreuzigten herbeizuführen, um ihnen damit Schmerzen und Qualen zu ersparen. Sowohl Jesus als auch die beiden Strafgefangenen, die zusammen mit ihm gekreuzigt wurden, dürften ihre Dienste nicht angenommen haben, denn alle drei waren bei vollem Bewusstsein und sprachen miteinander.

Es sei nicht glaubhaft, dass Priester, Schriftgelehrte, Älteste, Obere oder irgendein Bürger einen jüdischen Mitbürger, der an einem römischen Kreuz hängt, verspottet und verflucht haben sollten, was auch immer sein Verbrechen gewesen sei³¹⁸, somit spräche alles für die Richtigkeit der johanneischen Tradition. Allen Evangelien – außer Lukas – sei gemeinsam: Sie brachten ihm nicht Wasser zum Durststillen oder Wein zur Beraubung seiner Sinne, sondern Essig, da sie wussten, dass er den Tod beschleunige, und sie wollten tatsächlich Jesu Todeskampf verkürzen. Unstimmigkeiten gibt es zum Bericht an Pilatus über Jesu Zustand am Kreuz: Während Pilatus laut Markus erstaunt war, dass Jesus bereits tot sein sollte, stimmte er laut Johannes zu, den Tod durch Brechen der Beine beschleunigen zu lassen³¹⁹.

Die Juden wollten Jesus, auch um ihre religiöse Pflicht zu erfüllen, vor Sonnenuntergang begraben. Nach Cohn war das rasche Herannahen des heiligen Festes aber nur ein willkommenes Argument für Pilatus, die Juden hätten einem geliebten Bruder die letzte Ehre vor Eintritt des Sabbats erweisen wollen, selbst wenn sie dadurch unrein geworden wären. Es konnte sich daher nicht um dieselben Juden handeln, die an diesem Morgen die Kreuzigung Jesu gefordert hatten (289–313). Das römische Gesetz sah vor,

³¹⁶ Übliche römische Praxis dürfte gewesen sein, den Sträfling mit Seilen an das Kreuz zu binden und ihn nicht daran festzunageln. Dass Jesus ans Kreuz genagelt wurde, entspräche jedoch einer alten christlichen Tradition. So ist der Geschichte des ungläubigen Thomas zu entnehmen, dass Nägel die Hände Jesu durchbohren (Johannes 20,25), Paulus spricht metaphorisch davon, dass sie Jesus ans Kreuz genagelt hätten (Kol 2,14), und Justin d.M. scheint der erste zu sein, der von Nägeln durch Nägeln verursachten Wundmalen an Jesu Füßen spricht.

³¹⁷ Ein ans Kreuz genageltes Opfer könne an Schwäche sterben, die durch Blutverlust und Komplikationen offener Wunden verursacht oder verschlimmert wird. Ein gebundenes Opfer könne an Hunger oder Durst sterben, oder, vor allem nachts, durch Angriffe von Geiern oder Schakalen. Es gäbe keine allgemeine Regel über die Zeitspanne, die ein Mensch am Kreuz am Leben bleiben kann. Allerdings würde nach Ablauf von drei Tagen nach der Kreuzigung kein Beweis mehr möglich sei.

³¹⁸ Selbst bei der ungerechtfertigten Annahme, dass unter den Juden einige waren, die bei der Hinrichtung Jesu ihre Hand im Spiel oder ein Interesse daran gehabt hätten, sei es unvorstellbar, dass sie ihren Triumph oder ihre Zufriedenheit in der Öffentlichkeit zur Schau stellen würden, zum einen, weil ihnen die Massen einen so verhängnisvollen Fall der Kollaboration mit dem Feind nicht leichtfertig verzeihen würden, zum anderen würde auch eine normale nüchterne Vorsicht sie veranlassen, sich zurückzuhalten und zu Hause zu bleiben.

³¹⁹ Dieses Problem ergäbe sich nach den Evangelien von Matthäus und Lukas nicht, da dort nicht berichtet würde, dass Pilatus seine Überraschung über den Tod Jesu zum Ausdruck gebracht hätte.

dass ein Verurteilter nach der Hinrichtung nicht begraben werden sollte. Vor allem die Gekreuzigten wurden am Kreuz zurückgelassen, bis wilde Tiere und Raubvögel sie verzehrt hatten³²⁰. Der Kaiser oder seine Beamten konnten ausnahmsweise Verwandten oder Freunden die Erlaubnis erteilen, den Verurteilten zu begraben, und was in Rom kaiserliches Vorrecht war, war in einer Provinz Recht des Statthalters. Dass Joseph von Arimathäa, der als Jünger Jesu beschrieben wird, und angeblich ein Mitglied des Sanhedrin war³²¹, von Pilatus verlangte, den Leichnam Jesu zu begraben, sei daher nichts Ungewöhnliches gewesen, und Pilatus soll auch keine Schwierigkeiten gehabt haben, seinen Wunsch zu erfüllen³²². Dass Jesus in einem Grab bestattet wurde, diene als Beweis dafür, dass er nicht durch ein Urteil eines jüdischen Gerichts hingerichtet worden sei: Er wäre sonst auf einem für diesen speziellen Zweck ausgesonderten Friedhof, dem Gerichtsfriedhof, beigesetzt worden³²³.

Die weitere Vorgangsweise habe jüdischem Brauch entsprochen: Seine Mutter und Maria Magdalena saßen an Jesu Grab und trauerten, bis der Sabbat kam, nachdem sie zuvor die Gewürze und Salben für seinen Leichnam vorbereitet hatten; Jesus wurde in feines Leinen gekleidet, begraben, beklagt und geehrt, er wurde in einem Garten in einem neuen Grab beigesetzt in der Nähe des Ortes, an dem er gekreuzigt worden war. Es war die letzte Ruhestätte, die Joseph für seinen Meister und Lehrer ausgewählt hatte, und er wollte dafür sorgen, dass ihm die den großen Toten Israels gebührende Ehrung zuteilwürde (313–315).

Cohn schließt mit den Worten, Joseph habe seine einfache Pflicht als die eines Juden gegenüber einem Mitjuden erfüllt; dass er damit nicht allein war, würde von Johannes bezeugt, der hier wieder den Pharisäer Nikodemus ins Spiel bringt - er hätte eigentlich alle Pharisäer Jerusalems als die darstellen können, die Jesus beim Abschied ihren Respekt zollten (315).

³²⁰ Am Kreuz seien Wächter aufgestellt worden, um Verwandte oder Freunde daran zu hindern, einen Leichnam abzunehmen und zu begraben, die unerlaubte Beerdigung eines gekreuzigten Sträflings galt als Verbrechen.

³²¹ Einige Forscher würden meinen, er wäre den Evangelisten persönlich bekannt gewesen und hätte ihnen als Quelle der primären Information gedient. Cohn geht jedoch davon aus, dass die Evangelisten ihre Quelle nicht zurückgehalten hätten. Es sei jedoch möglich, dass Joseph an einer Versammlung des Sanhedrin teilgenommen, sich zu Wort gemeldet und versucht hätte, einen gewissen Einfluss auf den Lauf der Ereignisse auszuüben. Falls er jedoch irgendeinem Evangelisten Bericht darüber erstattet hätte, sei es ihm leider nicht gelungen, dass seine Darstellung in den Evangelien übernommen wurde.

³²² Wie Josephus beschreibt, waren die Juden immer sehr um die Bestattung ihrer Toten bemüht, besonders wenn diese durch römische Kreuzigungen getötet worden waren. Sie dürften in jedem einzelnen Fall besondere Genehmigungen der Bestattung beantragt und erhalten haben.

³²³ Privatpersonen hätten solche Sträflinge gesetzlich nicht begraben, niemand sie betauern dürfen, während Sträflinge, die auf Befehl des römischen Statthalters hingerichtet wurden, wie jede Person, die eines natürlichen Todes gestorben war, begraben und betrauert werden mussten. Es sei dabei gleichgültig gewesen, welches Verbrechens ein Verurteilter von den Römern für schuldig befunden worden war. Die Verurteilung durch ein römisches Gericht habe ausgereicht, um ihm das Recht einer jüdischen Bestattung und der traditionellen jüdischen Traueritten zu sichern.

3.5.2.2 Schalom Ben-Chorin (1913–1999)

Der Theologe, Schriftsteller und Journalist, als Fritz Rosenthal in München geboren, emigrierte 1935 nach Israel. 1937 wechselte er seinen Namen³²⁴ und wurde 1958 durch die Gründung der ersten jüdischen Reformgemeinde in Jerusalem³²⁵ bekannt. Er entstammte einer alteingesessenen bayrisch-jüdischen Familie, die sich bereits weit von der jüdischen Tradition entfernt hatte. Aufgewachsen in einer christlichen Umwelt, eröffnete sich ihm die katholische Frömmigkeit lange vor der jüdischen Glaubenswelt. Ein Bild eines rostigen Feldkreuzes wurde für ihn der „Heilandstern“, er lernte begierig den Katechismus und das Neue Testament, bis er es „in seinem jüdischen Grundcharakter voll erkennen konnte als eine *Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*, wie Leo Baeck es nannte“.³²⁶

In seiner „**Zwiesprache mit Martin Buber**“³²⁷ bekannte Ben-Chorin, dass Martin Buber zu den großen Leitsternen seiner Jugend gehörte. Sein erstes Buch „Die seltsame Gemeinde“ widmete er ihm, dem „Weisenden“ (1) und sandte ihm ein Exemplar, das Buber allerdings eher distanziert aufnahm. Die erste Begegnung mit Buber fand 1930 statt, es folgten weitere fruchtbare Zusammenkünfte, das letzte Treffen fand im Sommer 1964 statt, ungefähr ein Jahr vor dem Tod Bubers (1, 133–135).

In „**Das Jesusbild im modernen Judentum**“³²⁸ berichtet Ben-Chorin über die Bemühungen, Gestalt und Epoche Jesu im Rahmen jüdischer Geschichte zu sehen. Er zeichnet nun ein jüdisches Jesusbild, das sich vorwiegend auf die Synoptiker gründet. Es nimmt seinen Ausgangspunkt von der Taufe Jesu durch Johannes d. T. am Jordan, jedoch ohne die Erscheinung des Heiligen Geistes in Gestalt einer Taube. Zu eliminieren seien seiner Ansicht u.a. auch der Geburtsmythos, die Flucht nach Ägypten, oder der zwölfjährige Jesus im Tempel; bestehen bliebe daher sowohl Jesu Predigt vom Reich Gottes als auch seine Gleichnisse, zu denen sich talmudische Parallelen fänden. Jesus als Beter sei ganz im Geist des Judentums und als edelster Ausdruck der hebräischen *Emuna* zu sehen. Insgesamt sei es das allzu menschliche Bildnis eines tragischen Genies, eines zutiefst jüdischen Menschen. Jesus sei weder Prophet noch Priester, weder Pharisäer noch Sadduzäer oder Essener, seine Persönlichkeit enthielte sowohl prophetische wie pharisäisch-essenische Züge, das priesterlich-sadduzäische Element träte hingegen ganz in den Hintergrund. Sein nationalistischer Charakter sei unbestritten, er sei beherrscht vom Auserwählungsgedanken Israels. Ben-Chorin unterscheidet drei Stadien der tragischen Enttäuschung im Leben Jesu: der unmittelbar erwartete Anbruch des Gottesreiches, die Eschatologie; der Anbruch eines neuen Äons wird als bereits vollzogen gedeutet, die Introversion; das Ende des Lebens Jesu als tragisch Scheiternder, die Passion (251–256).

³²⁴ Vgl. Hagner, *Jewish reclamation*, 32.

³²⁵ Trotz dieser Nähe zum Reformjudentum würden viele Juden betonen, dass Schalom Ben-Chorin „orthodox“ sei, da er sein Gebet immer in der orthodoxen Gemeinde verrichtet habe.

³²⁶ Ben-Chorin, *Bruder Jesus*, VII–VIII.

³²⁷ Ben-Chorin, Schalom (2004): *Zwiesprache mit Martin Buber*, Werke 3, Gütersloh.

³²⁸ Ben-Chorin, Schalom (1953): *Das Jesusbild im modernen Judentum*, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Vol.5, Köln, 231.

Verena Lentzen bezeichnet Ben-Chorins „**Bruder Jesus**“³²⁹ in der Einleitung als Dialogangebot: Er wolle „kein *Leben* Jesu, sondern ein *Bild* Jesu“ (XVI) darstellen, das er als weiteren Beitrag zum Gelingen des christlich-jüdischen Gesprächs erhoffe. Dieses Werk schöpfe seine Kraft aus der Intuition, die aus einer „lebenslangen Vertrautheit mit dem Text“ (XVI) erwachse. Gerade dieses Einfühlungsvermögen in die jüdische Glaubenspraxis und Lebenswelt Jesu vermittele ein plastisches Bild seiner Gestalt und Geschichte, welches näher an den Menschen Jesu, das historische Geschehen und an die Landschaft seiner Zeit, die Männer und Frauen, die ihn umgaben, sowie das Geheimnis seiner Persönlichkeit und seiner Wirkung heranführen würde (XVI–XVII, 4).

Ben-Chorin stellt zu Beginn klar, Jesus sei sein „ewiger Bruder, nicht nur der Menschenbruder, sondern der jüdische Bruder“, den er aber „weder als göttlich noch als den Messias“ ansehe (4). Er bewundere ihn aber für seinen bedingungslosen Glauben, sein schlechthinniges Vertrauen auf Gott und seine Bereitschaft, sich ganz unter den Willen Gottes zu stellen. Dabei unterscheide er zwischen dem „Glauben Jesu (wie Bergpredigt, Gleichnisse, Vaterunser) und dem Glauben an Jesus als Messias und als Teil der Trinität“ (4). Die Züge des jüdischen Mannes aus Nazareth müssten „von der Übermalung der christlichen Ikonologie Schicht um Schicht gereinigt“ werden, um zum ursprünglichen Antlitz Jesu vorzudringen. Dieses Antlitz und diese Gestalt seien in das ihnen zeitgenössische palästinensische Judentum einzufügen (5).

„Der Glaube Jesu einigt uns, [...] aber der Glaube an Jesus trennt uns.“ (5).

Die Frage der Göttlichkeit Jesu könne für den Historiker und für den Juden nicht bestehen, ebenso wenig wie Jesus als Messias oder als Prophet angesprochen werden könne. Jesus sei vielmehr auf der Linie der Gesetzeslehrer seiner Zeit, der Tannaiten, zu sehen, indem er durch Auslegung und durch *Meschalim* (Gleichnisse) lehrt. Die Bildung der *Halacha*, des Religionsgesetzes, erhielt ihre entscheidende Formung durch die zwei großen Schulen des Hillel (mildere Interpretation) und des Schammai (schroffere Interpretation) (6–8). Jesus von Nazareth sei nun „eine dritte Autorität, als Verinnerlichung des Gesetzes, wobei die Liebe das entscheidende und motorische Element bilden“ würde (8). Jesus könne jedenfalls am ehesten zu den Pharisäern³³⁰ gerechnet werden, auch wenn er in innerer Opposition zu ihnen war, nicht jedoch zu den Essenern³³¹, da er deren Abstinenz nicht teilte und den Weingenuss keineswegs ablehnte. Ben-Chorin ist nicht sicher, ob die *Chassidim*, die besonders Gottesfürchtigen, und nunmehr auch die Sekte von Qumran als eigene Parteien anzusprechen seien. Vertreter der Zeloten könnten sich im Jüngerkreis Jesu gehalten haben. Allerdings sei nur ein einziges Wort Jesu bezeugt, das ihn in ihre Nähe rücken würde: „wer einen Beutel hat, der nehme ihn, [...] und wer's nicht hat, verkaufe

³²⁹ Ben-Chorin, Schalom (2005): *Bruder Jesus: der Nazarener in jüdischer Sicht*, Werke 4, Gütersloh.

³³⁰ Die Sadduzäer hätten ihren Hauptwert auf korrekten Tempeldienst gelegt und die aristokratische Oberschicht gebildet. Damit sei Jesus auch in einem klassenmäßigen Gegensatz zu ihnen gestanden.

³³¹ Allerdings dürften Gruppen, wie die der *Ebionim* oder der *Anawim*, der Armen, mit denen Jesus viel verbunden habe, den Essenern verwandt gewesen sein. Vor allem Jesu Gespräch mit dem reichen Jüngling: „Eher geht ein Seil (nicht: Kamel!) durch ein Nadelöhr als ein Reicher ins Himmelreich ein“ (Mk 10,25) und die Seligpreisung der Armen in der Bergpredigt deuteten darauf hin (15).

seinen Mantel und kaufe ein Schwert“ (Lk 22,36). Gleichzeitig sagte Jesus dem Petrus aber, dass, wer das Schwert zückt, durch das Schwert umkommen wird (15).

Jesus ende in jüdisch-historischer Sicht „als ein tragisch Scheiternder, was aber seiner Größe keinen Abbruch täte, auch und gerade nicht für das jüdische Geschichtsverständnis, wie das Beispiel des Rabbi Akiba, der Bar-Kochba irrtümlich für den Messias hielt und als Blutzeuge seines Glaubens endete, zeige“ (15).

Obschon die Geburt Jesu im Dunkel liege³³², verknüpfe Mt 1,21 ein Wortspiel mit der Verkündigung: „Sein Name sei Jeschua, denn er wird sein Volk (die Juden) *joschia* (selig machen) von seinen Sünden“ (Mt 1,21) (16). Unbegründet sei jedoch die Heranziehung von Jes 7,14, nach der eine junge Frau (*Alma*)³³³ schwanger werden soll, einen Sohn gebären und ihn Immanuel nennen wird – nicht Jeschua. Die gesamte Geburtsgeschichte Jesu sei von typischen Sagenmotiven durchsetzt, auch beim Geburtsort habe es eine Verwechslung gegeben: So sei als Geburtsort Bethlehem bei Jerusalem, die Stadt Davids gemeint; man zog aber nach der Weissagung des Propheten Micha 5,1 Bethlehem-Ephrata, den Sterbeort von Rahel (Gen 35,19), heran. Die Kindheitsgeschichte Jesu bleibe ebenso im Dunkeln, nur die apokryphen Evangelien berichteten darüber Näheres und vor allem Märchenhaftes. Jesus dürfte tatsächlich aus Nazareth stammen³³⁴. Allerdings würde auch hier versucht, diese Herkunft an eine Bibelstelle anzulehnen (Jes 11,1): „Ein Reis wird hervorgehen aus dem Stumpf Isaïs und ein Schoß [Anm. hebräisch: *nezer*] aus seinen Wurzeln Frucht tragen“.

Jesus dürfte ein Autodidakt gewesen sein, der die hebräische Bibel gründlich kannte und dem die Lehrweise der Tannaiten vertraut war, ohne dass er selbst Schüler eines berühmten Meisters gewesen sein müsse³³⁵. Da er als Rabbi angeredet wurde, muss er seiner Umwelt als durchaus im Gesetz bewandeter Mann erschienen sein. Johannes d. T. sei Jesu „Vater im Geist“ gewesen. Eine Verbindung mit Qumran sei nicht ganz auszuschließen, wobei Johannes aber allein lebte. Nach Josephus war Johannes einer der erfolgreichsten Bußprediger seiner Zeit und hatte einen eigenen Jüngerkreis, der wohl größer war als der Jesu. Dass er als die Stimme eines Predigers in der Wüste bezeichnet wird, bestehe auf einen auf der Septuaginta beruhenden Übersetzungsfehler: Jes 40,3 spräche nicht von einer Stimme eines Rufers in der Wüste, sondern eine Stimme rufe, in die Wüste zurückzugehen und dem Herrn einen Weg zu bahnen. Das Tauchbad oder Taufritual des Johannes sei bei den Essenern häufig bezeugt, wobei aber auch Feuer als Element des Johannes unverkennbar sei. Jesus dürfte ein Jünger des

³³² Dies führte dazu, dass seine Gegner eine uneheliche Geburt daraus schlossen. Darauf stützt sich die sogenannte *Pandera-* oder *Panthera-*Tradition im Talmud.

³³³ Es sei keine Jungfrau (hebräisch: *Betula*) gemeint. Die Gleichsetzung von *Alma* mit *Parthenos* beruhe auf der Septuaginta-Übersetzung.

³³⁴ Dagegen Brandes, Jesussage, 74: „Wahrscheinlich hat kein Dorf des Namens Nazareth existiert“. Matthäus berufe sich beim Namen Nazaräer auf einen Passus bei den Propheten, den es jedoch nicht gäbe.

³³⁵ Die talmudische Tradition, nach der Jehoschua Ben-Perachja Lehrer Jesu gewesen wäre, sei von den Historikern nie ernst genommen worden.

Johannes gewesen sein, der sich von ihm auch taufen ließ³³⁶. Nach der Verhaftung des Johannes hätte sich Jesus von ihm gelöst und auch mit dessen asketischen Idealen und Praktiken gebrochen³³⁷. Jesus begab sich allein in die Wüste, wo er in der vierzigstägigen Einsamkeit offenbar die Nachfolge des Johannes angetreten habe. Wenn sowohl Johannes als auch Jesus den Ruf zur Umkehr (*Teschuwa*)³³⁸ erschallen lassen, so habe er doch bei Johannes, der ihn mit Scheltworten verbindet, einen raueren Klang als bei Jesus³³⁹ (16–33).

Mit dem Ritus seiner heimatlichen Synagoge müsse Jesus vertraut gewesen sein, er dürfte in seiner Heimatgemeinde auch nicht als ungelehrt gegolten haben, sonst hätte er nicht die Verlesung der *Haphtara*, des Prophetenabschnittes, durchführen dürfen, wo er Jes 61,1–2 las („der Geist Gottes des Herrn ist über mir, ...“)³⁴⁰ und die Andeutung der messianischen Sendung auf sich selbst bezogen. Er habe seine Tätigkeit eigentlich als Arzt begonnen, indem er durch den Geist heilte, Dämonen und unsaubere Geister (*Schedim*) austrieb, es sei eine heilende Kraft³⁴¹ von ihm ausgegangen (34–38). Alle Erzählungen über Jesu Heilungen sollten nach Ben-Chorin so genommen werden, wie sie dastehen, „als Zeugnisse eines unauslöschlichen Eindrucks, den Jesus auf seine Umwelt machte“ (39). Seine Gegner hätten Jesu Wunderheilungen nur dann angegriffen, wenn sie am Sabbat geschahen (39).

Zwischen den Schriftgelehrten (*Chaverim* oder *Talmidei Chachamim* genannt) und dem einfachen, ungebildeten Volk, dem *Am ha-Arez*, habe es große Gegensätze gegeben. Die Pharisäer (*Peruschim*) dürften sich von dieser Masse abgesondert haben, womit ein Riss durch das Volk entstand. Jesus, der – im Gegensatz zu einigen seiner Jünger – nicht zum *Am ha-Arez* gehörte, habe diese Mauer durchbrochen. Über die Jünger selbst wird in den Evangelien wenig berichtet.³⁴² Bei der Bergpredigt habe Jesus in der Weise der Tannaiten gelehrt, damit aber gleichzeitig die Schule Jesu, *Beth-Midrash Jeschu*, begründet. Wenn es bei Johannes heißt, der *logos* (Wort) sei *sarx* (Fleisch) geworden, ergäbe das in der hebräischen Rückübersetzung *bessora le bassar* (das Evangelium wird Fleisch), und genau das vollziehe sich in der Bergpredigt. Jesus habe am masoretischen Text festgehalten, indem er betonte,

³³⁶ Die *Bath-Kol*, die himmlische Stimme, müsse ein späterer Einschub sein, sonst hätte Johannes nicht später von seinem Gefängnis aus die Frage an Jesus gerichtet, ob er der erwartete Messias sei.

³³⁷ Jesus und seine Jünger hätten das zweimalige Fasten in der Woche, am Montag und Donnerstag, nicht übernommen.

³³⁸ Sie könne auch als Antwort auf den Anruf Gottes an den Menschen verstanden werden.

³³⁹ Ähnlich seien die Unterschiede zwischen der Schule des schroffen Schammai und der des sanftmütigen Hillel.

³⁴⁰ Dieses Kapitel schließt an die Tora-Abschnitte „*Ki tavo*“ und „*Nizzavim*“ an (Deut 26–29), daher müsse es sich um den 50. und 51. Wochenabschnitt handeln, und die Verlesung daher im Sommer nach der Taufe durch Johannes erfolgt sein.

³⁴¹ Das Heilige und das Heilende seien zu dieser Zeit noch nicht voneinander zu trennen gewesen. Noch heute sei es in Israel, vor allem in orientalischen Kreisen der Juden und Araber, üblich, dass man nicht zum Arzt, sondern zum Wundertäter, oder zumindest *auch* zum Wundertäter gehe. Die Erkrankung des Geistes würde durch den Geist geheilt. Voraussetzung dafür sei das Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patienten.

³⁴² Unter rein hebräischen fänden sich auch nichtjüdische Namen, da in Galiläa der Einfluss der griechisch-römischen Umwelt stark gewesen sei: die Gegend wurde Galiläa der Heiden (*Galil HaGoijim*) genannt. Die Zwölfzahl ergäbe sich aus den zwölf Stämmen, die Jüngergemeinschaft sollte damit das ganze Gottesvolk darstellen, wobei bewusst auch ein Zöllner, Levi aufgenommen worden sei. Der Name Judas Ischkariot könne vielleicht auch *Isch Krajoth* gelesen werden, ein Mann aus den Städten (der Umgebung), oder mit den Sikariern, den dolchtragenden Zeloten, zusammenhängen.

dass „kein Jota und kein Häkchen vom Gesetz vergehen“ (Mt 5,18) würde,³⁴³ und der kasuistischen Verflachung des Gesetzes durch gewisse Schulen der Pharisäer die Urabsicht des Gesetzes gegenübergestellt. Die Wichtigkeit dieser Häkchen habe auch Rabbi Akiba betont. Ganz in der Tradition Hillels bewege Jesus sich mit dem Gebot der Nächstenliebe, das er mit der Liebe zu Gott als das höchste anführt, dagegen grenze er sich gegen die Sekte von Qumran ab, wenn er die Feindesliebe predigt. Die Worte Jesu „Ich aber sage euch“ stünden in einer legitimen Lehrtradition: Was im Talmud und Midrasch verstreut vorliege, sei in den Worten Jesu wie in erratischen Blöcken zusammengeballt. Das gäbe diesen Worten ihre ewige Kraft. Jesus stehe im Gegensatz zu den Sekten der Essener und Rechabiter und zum Stand der Geweihten, der Nasiräer, wenn er von seinen Gegnern als Weinsäufer bezeichnet wurde. Jesu Gleichnisse stünden unmittelbar im Zusammenhang der *Haggada*, der *Meschalim* der zeitgenössischen Tannaiten: Die Rabbinen teilten die Pflichten in zwei Gruppen ein: jene zwischen dem Menschen und Gott (*bejn Adam la-Makom*) und jene zwischen dem Menschen und seinem Mitmenschen (*bejn Adam le-Chavero*) (45–65). Jesus Gleichnisse hielten sich an diese Zweiteilung, allerdings ginge ihnen eine dritte voran: „die eschatologischen Gleichnisse“ (65).

Das Gebet sei für Jesus Zwiesprache mit dem Vater im Himmel mit den drei Bitten – um das tägliche Brot, um die Vergebung der Schuld und um das Reich Gottes – dabei bewege er sich in allem auf dem Boden der jüdischen Tradition seiner Zeit³⁴⁴. Das kindhafte aramäische „*Abba*“ Jesu kennzeichne den Glauben Jesu in der Not, aber in der Gebetssprache sei ihm Gott nur der Vater (77–79).

Ben-Chorin geht davon aus, dass Jesus verheiratet war³⁴⁵, über seine äußere Erscheinung sei nichts bekannt.³⁴⁶ Jesu habe sich selbst weder für den Messias gehalten noch für den eschatologischen Menschensohn in der Definition des Dan 7,13–14 als *Bar-Enosch* („einer wie ein Menschensohn“), eher vielleicht als *Bar-Nasch* (jeder mann, irgendwer, der Mensch wie du und ich). Als Sohn Gottes, Christus, Messias (*Maschiach*) wurde er nur von seinen Jüngern bezeichnet (83–97).

Ob Jesus nur einmal – zum *Passah*-Fest – oder (nach Johannes) mehrmals nach Jerusalem ging, sei unklar. Die Beschreibung seines Einzugs in Jerusalem deute eindeutig auf *Sukkoth* hin (von dem auch Joh 7,2–14 berichtet). Jesus wurde von den Bewohnern Jerusalems Hosianna singend mit dem *Lulav*,

³⁴³ Ben-Chorin ist es natürlich bewusst, dass die Masora in der heute vorliegenden Form aus etwas späterer Zeit stammt. Es habe aber auch zur Zeit Jesu bereits einen Text der Tora und der Propheten gegeben, der ihm als verbindlich vorlag.

³⁴⁴ Sowohl in der Gebetsanrede, den Gleichnissen, Predigten und Gesprächen würde der Name Gottes, das Tetragramm JHWH, nicht genannt, wie dies auch bei den Tannaiten aus Ehrfurcht geschah. Anstelle des Gottesnamens seien Bezeichnungen (der Heilige, gelobt sei er; der Allbarmherzige; der gesegnete Name; der Ort; unser Vater) getreten.

³⁴⁵ Zum einen habe es im Judentum zur Zeit Jesu kein Ideal der Ehelosigkeit gegeben, zum anderen wäre ein unverheirateter Jesus für seine Umwelt anstößig gewesen – der Talmud verurteilte die Ehelosigkeit mit scharfen Worten. Auch hätten seine Gegner, seine Ankläger, dies als Argument gegen ihn verwenden müssen, es gäbe jedoch keine Hinweise in diese Richtung. Im Weiteren sei aber auch nichts über die Frauen der großen Gesetzeslehrer und Weisen in Israel zur Zeit Jesu bekannt, die aber sicherlich nicht unverheiratet gewesen seien.

³⁴⁶ Er sei von einigen als hässlich beschrieben worden: „Er hatte weder Gestalt noch Schönheit“ (Jes 53), während die hellenistischen Kirchenväter eine überragende Schönheit Jesu konstatieren würden, da die göttliche Vollkommenheit auch die Schönheit des Leibes impliziere (Ps 45,3).

einem Palmzweig, der zusammen mit dem *Ethrog* (der Frucht vom schönen Baume), einer Zitrusart, der Bachweide oder der Myrthe als Feststrauß beim Umzug um den Altar geschwungen wurde. Dieses Ritual habe sich bis heute in der Synagoge erhalten. Hierzu wurde und würde heute noch der 118. Psalm, 25. Vers, zitiert: „Ach Herr, hilf doch“, was auf Hebräisch *Hoschia na* heiße und in der gräzisierten Form *Hosianna* außerhalb des Judentums gebräuchlich geworden sei. Jesus habe wahrscheinlich außerhalb Jerusalems gewohnt und im Vorhof des Tempels, der allgemein zugänglich war, gelehrt. Eine vorausgegangene Tempelreinigung ist für Ben-Chorin dem Bereich der Erfüllungssagen zuzuordnen, da bei Störung dieser öffentlichen Ordnung unweigerlich eine Verhaftung erfolgt wäre (98–104).

Das letzte Abendmahl Jesu sei ein Passah-Mahl, ein *Seder*-Mahl, gewesen. Jesus habe zweifellos die *Seder*-Nacht am Abend des Rüsttages mit seinen Jüngern gefeiert, deren Leitmotiv das *Sikkaron*, das Gedenken an die Rettertat Jahwes beim Auszug aus Ägypten, ist. Diesen Gedanken hätte Jesus nun aufgegriffen: „Tut dies zu meinem Gedächtnis“³⁴⁷. Bei einer Verhaftung in der hochheiligen *Seder*-Nacht wäre ein Verhör im Hause des Hohepriesters Kaiphas ebenso undenkbar wie eine Übergabe an Pilatus am nächsten Morgen und eine Kreuzigung am ersten Tage des Passah-Festes³⁴⁸. Der offenbare Widerspruch löse sich erst heute, nach den Qumran-Funden, auf. Demnach könnte Jesus, der durch seinen Rabbi, Johannes den Täufer, vielleicht Kontakte zur Sekte von Qumran hatte, den solaren Qumran-Kalender benutzt haben. Seine *Seder*-Feier hätte somit einen Tag früher als die der offiziellen Kreise in Jerusalem stattgefunden, die Teilnahme nur der zwölf Jünger ohne Frauen entsprächen ebenso der Mahlregel von Qumran (109–121).

Im *Gath-Schemani* (Gethsemane) betet Jesus in Todesangst: „Mein Vater, ist's möglich, so gehe dieser Kelch“³⁴⁹ an mir vorüber; doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe“ (Lk 22,42). Nachdem Jesus zu seinen schlafenden Jüngern zurückkehrt, kommt mit Judas³⁵⁰ eine gemischte, bewaffnete Truppe, unter Führung eines römischen Offiziers zu seiner Verhaftung (127–135). Drei Motivkreise seien erkennbar:

³⁴⁷ Die Erzählung vom Auszug aus Ägypten würde eingeleitet durch vier Fragen, die der jüngste der Runde zu stellen hat, und im Anschluss an bestimmte Formulierungen der Tora sei der Midrasch von den vier Söhnen entstanden. Diesen vier Söhnen begegnen wir nach Ben-Chorin auch bei der *Seder*-Feier in Jerusalem, fast so, als würde hier ein Kultspiel aufgeführt: der Weise (Jesus selbst), der Böse (Judas Ischarioth), der Schlichte und Einfältige (Petrus), und schließlich derjenige, der noch nicht zu fragen versteht (der Lieblingsjünger – vermutlich Johannes). Das Zeremoniell der *Seder*-Nacht wäre somit in allen Einzelheiten angedeutet worden, aber abgewandelt auf das Stiftungsfest des Neuen Bundes: die *Mazza* als Symbol für Jesu Leib, der nun zerbrochen wird; der Becher des Zornes, der in den Becher des vergossenen Blutes zur Vergebung der Sünden für viele (ganz Israel) umgedeutet wird; das Eintauchen des Symbolgerichtes, vielleicht des Bitterkrauts als Erkennungszeichen des Verräters, und die Fußwaschung. Bei einer *Seder*-Feier sei es üblich, dem zelebrierenden Hausvater die Hände zu waschen. Jesus habe nun diesen Ritus bewusst in sein Gegenteil umgewandelt, indem er sich nicht die Hände waschen ließ, sondern die Füße der Jünger gewaschen habe. Er hätte damit betont, dass sich die Knechte (Gottes) nicht überheben dürfen.

³⁴⁸ Es sei nie davon gesprochen worden, dass der Feiertag selbst durch Gerichtsverhandlung, Hinrichtung und Begräbnis entweiht worden sei.

³⁴⁹ Der Kelch, der fünfte Becher, sei im Ritual der *Seder*-Nacht ebenso vorgeschrieben, aber strittig. Die Frage sei zurückgestellt worden, „bis Elia kommt“, der fünfte Becher würde daher vom Volk als „Becher des Elias“ bezeichnet werden. Jesus aber würde nun erkennen, dass er ihm vom Vater als Kelch der Leiden gereicht würde.

³⁵⁰ An der Historizität der Person des Jehuda Bar-Schimon (Judas Ischarioth) sei wohl nicht zu zweifeln, die Gestalt sei jedoch mythologisiert worden.

„der Midrasch von den vier Söhnen in der Haggada“ (der Böse); „der Midrasch zu Sacharja“ (Sach 11,12 berichtet über den Lohn von dreißig Silberlingen) und „die Qumran-Tradition von den Söhnen der Finsternis“, die im Kampf mit den Söhnen des Lichtes liegen - Judas wird von Johannes als ein Sohn der Finsternis beschrieben (135).

Kaiphäs dürfte das Pogrom an einer galiläischen Pilgergruppe, die gegen die Aufstellung der Kaiserbilder oder römischer Hoheitszeichen im Jerusalemer Tempel protestiert hatten, vor Augen gehabt haben, als er sich dazu entschloss, einen neuen Aufwiegler aus Galiläa dingfest und unschädlich zu machen. Kaiphäs hätte wahrscheinlich, wenn Jesus unter der jüdischen Volksmasse nicht so viele Anhänger gehabt hätte, mit seiner Übergabe an Pilatus bis nach dem Passah-Fest gewartet und ihn während der Festwoche in Schutzhaft gehalten, so aber habe er Widerstand gefürchtet. Es wurde aber nach formalen Gründen gesucht, um eine Auslieferung Jesu nicht nur politisch, sondern auch halachisch zu rechtfertigen (139, 150). Somit wurden drei Anklagen gegen Jesus formuliert: Das erste Motiv bestand in der Tempelschändung³⁵¹, die zweite Anklage bezog sich auf Steuerverweigerung gegenüber der kaiserlichen Regierung³⁵², das dritte Motiv, das Hauptmotiv, bezog sich auf die angemäße Messianität³⁵³. Nach der Voruntersuchung bei Hannas könnte der Vorprozess im Kreise der Sadduzäer stattgefunden haben, am Morgen wären die pharisäischen Mitglieder des *Synhedrions* kooptiert worden, sodass es zu einer Vollversammlung der einundsiebzig Richter kam und der Beschluss gefasst wurde, Jesus an Pilatus auszuliefern.³⁵⁴ Die Evangelien berichten weiter, dass Pilatus Jesus dem Herodes Antipas überstellt. Jesus aber sagt gegenüber dem Landesfürsten Herodes nicht ein Wort, wird daher – in ein weißes Gewand gehüllt³⁵⁵ – an Pilatus zurückgeschickt.

Die Frage der Geschichtlichkeit der Barabbas-Perikope ist nach Ben-Chorin kaum zu beantworten, das *privilegium paschale*, die Freigabe eines Verurteilten zum Passah-Fest sei jedenfalls quellenmäßig nicht bezeugt (139–149). Er stellt weiters fest, „der Schrei der Volksmenge ‚Sein Blut komme über uns und unsere Kinder‘ (Mt 27,25) habe zu einem „weltgeschichtlichen Verhängnis für das jüdische Volk“

³⁵¹ Die Drohworte gegen den Tempel hätten vor allem von den Sadduzäern, der Partei des Hohepriesters, die die Majorität im *Synhedrion* bildeten, sehr ernst genommen werden müssen, vor allem, da die Synagogen zu dieser Zeit dem zentralen Kult im Tempel den Rang abliefen.

³⁵² Offenbar hätten sich Zeugen gefunden, die Jesu ausweichende Antwort bezüglich des Zinsgroschens im Sinne einer Steuerverweigerung interpretierten.

³⁵³ Auffallend sei, dass der Messias hier immer als der Sohn des Hochgelobten genannt wird. Jesus hatte auf die Fragen, ob er der König der Juden, der Messias sei, ausweichend mit dem berühmten *Atha amartha* („Du sagst es“) geantwortet, was durch verschiedene Betonung verschieden interpretiert werden kann.

³⁵⁴ Dass die Quadernhalle bereits vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) vom *Synhedrion* verlassen und ein Provisorium (*Chanuth*) bezogen worden sei, deute darauf hin, dass Sitzungen auch außerhalb stattgefunden hätten, vor allem, wenn – wie im Falle Jesu – nur eine Auslieferung an die römische Besatzung geplant war. Daher sei auch der einheitliche Beschluss für das *Synhedrion* tragbar gewesen.

³⁵⁵ Dies könne, in Zusammenhang mit dem roten Mantel, den die Söldner des Pilatus Jesus bei der Verspottung und Geißelung anlegen, und damit, dass Jesus vor der Kreuzigung seine eigenen Kleider wieder anlegen durfte, auf das Ritual des Versöhnungstages (*Jom Kippur*) hinweisen (Lev 16,4): Der Hohepriester, der die Versöhnung vollzieht, wechselt den weißen Leinenrock mit den eigenen Kleidern. Das weiße Kleid des Herodes erweise Jesus als den wahren Hohepriester, der rote Spottmantel als den wahren König. Es könne auch als Antwort an Qumran gedacht sein, dort unterschied man noch einen priesterlichen und einen königlichen Messias. Sein eigenes Gewand stelle Jesus dann als den leidenden Messias dar.

geführt, „obwohl diese Selbstverfluchung, theologisch gesehen, durch das Gebet Jesu am Kreuz ‚Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun‘ (Lk 23,34) aufgehoben“ worden sei (149).

„Selbst wenn aber tatsächlich einige wilde Schreier oder von der Clique des Hohepriesters abhängige und bezahlte Kreaturen einen solchen Schrei ausgestoßen haben sollten, könnte dieser Ausbruch des organisierten Volkszornes noch nicht einmal den Juden Jerusalems in toto und den Festpilgern aus dem übrigen Lande und der Diaspora zur Last gelegt werden, noch weniger der Masse der Juden im übrigen Lande, die von den Vorgängen nicht die geringste Ahnung hatten, bestimmt nicht den Gemeinden von Alexandrien bis Rom, und am allerwenigsten den Juden späterer Generationen. Und doch hat hier die Kirche eine Kollektivschuld konstruiert und aus ihr Jahrhunderte lang einen Rechtstitel zur Diskriminierung der Juden, ja zu ihrer Vertreibung und teilweisen Vernichtung abgeleitet. Ob diese verhängnisvolle Selbstverfluchung jemals erfolgt ist, kann nicht mehr festgestellt werden, daß sie aber wirksam wurde, ist um so deutlicher zu erweisen. Primär zeigt sich hier, daß die Kirche Christi das Gebot der Feindesliebe niemals wirklich vernommen hat.“ (149).

Jesus wurde von Pilatus offenbar zweimal der römischen Soldateska zur Geißelung, danach zur Kreuzigung übergeben. Nach Markus wird Simon von Kyrene, der vom Feld heimkehrt, von römischen Soldaten genötigt, das Kreuz für Jesus zu tragen, vielleicht weil dieser unter der Last des Kreuzes zusammengebrochen war. Somit musste der Gang zur Richtstätte noch am vollen Werktag erfolgt sein, als Simon in den Morgenstunden vom Feld zurückkehrte, da nun *Erev-Passah*, der Rüsttag zum Passah-Fest war, dessen erster Tag auf einen Sabbat fiel. Deshalb musste die Exekution auch in großer Eile vor sich gehen. Der Name der Hinrichtungsstätte, Golgatha (vom hebräischen *Gulgoleth*, Schädel), dürfte von einem erhöhten Felsenort stammen, der die Form eines Schädels aufweist (153–155).

Die Kreuzigung dürfte in der üblichen Weise vor sich gegangen sein, wobei viel dafürsprechen würde, dass die Verurteilten mit Stricken ans Kreuz gebunden, nicht angenagelt wurden. Jesus wurde zwischen zwei Mitverurteilten gekreuzigt, die wahrscheinlich Aufständische in der Art des Barabbas waren. Unter Jesu Kreuz wurde eine Aufschrift „Jesus von Nazareth, König der Juden“ in den drei Landessprachen Hebräisch, Griechisch und Latein angebracht. Die hebräische Aufschrift ergibt nach Ben-Chorin das Tetragramm JHWH: *Jeschu Hanozri W(u)melech Hajehudim*, wodurch die hebräische Absicht des Erzählers bzw. der ebionitisch-judenchristlichen Urtradition erkennbar sei. Jesu Klageruf bei seinem Tod war nach Matthäus und Markus: „*Eli, Eli, lama asabthani?*“ („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“) aus Ps 22, erstaunlicherweise aber nicht das „Höre, Israel, der Herr unser Gott, der Herr ist Einer“ (Dtn 6,4), welches jeder Jude in der Sterbestunde sprechen würde.¹ Dies könnte auf Jesu absolute Gottverlassenheit in dieser Stunde deuten. Lukas habe die Worte Jesu am Kreuz wohl mehr der Christologie angepasst: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist“ (Ps 31,6), Johannes überliefert: „Es ist vollbracht“.

Die weiteren Berichte würden ins Sagenhafte und Legendäre übergehen: Es wird von einer Finsternis, und von einem Erdbeben berichtet.

Jesus wurde von zwei angesehenen Bürgern Jerusalems und Mitglieder des *Synhedrions*, Joseph von Arimathäa und Nikodemus, begraben. Am Sonntag, dem ersten Zwischenfeiertag des Passah-Festes, kamen die Frauen und fanden das Grab leer (155–163). „Damit endet die Geschichte Jesu und die Geschichte Christi beginnt.“ (163).

Es seien immer wieder „Sacharja-Texte, auf deren Erfüllung hingewiesen wird“, somit dürfte „vom Einzug Jesu nach Jerusalem über das Abendmahl bis zur Kreuzigung ein Midrasch zum Buche Sacharja“ vorliegen (111).

Ben-Chorin möchte sich mit den Vermutungen über das leere Grab nicht auseinandersetzen, für ihn beginnt die geschichtlich wirksame Auferstehung Christi in Damaskus, im Christus-Erlebnis des Paulus (163–164). Auch wenn „Christi Auferstehung geschichtlich nicht erfasst“ werden könne, sei gesichert, dass er „immer wieder und wieder in der Seele von Menschen auferstanden“ ist, die ihm begegnet sind (164).

„Hier rühren wir an das Geheimnis der christlichen Seele, an dem niemand teilhat, der außerhalb dieses Mysteriums steht.“ (164).

Marianne Grohmann streicht heraus, Ben-Chorin betone im Gegensatz zu anderen Forschern, dass Jesus für das Judentum nicht nur historisch, sondern auch religiös interessant sei.³⁵⁶

Für Hans-Werner Vogler hinterlässt Ben-Chorins Jesusinterpretation jedoch einen zwiespältigen Eindruck: Einerseits besteche die tiefe Verehrung, die er seinem „ewigen Bruder“ aus Nazareth entgegenbringt, es imponiere auch sein intensives Bemühen, Jesus in das jüdische Volk zurückzuholen, andererseits konfrontiere er seine Leser mit Thesen, die mit der neutestamentlichen Jesustradition nicht in Einklang zu bringen seien.³⁵⁷

3.5.2.3 David Flusser (1917–2000)

David Flusser wurde am 15. September 1917 in Wien geboren und studierte in Prag klassische Philologie und Germanistik. Nach seiner Emigration 1939 nach Palästina studierte er in Jerusalem klassische Philologie und Jüdische Geschichte, bis 1988 lehrte er als Professor an der Hebräischen Universität jüdische Geistesgeschichte, Urchristentum und antike Religion. Er war stark im akademischen Israel verankert.³⁵⁸ Es erschienen von ihm „zahlreiche Studien über Jesus, das Neue Testament und das Urchristentum, die Schriftrollen vom Toten Meer und das antike Judentum“.³⁵⁹ Flusser starb an seinem 83. Geburtstag, am 15. September 2000.³⁶⁰

³⁵⁶ So Grohmann, *aschkenasisches Judentum*, 7.

³⁵⁷ So Vogler, *Jüdische Jesusinterpretationen*, 55–56.

³⁵⁸ Vgl. Flusser, *Jesus, Über den Autor*; Grohmann, *aschkenasisches Judentum*, 8.

³⁵⁹ Flusser, *Jesus, Über den Autor*.

³⁶⁰ Vgl. Flusser, *Jesus, Über den Autor*.

Grundlegend für das von Flusser entwickelte Verständnis Jesu ist dessen Jesusmonografie „**Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten**“ (in der englischen Übersetzung: „**Jesus**“),³⁶¹ in der er fast ausschließlich die synoptischen Evangelien benutzt, da sie seiner Meinung nach hauptsächlich auf gemeinsamem historischen Material beruhen würden.³⁶² „Dabei unterscheidet er den ‚ursprünglichen‘ Stoff der Jesus-Erzählungen von der späteren Redaktion“.³⁶³ Obwohl Jesu Lehre das ethische Element betone, habe er das rituelle Gesetz nicht aufheben wollen. Er fühlte sich wohl als Jude zu den Juden gesandt.³⁶⁴ Jesu Botschaft weise „Nähe sowohl zu den Essenern als auch zu jüdischen Charismatikern“ auf, wobei jedoch „sein Selbstverständnis als Menschensohn und Messias in Folge der Erwählung durch den Heiligen Geist einzigartig“ sei.³⁶⁵

Flusser wollte mit seinem „**Jesus**“³⁶⁶ zeigen, dass es möglich ist, eine Lebensgeschichte Jesu zu schreiben, auch wenn es aus nichtchristlichen Quellen kaum Informationen über ihn gäbe. Er hielt auch die urchristlichen Berichte für nicht so unglaublich wie vielfach angenommen, da sie nicht so sehr einen Erlöser der Menschheit, sondern einen jüdischen Wundertäter und Prediger – den historischen Jesus, nicht den „kerygmatischen Christus“ — schilderten. Dabei beabsichtigte er allerdings nicht, eine Brücke zwischen dem historischen Jesus und dem christlichen Glauben zu schlagen, sondern Jesus und seine Anliegen im Heute zu verstehen (7–9, 14).

Über Jesu Herkunft berichtet Flusser: Jesus war die übliche griechische Form des Namens Josua, der zur Zeit Jesu auch als Jeschua oder Jeschu ausgesprochen wurde. Auch sein Vater, seine Mutter und seine Brüder trugen sehr verbreitete Namen. Der Vater Jesu sei wohl schon sehr früh gestorben, Jesus dürfte das älteste Kind Marias³⁶⁷ gewesen sein (15–19).

Wenngleich behauptet würde, die Schüler Jesu seien „ungelehrte und ungebildete Leute“ (Apg 4,13) gewesen, so könne man dies jedoch von Jesus selbst nicht behaupten, dessen jüdische Bildung unvergleichlich höher als die des Paulus gewesen sei: Auch Flavius Josephus hatte Jesus wenige Jahrzehnte nach dessen Kreuzigung als jüdischen Weisen bezeichnet (J.A. 18,63–64) (20–21). Flusser

³⁶¹ Vgl. Homolka, Heimholung, 135–136: Bis 1999 wurden auf Deutsch in über 100.000 Exemplare verkauft, es wurde in andere Sprachen übersetzt und ist damit eine der meist verbreitetsten Jesus-Darstellungen.

³⁶² Vgl. Vogler, Jüdische Jesusinterpretationen, 64.

³⁶³ Grohmann, aschkenasisches Judentum, 8.

³⁶⁴ So Grohmann, aschkenasisches Judentum, 8.

³⁶⁵ Grohmann, aschkenasisches Judentum, 8–9.

³⁶⁶ Flusser, David (³2002): Jesus, Reinbek bei Hamburg.

³⁶⁷ Nach Lk 2,22–24 wird Jesus nach seiner Geburt nach Jerusalem gebracht, ihm dem Herrn darzustellen, wie es im Gesetze des Herrn geschrieben steht.

hält diese Bezeichnung trotz Überarbeitung vieler anderer Stellen von christlicher Seite als authentisch.³⁶⁸ Als Bestätigung dient ihm, dass man Jesus mit „*Rabbi*“³⁶⁹ anzureden pflegte (21–22).

Der Täufer habe sich wohl selbst für den „endzeitlichen Propheten“ gehalten, das Volk habe in ihm den „biblischen Propheten Elia“ gesehen, der „vor dem Messias“ kommen sollte (36). Er hatte von der Bewegung um Jesus in den Dörfern am See Galiläas gehört und sandte zwei seiner Jünger zu ihm, um ihm die Frage zu stellen, ob er der Kommende sei. Aus den essenischen Texten in Qumran sei zu entnehmen, dass der Täufer und Jesus wohl unterschiedliche Erwartungen hatten: Johannes glaubte, dass „ein neuer Himmel und eine neue Erde“ kurz bevorstehen würde³⁷⁰; Jesus war sich jedoch dessen sicher, dass das „Königreich des Himmels“ – durch ihn – noch vor dem Ende der Tage begann. Damit bejahte er die Frage des Johannes nach der endzeitlichen Bedeutung seines Wirkens, jedoch ohne ausdrücklich zu sagen, dass er der Messias sei (36–37).

„In seiner Vorstellung vom Königreich des Himmels verbindet Jesus das rabbinische Konzept vom Königreich des Himmels mit dem vorhandenen apokalyptischen zweiteiligen eschatologischen Schema, indem er es als mittlere Phase einordnet und es außerdem gleichsetzte mit den rabbinischen ‚Tagen des Messias‘. [...] So wird das in Vollkommenheit erst noch Kommende jetzt schon vorweggenommen. – Man bezeichnet dies als ‚sich realisierende Eschatologie‘.“ (39).

Johannes habe für Jesus die Rolle des Elia als Vorbote und Wegbereiter der neuen Ära erfüllt, des messianischen Königreiches Gottes, dessen Repräsentant Jesus wurde (40–41).

Wie andere jüdische Forscher bestätigt auch Flusser, dass Jesus nie gegen die damalige Gesetzespraxis verstoßen habe. Das Ährenraufen am Sabbat als Ausnahme hierzu sei aber nach galiläischer Gesetzestradition erlaubt worden. Auch das Händewaschen vor der Mahlzeit wurde nur empfohlen, Wasser nach der Mahlzeit war jedoch Pflicht. Es seien die Jünger – und nicht der Meister – weniger streng mit der Gesetzespraxis umgegangen. Jesus selbst habe sich auch an die Vorschriften bezüglich einer Heilung am Sabbat gehalten (45–50). Wenn er bei einer Heilung Sünden vergab (z.B. Mt 9,1–8), so habe er „bewiesen, dass Gott dem Menschen die Macht verliehen habe, Sünden zu verzeihen, die in keiner Beziehung mit dem Verzeihenden stehen würden.“ (50).

³⁶⁸ Dagegen u.a. Tiwald, Frühjudentum, 228: „Jesus selber war des Lesens und Schreibens wahrscheinlich nicht mächtig. Die in frühjüdischen Texten öfters begegnende Darstellung, dass Kinder für die Tora-Auslegung lesen und schreiben lernen (1QSa I,6–8; Josephus *C. Ap.* 2,204; *TestLev* 13,2), ist ein Idealbild. Die Alphabetisierungsrate lag im damaligen Palästina unter 10–15 Prozent. [...] Zu beachten ist allerdings, dass in der damaligen Zeit Analphabetismus und gesellschaftlicher Status nicht miteinander korrelierten. Man konnte wie Jesus als „Lehrer“ anerkannt werden, selbst wenn man nicht lesen und schreiben konnte.“

³⁶⁹ Die Bezeichnung „*Rabbi*“ wurde nach Flusser erst eine Generation nach Jesus zur Bezeichnung des akademischen Grades.

³⁷⁰ Dies entspräche der Vorstellung von der Heilsgeschichte mit dem Begriff des Menschensohnes als endzeitlichen Richter, wie sie bei den Essenern und in der apokalyptischen Strömung insgesamt vorhanden war.

Jesu Gegner werden häufig als Schriftgelehrte³⁷¹ und Pharisäer³⁷² bezeichnet. Die pharisäische Gemeinde³⁷³ zählte zur Zeit Jesu etwa 6.000 Mitglieder, die freiwillig bestimmte Reinheitsvorschriften und andere Verpflichtungen³⁷⁴ auf sich nahmen. Ihnen gegenüber standen die Sadduzäer³⁷⁵. Die Essener hätten die pharisäische Lehre scharf abgelehnt, Jesus hingegen in ihnen die gegenwärtigen Erben des Moses gesehen, deren Lehren im Leben befolgt werden sollten (Mt 23,2–3) (53–58).

Jesus heilte in der Regel keine Nichtjuden³⁷⁶ und begründete dies durch den himmlischen Vater, der ihn zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel (Mt 15,24) gesandt hatte (65–66).

Wie Hillel habe auch Jesus die „Goldene Regel“ als die Summe des Gesetzes des Moses gesehen. Das „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ könne im Hebräischen auch als „[...] wie du selbst“ verstanden werden, es würde dann bedeuten: „Liebe deinen Nächsten, er ist wie du selbst“ (vgl. auch Sir 28,3–5). Wenn Jesus aber sagte: „Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger“ (Mt 5,44), habe er damit die letzte Schranke des Gebots der Liebe zum Nächsten zerbrochen. Mit seinem Liebesgebot sei Jesus, obwohl selbst kein Pharisäer, den Liebespharisäern aus der Schule Hillels am nächsten gewesen, hätte aber den Weg weitergeführt zur unbedingten Liebe gerade gegenüber dem Feind, dem Sünder (73–78).

Eine Parallele zu den Seligpreisungen und Weherufen Jesu sei in den sogenannten „Testamenten der Patriarchen“³⁷⁷, einem jüdischen Werk im Umfeld des Essenismus, zu finden. Allerdings wurde die essenische Erkenntnis, dass man das Böse durch das Tun des Guten überwinden kann, von Jesus weitergeführt und vom Christentum übernommen. Jesus teilte mit der essenischen Umgebung³⁷⁸ auch die Heilsbotschaft gerade für die Armen und Deklassierten (82–87).

³⁷¹ Die Schriftgelehrten, die späteren Rabbinen, waren zwar nicht ident mit den Pharisäern, können nach Flusser aber als eine Einheit angesehen werden.

³⁷² Tatsächlich würden die Pharisäer in den ersten Jahrzehnten der christlichen Gemeinde eine wichtige Rolle spielen: Beim Prozess Jesu seien sie nicht erwähnt worden; nach dem Bericht in Apg 5,1–42 hätte Gamaliel, ein Pharisäer, die Apostel vor der Verfolgung des sadduzäischen Hohepriesters errettet; gemäß Apg 22,30–23,10 habe Paulus sich vor dem Hohen Rat in Jerusalem auf die Pharisäer berufen und damit sein Leben gerettet; Josephus berichtet in A.J. 20,199–203 darüber, dass, als Jakobus im Jahr 62 widerrechtlich durch einen sadduzäischen Hohepriester hingerichtet wurde, sich die Sadduzäer an den König gewandt hätten, und der Hohepriester abgesetzt worden sei.

³⁷³ Die Pharisäer seien als Heuchler, „Gefärbte“, „Tüncher“ bezeichnet worden, auch im essenischen Schrifttum fänden sich Angriffe gegen sie (ohne dass ihr Name direkt erwähnt würde). Aus heutiger Sicht sollte das nicht für alle Pharisäer gelten, aber natürlich habe es unter ihnen einzelne gegeben, die diese Bezeichnung verdienen würden.

³⁷⁴ Sie hätten an die Auferstehung der Toten am Ende der Tage geglaubt, eine Engel- und Geisterwelt gekannt, an die Willensfreiheit des Menschen geglaubt und durch ein gerechtes Leben vor Gott zur Heiligung des ganzen Volkes beitragen wollen.

³⁷⁵ Sie stellten eine kleine, aber mächtige Gruppe der Priesteraristokratie im Tempel von Jerusalem dar, die die Gültigkeit der mündlichen Überlieferung und die Auferstehung der Toten leugneten.

³⁷⁶ Ausnahmen waren jene der Syrophönizierin (Mt 15,21–28) und des Knechtes des „gottesfürchtigen“ Hauptmannes (Mt 8,5–13; Lk 7,1–10). In den rabbinischen Quellen würde niemals gesagt, man solle oder dürfe Nichtjuden nicht heilen.

³⁷⁷ Dabei gehe es um die letzten Reden der zwölf Söhne Jakobs (Juda spricht dabei über das Heil der Endzeit, in ähnlichen Worten wie Jesus). Dies sei verwunderlich, da die Essener eine religiöse Gruppe mit einer ausgesprochenen rigiden religiösen Weltanschauung waren.

³⁷⁸ Damit seien jene Menschen bezeichnet worden, die im Umfeld der Essener lebten und zugleich am neuen Empfinden im antiken Judentum Anteil hatten.

Als Hauptgrund im Prozess Jesu sei angeführt worden, dass Jesus das „Königreich der Himmel“ verkündet habe. Jesus dürfte den Begriff aus der rabbinischen Tradition übernommen und weiterentwickelt haben: Demnach würde der eine, einzige Gott „de jure“ jetzt schon regieren, das Königtum Gottes über allen Erdbewohnern würde sich aber „de facto“ erst in der endzeitlichen Zukunft offenbaren und das Joch von der Fremdherrschaft von Israel nehmen; die Apokalyptiker meinten, dann hätten auch der Satan und die Dämonen ihre Macht verloren (91–96). Jesus sei der einzige „uns bekannte antike Jude“, der „nicht nur verkündet“ habe, dass man „am Rand der Endzeit“ stehe, sondern gleichzeitig, dass „die neue Zeit des Heils schon begonnen“ habe. Jesus habe „keine Kirche oder keine Gemeinde gründen“ wollen, er hätte aber eine „Gemeinschaft von Nachfolgern“ gewollt (97).

Jesus wird in den Evangelien als Wundertäter, aber auch als Sohn Gottes dargestellt. Auch in der rabbinischen Literatur gäbe es solche Männer³⁷⁹. Es würde zwischen Gott als dem Vater aller Gläubigen und Gott als Jesu Vater unterschieden. Jesus wurde bei seiner Taufe als „Sohn“ angesprochen³⁸⁰, und später bei der Verklärung auf dem Berg (99–105). Es passe weder zur rabbinischen noch zur essenischen Lehre, dass Jesus sich als Prophet und zugleich als Sohn sah, der – wie die Propheten zuvor – getötet würde. Jesus habe vom Menschensohn³⁸¹ immer in der dritten Person gesprochen, er dürfte wohl anfangs auf einen anderen gewartet haben, um schließlich zu der Überzeugung zu gelangen, dass er selbst der kommende Menschensohn sei (108–111).

Mit seiner Tempelaktion drückte Jesus seinen Widerstand gegen die Missstände im Tempel nicht nur durch Worte, sondern auch durch eine Tat aus: Er vertrieb die Händler, nach Johannes sagte er auch, dass er den Tempel abreißen und wieder aufbauen wolle³⁸², was für Kaiphas nicht nur irgendwelche abstruse Fantasien darstellen musste, denn nach dem Spruch „Der Mann, dessen Name Sproß ist ... der wird den Tempel Gottes bauen“ (Sach 6,12) wurde „Spross“ als „Messias“ verstanden: Dieses Wort ging gegen die sadduzäische Priesterschaft und den Tempelbetrieb. Dass die Tempelwache schließlich eingegriffen hat, scheine sicher zu sein³⁸³. Das *Synhedrion* als oberstes jüdisches Gericht zählte 71 Mitglieder, für ein Todesurteil genügte die Anwesenheit von 23 Richtern; beim Prozess Jesu waren dies vermutlich Sadduzäer, da die Anwesenheit von Pharisäern in den Evangelien nicht erwähnt wird (116–123).

³⁷⁹ So würde z.B. über Chanina bar Dosa, der eine Generation nach Jesus lebte, berichtet, eine himmlische Stimme habe ihn als „Sohn“ bezeichnet. Auch Choni, dem Kreiszieher, der 65 v. Chr. starb, sei vom damaligen Haupt der Pharisäer vorgeworfen worden, er habe sich bei Gott „wie ein Sohn bei seinem Vater“ eingeschmeichelt.

³⁸⁰ Flusser vermutet jedoch, dass er damals nur als erwählter Knecht Gottes bezeichnet wurde.

³⁸¹ Das aramäische oder hebräische Wort bedeute einfach „Mensch“, es könne aber auch um den kommenden Menschensohn, den Erlöser, der vor allem im Buch Daniel vorkommt, gehen, der manchmal auch mit dem Messias gleichgesetzt oder mit dem biblischen Henoch identifiziert wird (z.B. 1 En. 48,10; 52,4). In einem essenischen Fragment (11Q Melch) wäre Melchizedek, der zur Zeit Abrahams lebte (Gen 14,18-20) der endzeitliche Weltenrichter der Priesterkönig Jerusalems.

³⁸² Die „drei Tage“ dürften nicht ursprünglich sein, wohl mit der Auferstehung zusammenhängen.

³⁸³ Auch Jeschua, Sohn des Ananias, der das Ende prophezeite, sei dreißig Jahre später an den römischen Landpfleger ausgeliefert worden.

Flusser kommt zu dem Schluss, dass Jesus nicht nur ohne Urteil an Pilatus ausgeliefert worden ist, es würde auch nirgendwo in den Quellen ein Todesurteil des Pilatus erwähnt. Die Verhöhnung Jesu durch die römischen Soldaten scheine möglich, Flusser meint sogar, Pilatus selbst könnte daran beteiligt gewesen sein, da die Heiden die messianische Hoffnung der Juden auch in anderen Fällen verhöhnt hätten. Er bezieht sich dabei auf einen ähnlichen Fall, einige Jahre nach dem Tode Jesu, als ein harmloser Geisteskranker in ähnlicher Form verhöhnt wurde (Philo, Flacc. 36–39). Jesus wurde als „König der Juden“ hingerichtet und sprach: „Vater, verzeih ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!“ (Lk 23,34). Nach Flusser dürfte Jesus jedoch diese Fürbitte für die nichtjüdischen römischen Soldaten, die ihn gekreuzigt hatten, eingelegt haben, nicht für die Juden, die für seine Hinrichtung verantwortlich waren (136–139).

Im Gegensatz zu den meisten zeitgenössischen Autoren habe Flusser – so Schalom Ben-Chorin – versucht, „ein in sich geschlossenes Leben Jesu darzustellen, wobei die jüdischen Rückbezüge dabei nachdrücklich zur Darstellung gelangten“.³⁸⁴

Pinchas Lapide vermerkt, Flusser habe damit „die Hoffnung vieler Israelis auf eine glaubwürdige Heimholung des verschollenen Nazareners ausgedrückt, gerade zu einem Zeitpunkt, an dem die christliche Leben-Jesu-Forschung am Ende“ gewesen sei: So hatte z.B. R. Bultmann behauptet, dass der historische Jesus nicht mehr aus den nachösterlichen Berichten rekonstruiert werden könne. In Jerusalem fragte man sich, ob eine Wiederauffindung Jesu dank der modernen Hilfsmittel nicht doch möglich wäre, die Suchaktion sei aber deshalb abgeblasen worden, weil sich der irdische Galiläer so als ur-jüdisch und nur-jüdisch entpuppen könnte.³⁸⁵

Werner Vogler betont, dass „Flusser als jüdische Stimme die ‚Third Quest‘ in den Fokus der neutestamentlichen Forschung gerückt“ und „die Quellendiskussion dadurch vorangetrieben“ habe. Dies sei „bemerkenswert, da David Flusser vor allem biblischer Hermeneutiker gewesen“ sei und „auf ein Gespräch mit der historisch-kritischen Jesus-Forschung (und sei es auch nur in den literarkritischen Fragen) verzichtet“ habe.³⁸⁶

3.5.2.4 Pinchas Lapide (1922–1997)

Der gebürtige Wiener Lapide „lebte hauptsächlich im deutschsprachigen Raum und musste auch die Grauen eines Konzentrationslagers miterleben“.³⁸⁷ 1938 ging er nach Israel und war an der Errichtung des ersten amerikanischen Kibbuz in Israel beteiligt. Er studierte in Jerusalem Judaistik und das Urchristentum. Martin Buber hatte großen Einfluss auf ihn.³⁸⁸ „Als Diplomat und jüdischer

³⁸⁴ Ben-Chorin, Bruder Jesus, XIII, 181.

³⁸⁵ Lapide, Josephs Sohn, 43.

³⁸⁶ Vogler, Jüdische Jesusinterpretationen, 69.

³⁸⁷ Grohmann, aschkenasisches Judentum, 8.

³⁸⁸ Vgl. Hagner, Jewish reclamation, 34.

Religionswissenschaftler war er im deutschsprachigen Raum sehr populär, wurde aber im Judentum kaum anerkannt“.³⁸⁹

Franz Mußner schreibt im Vorwort zu „**Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum**“³⁹⁰ (Erstausgabe aus 1976), dass der überzeugte Jude Lapide die aufmerksame Hinwendung jüdischer Dichter und Forscher zu Jesus von Nazareth wie auch die Meinung bedeutender Rabbiner aller Schulen und Richtungen über ihn suche, zugleich erfahre der Leser auch, was in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im israelischen Unterricht über Jesus gelehrt würde. Die jüdische Leben-Jesu-Forschung grabe nun aus dem Evangelium Schichten aus, die Christen lange Zeit aufgrund ihrer Nichtkenntnis der jüdischen Quellen als typisch christlich betrachtet hätten, während sie in Wirklichkeit typisch jüdisch seien. Der Christ müsse Jesus nun mit dem Juden teilen (7–9).

„Jesus wird zur Brücke, auf der sich Juden und Christen begegnen können, endlich nicht mehr als Feinde, sondern als Brüder und Versöhnte, die sich die Hand reichen, zum Heil der ‚Wurzel‘ und der ‚aufgepfropften Zweige‘.“ (9).

Nach einer „blutdurchtränkten Leidensgeschichte“, an deren Anfang als Symbol für ganz Israel „jener am Kreuz verblutende und auferstandene Rabbi aus Nazareth“ stehe, gäbe es „erst im 20. Jahrhundert wieder hebräische Literatur über Jesus in Israel, mit verschiedenen Ansätzen in der jüdischen Suche nach dem ‚Bruder Jesus‘“ (13): So suchten einige Autoren weder den Gottessohn der Evangelien noch den ketzerischen Volksverführer des Talmuds, sondern den Menschenbruder. Als Antithese dazu assoziierten noch immer viele Christen Judas mit Judentum, Juden wiederum könnten Christus nicht vom Christentum, das sechs Millionen Judenmorde begangen oder zugelassen hat, trennen. Im Großen und Ganzen jedoch schreite die Heimholung Jesu fort, es entstehe ein Mitgefühl für den Galiläer, das oft von Liebe kaum zu unterscheiden sei, zusammen mit einem Bewusstsein brüderlicher Schicksalsgemeinschaft (13–14, 18).

Die Suche nach dem „fünften Jesus“ (44), als Jude mit tiefen Wurzeln im Glaubensgut seines Volkes, teilt Lapide in vier verschiedene Richtungen ein, wobei allen vier Richtungen gemeinsam sei, dass sie wesentliche Aspekte der Lehren Jesu für die aktuelle Problematik relevant machen wollen: (1) Die erste, älteste Richtung³⁹¹ betone die unjüdischen Elemente in Jesu Lehre: das Trennende, das Jesus aus dem Judentum ausweist. (2) Die zweite Richtung betone das Gemeinsame³⁹². (3) Die dritte Richtung akzentuiere sein Rebellentum: gegen Rom, gegen das sadduzäische Establishment in Jerusalem. (4) Die vierte Richtung ziele auf eine Kontrastharmonie: sowohl das Einende als auch das Trennende erwachsen

³⁸⁹ Grohmann, aschkenasisches Judentum, 8.

³⁹⁰ Lapide, Pinchas (1983): Ist das nicht Josephs Sohn?: Jesus im heutigen Judentum, Gütersloh.

³⁹¹ Dieser Richtung gehört nach Lapide auch Joseph Klausner an. Klausner wurde aber hier bereits in den „neuen Frage“ nach dem historischen Jesus behandelt.

³⁹² Die unjüdischen und antijüdischen Stellen im Neuen Testament werden dem Einfluss der späteren Heidenkirche zugeschrieben.

aus demselben jüdischen Mutterboden. So wären z.B. alle Bausteine der Bergpredigt aus rabbinischen Steinbrüchen, der Baustil und die Architektur jesuanisches Sondergut (44–45).

Im Weiteren untersucht Lapide die Sicht jüdischer Schulkinder des 20. Jahrhunderts auf Jesus: Demnach sei vom Erziehungsministerium und der Hebräischen Universität in Jerusalem eine Liste von zehn repräsentativen Geschichtsbüchern zusammengestellt worden, die zwischen 1946 und 1971 in israelischen Schulen verwendet wurden. Das Thema „Jesus“ konnte dabei nur im Fach „Jüdische Geschichte“ gelehrt werden, da es kein Fach „Religion“, sondern stattdessen „Tanach“ und „Talmud“ gab. Die Beschreibung Jesu variere von kaum zwei Zeilen bis über vier Seiten, während Paulus mit fünf Seiten bedacht würde. Nur in den ultra-orthodoxen Schulen der *Agudat*-Israel, die von weniger als drei Prozent der Schulbevölkerung besucht wird, würde Jesus totgeschwiegen.

Lapide fasst die Ergebnisse zusammen:

In allen Büchern wird zwischen dem Juden Jesus und der Christologie der späteren Kirche, in sieben Texten auch zwischen Jesus und der jesuanischen Urgemeinde klar unterschieden. Paulus wird ausnahmslos als Gründer der Kirche bezeichnet, der ihre Loslösung vom Judentum verursacht hat, z.B. mit dem Wortspiel, er habe eine Sekte (*kat*) in eine Religion (*dat*) verwandelt. Die Texte stützen sich im Übrigen auf das jüdische Jesusbild der Historiker Heinrich Graetz, Simon Dubnov und Joseph Klausner. Es wird deutlich zwischen plausiblen Tatsachen und dem späteren Legendenkranz unterschieden.

Johannes d. Täufer wird in fünf der zehn Bücher erwähnt – entweder als geistiger Vorläufer oder als Lehrer Jesu. Sieben Bücher erörtern Jesu Lehre, die Verkündigung des nahenden Himmelreichs, fünf betonen Jesu Toratreue, drei sein Pharisäertum, nur ein Buch beschuldigt ihn des Anti-Rabbinismus. Zwei Bücher verweisen auf den Zusammenhang zwischen den Rollen des Toten Meeres und der jesuanischen Eschatologie. Nur ein Buch besagt, dass Jesus glaubte, er wäre der Messias; andere meinen, seine Jünger hätten ihm später Messianität zugesprochen; drei Bücher erwähnen die Messianität gar nicht. In sieben Büchern wird der Tod Jesu durch die Römer verursacht dargestellt (zwei nennen es „Die Ermordung von Jeschu“), mit Pontius Pilatus als Hauptschuldigen. Seine Verurteilung hänge mit dem Messiasanspruch aus politischen Gründen zusammen. Nur zwei Bücher folgen dem Talmudbericht³⁹³, wonach das Todesurteil durch den Synhedrion gefällt wird, um von Pilatus ratifiziert und ausgeführt zu werden. Der Kreuzestod wird in einem der Bücher als Grundstein des Antisemitismus in christlichen Ländern beschrieben, mit der Anklage, die Juden seien „Messiasmörder“. Sechs Bücher bringen Zitate aus insgesamt 18 Stellen des Neuen Testaments. In zwei Büchern werden Zitate aus dem Alten

³⁹³ „Am Vorabend des Passah-Festes haben sie Jesus gehängt. Der Herold aber ging vierzig Tage lang vor ihm her: Dieser geht hinaus, um gesteinigt zu werden, weil er Zauberei getrieben und Israel verführt und gespalten hat. Jeder, der etwas zu seinen Gunsten weiß, komme und plädiere für ihn. Aber sie fanden nichts zu seinen Gunsten und hängten ihn am Vorabend des Passah-Festes“ (Baraita San 43a). Dieser stamme nach Meinung der heutigen Talmudforschung aus 180–200, als etliche Juden ihre Brüder zum (ebionitischen) Jesusglauben „verführten“, ein Verbrechen, das – falls es sich um „andere Götter“ handelte, nach jüdischem Recht (Dtn 13,7–12) durch Steinigung geahndet werden musste, worauf der Leichnam aufgehängt wurde. Somit hätten die Rabbinen zu Unrecht die volle „Schuld“ auf sich genommen.

Testament mit jenen aus dem Neuen Testament in Zusammenhang gebracht. In keinem der Bücher gibt es einen Hinweis auf den *Toledot Jeschu*. Im amtlichen Lehrplan aus 1971 findet sich „Das antike Christentum“ (*ha-nazrut ha-k'duma*) für das siebente Schuljahr (12–13Jährige) als Versuchstext (50–61).

Lapide geht nun im Weiteren auf Jesus ein. Die Bezeichnung „Rabbi“ sei zu Jesu Zeiten ein landläufiger Ehrentitel für bekannte Bibellehrer und Schriftgelehrte gewesen. Jesu habe Nähe zu den Pharisäern aufgewiesen. Die erste Kirche habe aus bibeltreuen Juden, aber auch aus Priestern (Apg 6,7), Pharisäern (Apg 15,5) sowie aus zumindest vier ultraorthodoxen Israeliten bestanden, die wie Jesus selbst (Mt 2,23) das Nasiräergelöbnis (Num 6,1–21) auf sich genommen hätten (Apg 21,23). Die Evangelien zeigten deutlich Spuren tannaitischer Denkweisen, und der Verfasser des Ur-Markus dürfte ein Rabbi gewesen sein. Jesus wurde vielfältig charismatisch gedeutet: als der durch Moses angekündigte Prophet (Dtn 18,15), als „vollkommener Gerechter“, als Reformator der Gotteslehre, oder sogar als gegenwärtiger oder künftiger Messias. Sein eindeutiges Menschentum sei durch den umstrittenen Menschensohn-Titel betont worden, der ihn vor jeder posthumen Vergöttlichung bewahren sollte, darauf weise auch das „Höre Israel. Der Herr ist unser Gott, Der Herr ist einzig“ (Dtn 6,4) als Jesu Grundbekenntnis hin (81–83).

Dass im talmudischen Schrifttum nur auf knapp 15 Seiten die Rede von Jesus ist, sei einer Kirche zu verdanken, die ihn mit unjüdischen Zügen ausstattete, um dann seinen Namen zum Werkzeug eines unchristlichen Antijudaismus zu machen³⁹⁴, er sei ursprünglich im rabbinischen Schrifttum weit öfter erwähnt worden, als die heutigen fragmentarischen Restbestände es bezeugen können.³⁹⁵ Es würde weder die Geschichtlichkeit Jesu geleugnet, noch Heilungen und Wundertaten verschwiegen, und als Sohn einer Jüdin bliebe Jesus nach rabbinischem Recht im Judentum verwurzelt (83–87).

„Für die Tannaiten und spätere Generationen rabbinischer Schriftgelehrten ist Jesus nie der Gottes-Sohn der christlichen Theologie – eine Blasphemie gegen das jüdische Gottesverständnis – noch der messianische Erlöser in einer nur allzu unerlösten Welt, noch der soteriologische Mittler zwischen Gott und Mensch, da dieser Begriff sowohl der biblischen Kraft der Buße als auch Gottes universaler Vaterschaft widerspricht.“ (88).

³⁹⁴ Die Vorwürfe, dass Jesus im Talmud verhöhnt wurde, hätten dazu geführt, dass Passagen über Jesus von Kirchenzensoren verstümmelt, verzerrt oder gestrichen wurden. Ben-Stada-Texte und andere Polemik gegen gnostische Ketzerguppen wurden von der Kirche im Mittelalter als anti-jesuanisch gedeutet. Um jeden Argwohn bezüglich „jüdischen Jesushass“ im Keim zu ersticken, habe die jüdische Ältestenversammlung in Polen 1631 erklärt, dass sie es unter Androhung des großen Bannfluchs untersagen würde, in neuen Ausgaben der Mischna oder der Gemara irgendetwas zu veröffentlichen, was sich auf Jesus von Nazareth beziehen würde. Viele rabbinische Körperschaften wären diesem Beispiel gefolgt.

³⁹⁵ Zum Konflikt sei es erst gekommen, als das überschwängliche Christusbild der Außenseiter paulinischer Prägung (oder der Stephanus-Gemeinde) die Überhand gewann und in seiner hellenisierten Version die Grundlagen des jüdischen Monotheismus zu erschüttern drohte. Die Verhimmlichung Christi habe zu einer Verteufelung Jesu im Sagengut der jüdischen Volksliteratur geführt, die unter dem Titel *Toledot Jeschu* das Evangelium zu karikieren suchte. Es habe jedoch nach Lapide keine der krassesten Jesus-Karikaturen versucht, was viele Jahrhunderte später etliche protestantische Theologen es fertigbrachten.

Die Rabbinen sähen Jesus als Pharisäer, Essener, Reformator oder Häretiker, Rebell, Patriot, Prophet oder ungeduldigen Endzeitverkündiger an, aber immer vor allem als heißblütigen Juden, dessen Liebe zu Gott alle Schranken menschlicher Konventionen sprengte. Das sei für sie ein theologisches Randphänomen geblieben, obgleich sie sich dagegen wehren mussten, dass von ihnen ein Bekenntnis zur Messianität erwartet wurde. Als Beispiel dafür erwähnt er Rabbi Salomo Ben Issak, „Raschi“ (1040–1105)³⁹⁶, Rabbi Joseph Kimchi (1105–1170)³⁹⁷, Moses Maimonides, „Rambam“ bzw. „Rabbi Moyses“ (1135–1204)³⁹⁸ und Rabbi Schemtov Ben Isaak Ibn Schaprut³⁹⁹. Für toratreue Juden sei Jesus zum „Namenlosen“ oder zu „jenem Mann“ tabuisiert worden, nur bei erzwungener Nennung sei er als Jesch'u transkribiert worden: *jimach schemo we-sichro* („Möge sein Name und sein Angedenken ausgelöscht werden!“), um so den Ausdruck einer gepeinigten Minderheit zum Ausdruck zu bringen (89, 93, 108–111).

Am Ende dieses Werkes zitiert Lapide aus einem Handbuch für Glaubensgespräche, das ein Reformrabbiner zusammen mit einem katholischen Theologen verfasst hat:

„[...] Jesus war ein Jude. Da Christen glauben, daß Jesus der Mensch gewordene Gott ist, glauben sie daran, daß Gott in einem Juden Mensch wurde. Mit anderen Worten, Christen beten einen Juden an. [...] Christen glauben natürlich, daß er mehr als ein Prophet gewesen sei, aber das mindert in keiner Weise sein Judentum. Jesus sagte ja selbst: „Das Heil kommt aus den Juden (Joh 4,22).“ (167).

In „**Der Jude Jesus**“⁴⁰⁰, das Lapide gemeinsam mit Ulrich Luz verfasste, wird festgestellt: Jesus, Maria und die ersten Kirchengründer seien aus dem Judentum hervorgegangen, die Juden hätten Jesus jedoch ans Kreuz gebracht⁴⁰¹. Die Juden würden sich auch bis heute weigern, in ihm – „ihren Bruder nach dem Fleische“ – den Weltheiland anzuerkennen (12). Ohne Jesus gäbe es keine Christen; er selbst blieb aber sein Leben lang Jude. Die christliche Einstellung zum Leiden sei ambivalent: Während die Passion Jesu bis ins Detail als erhabenster Beweis der Gottesliebe verewigt sei, würden die Leiden der Juden, von den Römerkreuzen über die Scheiterhaufen und Folterkammern bis hin zu den Gaskammern, verdrängt oder – bewusst oder unterschwellig – als Beweis der göttlichen Verwerfung angesehen (12–14).

Das Christentum sei aus einer messianischen Gruppierung inmitten des Judentums entstanden und erst in der schrittweisen Loslösung und Abgrenzung vom Mutterglauben zur selbständigen Kirche geworden. Damit sei aber auch ein „Judentum“ entstanden, das „hauptsächlich in den Schreibstuben der

³⁹⁶ In seinem Bibelkommentar erwähnt er „Jeschu den Nazarener“ viermal, meistens als „Zauberer“ und „Volksverführer“, wobei aber nicht Jesus, sondern die Christologie der Kirchenväter angeprangert worden sei.

³⁹⁷ Er verfasste in seinem „Bundesbuch“ eine Modell-Disputation zwischen einem Christen („Ketzer“) und einem Juden („Gläubigen“) mit der Widerlegung von Trinität, Inkarnation und Messianität Jesu.

³⁹⁸ Er verfasste mehrere Schriften zum Christentum und zu Jesus. Sein stark zensuriertes halachisches Hauptwerk war die „Mischnah Torah“, in der er vermerkte, dass alles, was sich auf Jesus von Nazareth und auf den Ismaeliten (Mohammed), der nach ihm kam, beziehe, nur dazu dienen würde, den Weg für den König Messias freizumachen und die ganze Welt auf die Verehrung Gottes mit vereinten Herzen vorzubereiten.

³⁹⁹ Er übersetzte im 14. Jahrhundert als erster und bis heute einziger Rabbiner das Evangelium ins Hebräische.

⁴⁰⁰ Lapide, Pinchas / Luz, Ulrich (1979): *Der Jude Jesus: Thesen eines Juden, Antworten eines Christen*, Zürich.

⁴⁰¹ So steht es im Johannesevangelium.

Kirchenväter zur Welt gekommen“ sei und „mit dem leiblichen Volk der Juden außer dem Namen so gut wie nichts gemeinsam“ habe, das aber „für die angeblichen Sünden des früheren Judentums büßen“ musste (19). Eine künstliche Karikatur eines Pseudo-Israels sei zurechtgeschneidert worden, um in das neue Weltbild der Heidenkirche hineinzupassen: „Jesus war sein Leben lang Jude, er lebte unter Juden und für Juden, die Juden anerkennen ihn jedoch nicht als ihren Heiland an, müssen daher entweder geistig blind, teuflisch boshaft oder am besten beides sein“ (20).

Bis heute würde die Feindschaft gegenüber den Juden noch immer mit dem Gottesmord begründet; bis heute laste die ungesühnte Schuld auf ihnen. Lapide / Luz möchten nun jene drei Irrtümer berichtigen, die sie als Wurzel der uralten, sich als „christlich“ gebenden Judenfeindschaft ansehen: Jesus sei der Messias Israels gewesen; er sei von den Juden abgelehnt worden, weshalb er sie verworfen habe. Sie stellen fest: Jesus hat sich seinem Volk nie als Messias offenbart⁴⁰², Israel konnte ihn daher nicht als seinen Erlöser anerkennen⁴⁰³; die Mehrheit der Juden bereiteten Jesus einen begeisterten Empfang; von „Judenschuld“ am Kreuzestod kann keine Rede sein; es hat weder Israel Jesus abgelehnt⁴⁰⁴ noch hat Jesus je sein Volk verworfen⁴⁰⁵, seine ungeteilte Liebe hat über den Tod hinaus seinem Volk gegolten (20, 29).

Auch der Prozess Jesu werfe einige Fragen auf: „Woher wusste der Hohepriester, dass Jesus der Messias zu sein behauptete, wenn er ihn fragte ‚Bist du der Messias?‘“⁴⁰⁶; „warum wurde Jesus angeklagt, ohne Zeugen dafür herzuschaffen? Offenbar habe es keine Zeugen gegeben“ (42).⁴⁰⁷ Die Sohn-Gottes-Frage aus dem Mund eines jüdischen Hohepriesters sei unvorstellbar, da „Sohn Gottes“ nach jüdischem Recht als Selbstbezeugung nicht strafbar sei. Die Antwort Jesu auf die Messiasfrage mit „Ich bin es“ (Mk 14,62) und „Ihr werdet den Menschensohn ... sehen“ (bei allen drei Synoptikern) klinge für jüdische Ohren widersprüchlich: Würde der Menschensohn (als Messias) erst kommen, könne Jesus nicht der

⁴⁰² Die Worte „Ich bin der Messias“ (Mt 24,5) hätten keine Selbstbehauptung oder Verkündigung über sein künftiges Amt, sondern vielmehr eine Warnung an seine Jünger vor Lügenmessiasen dargestellt.

⁴⁰³ Jesus sei von seinen Jüngern für Johannes den Täufer, für Elia, für Jeremia oder für „einen der Propheten“ gehalten worden, niemand habe ihn als Messias, Gottessohn oder Erlöser Israels angesehen. Und von den Zwölfen bezeuge nur Petrus „Du bist der Messias“ (Mk 8,27f par.), Jesus selbst antwortet Petrus „Hinweg, fort von mir, Satan!“.

⁴⁰⁴ Die Resolution der III. Vollversammlung des Weltkirchenrates vom 5. Dezember 1961 in Neu-Delhi stellt fest, dass die Juden die ersten waren, die Jesus aufnahmen, und dass die Juden nicht die einzigen sind, die ihn nicht anerkennen. Aus 26 Stellen bei Matthäus, 28 bei Markus und 35 bei Lukas sei bezeugt: seine Jünger stammten aus Israel, Juden nahmen ihn auf, Juden nahmen sich häufig seiner an, Juden bereiteten ihm einen begeisterten Empfang.

⁴⁰⁵ Propheten Israels (z.B. Jesaja, Jeremia, Ezechiel) hätten gegen ihr eigenes Volk gepredigt und damit die „Verwerfung Israels“ aus Gottes Mund legitimiert; bei Jesus selbst sei jedoch davon nichts zu hören. Sein Streben gelte allein dem Wohl und Heil seines jüdischen Volkes: er erwählt den Zwölferkreis aus dem israelitischen Volk, er bekennt sich zum Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Mk 12,26f), er verbietet seinen Jüngern, zu Heiden oder sogar zu Samaritern (die als Halbjuden galten) zu gehen. Ziel seiner Sendung seien ausschließlich die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel (Mt 10,5f).

⁴⁰⁶ Mk 14,61 ergänzt sie mit den Worten „der Sohn des Hochgelobten“, die auf Hebräisch und Aramäisch undenkbar seien und daher ein späterer Zusatz sein müssen.

⁴⁰⁷ Schweitzer, Geschichte, 446, zitiert nach: Lapide/Luz (42).

Messias sein. Wäre Jesus jedoch schon der Messias, bedürfe es keines künftigen Heilsbringers (42–45). Somit stellen Lapide / Luz abschließend dazu fest:

„Was immer Jesus von Nazareth auch für die kleine Schar der jüdischen Zeugen seiner Auferstehung, und später für die Heidenkirche geworden ist, für das jüdische Volk war er nicht der Messias Israels.“ (45).

Sie begründen dies: (1) Er trat selbst nicht als solcher öffentlich auf. (2) Er verbot seinen Jüngern und Bekannten eindringlich, sein Leidensgeheimnis zu lüften. (3) Er wollte vom Volk nicht gehuldigt werden, zog sich an einsame Orte zurück und heilte zumeist unter dem Siegel strengster Verschwiegenheit. (4) Seine Gleichnispredigten von der messianischen Erlösung verhüllen alle Einzelheiten über das Kommen des Himmelreichs. (5) Die überwiegende Mehrheit des jüdischen Volkes hatten von Jesus nie das geringste gehört (46–48).

Es seien über 60 hebräische Bibelstellen und Prophetenworte verwendet worden, um Jesu Messianität zu beweisen,⁴⁰⁸ die Weissagungen der Propheten Israels, die bei der Ankunft des Messias in Erfüllung gehen sollen, würden ihre Verwirklichung jedoch bis zum heutigen Tag erwarten.⁴⁰⁹ Bis zur Erfüllung dieser Verheißungen könne kein toratreuer Jude an den Anbruch des messianischen Zeitalters glauben (50–56). Ob der von den Christen so sehnlich erwartete „Menschensohn“ der Messias sein wird, und ob der Messias Jeschua heißen wird, wisse niemand.

„Denn unerforschlich sind die Wege Gottes, und wer vermag seine souveränen Heilswillen vorauszuwissen?“ (58).

Im „Prolog für morgen“ wird festgehalten:

„Die Juden erkennen Jesus nicht als Messias an, weil er für sie nicht der Messias war. Dennoch wurde er zum Heiland der Kirche“. „Jesus war als Jude unter Juden nicht unvergleichlich, aber nur er wurde durch seine Jünger als Auferstandener erlebt, sodass es für sie zur Gewissheit wurde, dass er als Messias wiederkehren würde, und dies wurde bald zur Heilsgewissheit unzähliger Heiden“ (115). „Aus dem gläubigen Nazarener wurde der geglaubte Erlöser, aus dem Verkünder der Verkündigte, aus dem irdischen Menschensohn der himmlische Gottessohn, aus dem Bergprediger der Heilsbringer, kurzum: aus dem Jesus der Geschichte wurde der Christus des Glaubens“ (116). Dieser Prozess entstand

⁴⁰⁸ Beispiele dafür seien die Jungfrauengeburt, der Geburtsort Bethlehem, Pilatus' „Ich wasche meine Hände in Unschuld“, der Judaskuss, die dreißig Silberlinge, der leidende Gottesknecht des Jesaja als Vorbild für die Geißelung, die Ohrfeigen, das Anspeien und die Verspottung Jesu, die Teilung der Kleider des Gekreuzigten und das Würfeln um seinen ungeteilten Rock, bis hin zum letzten Kreuzeswort.

⁴⁰⁹ Dabei handele es sich beispielsweise um die Bekehrung aller Heiden (Sach 8,23), die Wallfahrt der Völker nach Jerusalem (Sach 13,2), Gottes Weltkönigtum wird offenbar (Sach 14,9), das Ende aller Proselytenmacherei (Jer 31,34), die Eintracht aller Gläubigen (Zef 3,9), Jerusalem als Mittelpunkt der Völkerökumene (Jes 2,2–3), ein Dreierbund zwischen Israel und seinen Nachbarn (Jes 19,24f), das Ende aller Tierquälerei (Hos 2,20), die Wiedervereinigung Israels unter Gott (Ez 37,21ff) und das messianische Friedensreich (Jes 11,6–9). Jesus selbst habe sich auf all die noch unerfüllten Prophezeiungen bezogen, wenn er sagte: „[...] bis Himmel und Erde vergehen, wird nicht ein Jota oder Häkchen von der Tora vergehen, bis alles geschehen ist!“ (Mt 5,18).

sicherlich auch durch Legendenbildung, Nachdichtung und Mythisierung, dennoch „verbleibt ein unreduzierbarer Überrest, der sich gegen alle Entmythologisierung stemmt“ (117).

In seinem „**Wurde Gott Jude?**“⁴¹⁰ stellt Lapide fest:

„Wenn also der Christ bekennt: Gott wurde Mensch, so heißt das im Hinblick auf Jesus: *Gott wurde Jude.*“ (9).

Lapide gibt Albert Schweitzer recht, der den Ertrag der Leben-Jesu-Forschung als negativ bezeichnet: Da eine präzise Aussage über Jesus nicht möglich sei, müssten die fehlenden Angaben entweder vorsichtig rekonstruiert oder auf jedwede Vita Jesu verzichtet werden. Es dürfte klar sein, dass Jesus über sich selbst nichts schriftlich verlautbart, seine Person nie in den Mittelpunkt gestellt und nicht gewusst habe, was Theologie und Christologie überhaupt bedeuten. In den Evangelien wird er nie als Heldengestalt geschildert, es fehlen Informationen über seine Größe, sein Aussehen oder seine Bildung (11–14). Jesus habe offenbar sowohl eine „Qualverwandtschaft“ (sein engerer Familienkreis) als auch eine „Wahlverwandtschaft“ (zunächst seine Jünger, danach alle jene, die den Willen Gottes tun), aber auch eine „Prahloverwandtschaft“ (jene, die ihre Blutsbande erst dann geltend machten, als er bereits berühmt war) gehabt. Seine Liebeslehre umfasste Gottesliebe, Nächstenliebe und eheliche Liebe, er habe die Bruderschaft aller Jünger betont und auf Gott als die einzige „Obrigkeit“ verwiesen, der Liebe und Gehorsam gebührt. So sei es zu einer Wiederentdeckung Jesu gekommen, des Menschenbruders – unser aller Bruder Jesus (23–37).

Jesus sei „wahrer Mensch“, somit wahrer Jude, wahrer Rabbi gewesen. Alles, was er vollbrachte und unterließ, gewinne volle Bedeutsamkeit nur aus seinen jüdischen Mutterboden. Nichts, was seit der späteren Kirchengründung zum christlichen Glaubensgut gehört, schmälere sein Judesein – im Gegenteil! Alle ihm verliehenen Würdetitel würden auf der irdischen Grundlage seiner lebenslangen Zugehörigkeit zum Volke Israel fußen. Rabbi Jesus habe in keinem seiner Worte und Taten die Tora übertreten, verletzt oder gar aufgehoben. Seine rabbinischen Lehrentscheidungen hätten sich innerhalb der religionsgesetzlichen Praxis seiner Zeit bewegt (61–63).

„Jesus ist nicht in die Kirche gegangen, sondern in die Synagoge; er hat täglich nicht das Vaterunser und Ave Maria, sondern zweimal das Schma-Israel und dreimal das Achtzehner-Gebet und das Kaddisch verrichtet; er kannte kein Altes Testament, noch das Neue Testament, sondern nur den Tanach [...]; er hat keinen Talar und keine christliche Ordenstracht getragen, sondern die Teffillin [...] und den Gebetsschal; er ging nicht am Sonntag, sondern am Sabbath zum Gottesdienst; er hatte zuhause kein Kreuz hängen und kein Mutter-Gottesbild, sondern Gebetsriemen, Sabbathlicht, Kelch und Tuch für das Sabbathbrot; er hat nicht Ostern, Pfingsten und Weihnachten, sondern Passah, Schawuoth und den Jom Kippur gefeiert; er hat keinen einzigen Heiden zum Jünger gemacht, sondern als kleiner, heute würde man sagen, orthodoxer Jude gelebt, gewirkt, sich gefreut und gelitten!“ (63).⁴¹¹

⁴¹⁰ Lapide, Pinchas (1987): *Wurde Gott Jude?: vom Menschsein Jesu*, München.

⁴¹¹ Feneberg, R. und W. (1980): *Das Leben Jesu im Evangelium*, Freiburg, 255–256, zitiert nach: Lapide (63).

Jesu Verzweiflungsruf am Kreuz bedeute nicht „Mein Gott, mein Gott, *warum* hast du mich verlassen?“, sondern im Grundtext des Ps 22,2: „Mein Gott, mein Gott, *wozu* hast du mich verlassen?“. Das *Warum* klinge nach Vorwurf, nach einer Anklage, die Schuld sucht und Verunsicherung mitklingen lässt, wohingegen das *Wozu* den gottgewollten Sinn seiner Leiden suche, den Boden des Glaubens nicht verlasse (64–93). Jesus habe sich zum „Höre Israel“ (Mk 12,28–30) bekannt, der essenziellen Glaubenssatzung aus Dtn 6,4ff, die die Seele des gläubigen Judentums wie kaum ein anderes Bibelwort zum Ausdruck bringt (95–96). Lapidé schließt:

„Wie Moses, David und Jesus immer wieder beteuern, ist und bleibt eben diese grundlose, grenzenlose und selbstlose Liebe zu Gott der Anfang und das Ende aller Menschenweisheit. Diese hat Jesus den Seinen bis zur Selbstverleugnung vorgelebt, vorgeliebt, vorgelitten und sie zuletzt, in seinem Märtyrertod, auch vorgestorben.“ (96).

Jesus wird von Lapidé – so Marianne Grohmann – als „dreifacher Rebell der Gewaltlosigkeit“ dargestellt, der „gegen die Römer, gegen die Sadduzäer und gegen die Kleingläubigen“ rebellierte. Darüber hinaus habe Lapidé nach dem „fünften“ Jesus gesucht, also „nach dem Jesus abseits der vier griechischen Evangelien, den er als Prediger, Rabbi, Kündler, Prophet und Gottesmann sah“. ⁴¹²

Für Hans-Werner Vogler setzt sich das Jesusbild des Buber-Schülers Lapidé in der Mehrzahl aus Elementen zusammen, die schon bei Leo Baeck sowie Joel Carmichael und Schalom Ben-Chorin begegnet seien. So sähe Lapidé die Evangelien – wie Baeck – als „Urkunde jüdischen Glaubens“ an, mit Carmichael hält er sie gleichzeitig für „tendenziöse Schwarzmalerei“, hält aber die Anwendung bestimmter Kriterien für genauso unerlässlich wie Baeck und Ben-Chorin, um die älteste Jesusüberlieferung aus diesen Schriften zu eruieren. ⁴¹³ Gleichzeitig weist Vogler jedoch Lapidés Kriterien als „unpräzise (weil subjektiv) und damit untauglich“ zurück. Auch die Aggressivität, mit der Lapidé sein Jesusbild als alleingültiges behauptet, deute darauf hin, dass es Lapidé nicht um eine „sachliche wissenschaftliche Erforschung Jesu mit dem gesunden Menschenverstand als Kriterium“, sondern um die „Forderung eindeutiger Parteinahme für den Staat Israel und die von ihm vertretene Geschichtsschau“ ging, wonach „die ganze jüdische Heilsgeschichte ... zionozentrisch bedingt“ sei. ⁴¹⁴

3.5.2.5 Geza Vermes (1924–2013)

Der Theologe, Pädagoge und Schriftsteller wurde am 22. Juni 1924 in Mako, Ungarn, geboren und starb am 8. Mai 2013 in Oxford, England. Er studierte an den Universitäten Budapest und Löwen und wurde 1953 zum Doktor der Theologie ernannt. 1957 emigrierte er nach England. Sein Masterstudium schloss er 1965 an der *Oxford University* ab. Er war am *Centre National de la Recherche Scientifique* in Paris beschäftigt, und bis zu seiner Emeritierung 1991 Professor an der *University of Newcastle upon Tyne* sowie an der *University of Oxford*. Am *Oxford Centre for Hebrew Studies* hatte er wesentliche

⁴¹² Grohmann, aschkenasisches Judentum, 8.

⁴¹³ So Vogler, Jüdische Jesusinterpretationen, 56–59.

⁴¹⁴ Vogler, Jüdische Jesusinterpretationen, 60.

Funktionen inne. Vermes war von 1965–1991 *Professorial Fellow* des *Wolfson College*, von 1971–1974 Vorsitzender der Kuratoren, von 1978–1980 Vorsitzender des Vorstands der Fakultät für Orientalistik, ab 1991 Direktor des *Forum for Qumran Research*. Ab 1971 war Vermes Herausgeber des *Journal of Jewish Studies*. Vermes erhielt verschiedene Ehrendoktorwürden: 1989 von der *Edinburgh University*, 1990 von der *Durham University*, 1994 von der *Sheffield University* und 2008 von der *Central European University*. Ab 1996 war er Mitglied der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, ab 2000 der Europäischen Akademie der Künste, Wissenschaften und Geisteswissenschaften.⁴¹⁵

Walter Homolka bezeichnet Vermes als einen der bedeutendsten jüdischen Gelehrten unserer Zeit.⁴¹⁶ Er sei „als Kind zusammen mit seinen Eltern zum Katholizismus übergetreten. Nach dem Holocaust zum Priester geweiht“, wäre er „später aber wieder zum Judentum“ zurückgekehrt.⁴¹⁷

Vermes veröffentlichte 1973 *„Jesus the Jew. A Historian’s Reading of the Gospels“* (deutsche Übersetzung: *„Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien“* aus 1993). Jesus wird dabei grundsätzlich als Jude wahrgenommen, die Jesusforschung geschieht weder unter christlicher noch unter jüdischer Perspektive, sondern ist ein historisch-wissenschaftliches Unterfangen.⁴¹⁸

In *„Jesus der Jude“*⁴¹⁹ möchte Vermes die einfache, authentische und historische Bedeutung von Worten und Taten, die in den Evangelien festgehalten sind, erforschen, um die historische Wahrheit über den Juden Jesus herauszufinden (1–2). Ziel sei es, „zu erkennen, dass Jesus in Wirklichkeit weder der Christus der Kirche noch der abtrünnige Buhmann der populären jüdischen Tradition war“ (2). Vermes vermutet, dass die Bezeichnung Jesu als „Zimmermann“ und „Sohn des Zimmermanns“ (*naggār*) in talmudischen Schriften einen „Gelehrten“ oder „gebildeten Mann“ bedeuten könnte⁴²⁰. Er beschreibt Jesus als Repräsentanten des palästinischen Judentums, als einen galiläischen Chassiden, der als charismatischer Exorzist, Heiler und Lehrer aufgetreten sei. Seine Lehrmethode wäre jedoch nicht der rabbinischen Methode gefolgt, sich auf eine Traditionskette zu beziehen, die im Prinzip bis auf Moses am Sinai zurückgeht. Jesu Ruf als Wanderprediger habe auch jenseits der Grenzen Galiläas Neugier erweckt, allerdings dürfte er in nichtjüdischen Gebieten wohl nicht willkommen gewesen sein (1, 8–14, 16–17). Die Beziehung zwischen Jesus und Johannes d. Täufer ließe sich anhand der vorhandenen Texte nur schwer bestimmen. Wie Jesu Taufe durch Johannes zeige, habe anfänglich

⁴¹⁵ Vgl. Fuller, Amy Elisabeth (2009): Vermes, Geza, in: *Contemporary Authors* 185/2009, 362–365, Abfrage vom 20. Jan. 2023.

⁴¹⁶ So Homolka, Heimholung, 139.

⁴¹⁷ Homolka, Heimholung, 140.

⁴¹⁸ Vgl. Theißen/Winter, Kriterienfrage, 151.

⁴¹⁹ Vermes, Geza (1993): *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen-Vluyn.

⁴²⁰ Er bezieht sich dabei auf yYev 9b; yQid 66a und bAZ 50b („Dies kann kein Zimmermann, Sohn eines Zimmermanns, erklären“; Da ist kein Zimmermann, auch kein Sohn eines Zimmermanns, der es erklären könnte.“)

tatsächlich Einfluss auf ihn bestanden⁴²¹. Jesu Kritiker und Gegner waren nach Vermes in erster Linie wohl seine Familie, die ihn u.a. als „von Sinnen“ bezeichnete (Mk 3,21), aber auch Repräsentanten der religiösen Lehre und politisch-religiöse Autoritäten⁴²². Die Auseinandersetzung mit den Hohenpriestern und Ältesten, wahrscheinlich auch den Sadduzäern, habe sich auf Jerusalem beschränkt, die Pharisäer hätten keine Rolle bei Jesu Hinrichtung gespielt. Wenngleich es übertrieben wäre, Jesus zu den Pharisäern zu zählen, so habe er jedoch in vielerlei Hinsicht ihren Standpunkt geteilt. Die Schriftgelehrten, die ihn der Gotteslästerung beschuldigten, hätten hingegen keine Pharisäer sein müssen (17–23).

Für den Historiker bliebe es mehr als zweifelhaft, ob jemals ein Prozess gegen Jesus vor dem höchsten jüdischen Gericht Judäas – mit religiöser Anklage, Verurteilung zum Tod und Überantwortung an die weltliche Instanz, die dieses Urteil sodann bestätigte und vollstreckte – stattgefunden hätte, er wäre illegal gewesen. Dem Sanhedrin wäre es dabei gelungen, in einer einzigen Sitzung alle bekannten Normen zu verletzen und jede gültige Regel umzustößen. Jesus sei aufgrund einer weltlichen Anklage, keiner religiösen, vom Vertreter des Kaisers zum schändlichen Sterben am römischen Kreuz verurteilt worden. Da die leibliche Auferstehung in Jesu Verkündigung eigentlich keine besondere Rolle gespielt habe⁴²³, sei es erstaunlich, dass der Glaube an die Auferstehung Jesu schließlich der zentrale Bestandteil der kirchlichen Lehrentwicklung wurde – vor allem auch deshalb, da Jesu Jünger seine Auferstehung von den Toten ebenso wenig erwartet hätten wie ihre Zeitgenossen eine Auferstehung des Messias. Dass die Apostel den Leichnam Jesu verschwinden ließen, sei äußerst unwahrscheinlich: Zum einen, da sie zu verzweifelt und erschüttert gewesen wären, um diese gefährliche Aktion durchzuführen, und zum anderen, da weder sie selbst noch irgendwer sonst eine solche Aktion erwartete. Das Zeugnis zweier Frauen, das selbst den Aposteln als derartiges „Geschwätz“ erschien, dass sie es nicht glaubten (Lk 24,11) dürfte wohl für den Historiker die verlässlichste und beste Darstellung sein.

Über Galiläa⁴²⁴ im ersten Jahrhundert, die natürliche Umgebung Jesu, berichtet Vermes: Die ansässige Aristokratie bestand aus den Herodianern; die Administratoren der 204 Städte und Dörfer von Ober- und Untergaliläa sowie der Gegend um Tiberias waren Galiläer. Die Steuereinnahmer der Gegend

⁴²¹ Jesus selbst nennt Johannes den größten der israelitischen Propheten, den wiedergekehrten Elia als Vorläufer des Messias, gleichzeitig sei doch „der Kleinste im Himmelreich“ größer als er. Der „Kleinste“ könne aber im Hebräischen und im Aramäischen auch „der Jüngste oder der Letzte in einer Reihe“ bedeuten. Damit hieße es: Johannes war sehr groß, ich aber bin größer. In diesem Fall sei davon auszugehen, dass Jesu Jünger ohne Zögern ihren Meister als den größeren von beiden angesehen haben. Jedenfalls dürfte es Rivalitäten zwischen den beiden Jüngergruppen gegeben haben. Anhänger des Johannes beschwerten sich nach Joh 3,26, dass die Taufe durch Jesus ihrem Lehrer gegenüber respektlos und ungehörig sei.

⁴²² Hier würden sich die Quellen allerdings widersprechen.

⁴²³ Bis auf die Auseinandersetzung mit den Sadduzäern könne wohl kein anderer Evangelienbeleg darüber auf ihn zurückgeführt werden. Der Glaube des Judentums im ersten Jahrhundert beinhaltete weder das Leiden des Messias noch seinen Tod oder seine Auferstehung.

⁴²⁴ Die galiläische Judenheit, die während der Makkabäerkriege nach Judäa geflüchtet war, sei nach dem endgültigen Sieg der Makkabäer zwar zurückgekehrt, aber erst 104–103 v. Chr. wurde Nordgaliläa und seine Nachbarbezirke dem makkabäisch-hasmonäischen Reich einverleibt (A.J. 13,318f; B.J. 1,76). Die Besiegten mussten sich beschneiden lassen und nach den Gesetzen der Juden leben (A.J. 13,319).

sicherten die Einnahmen des Tetrarchen, nicht des Kaisers. In Sepphoris, der Hauptstadt Galiläas, wurde der *Synhedrion* als Rat eingesetzt, der aus 70 galiläischen Magistraten bestand und somit der Größe des jüdischen Sanhedrins in Jerusalem entsprach. Galiläa war bevölkerungsreich, fruchtbar, recht wohlhabend und wirtschaftlich unabhängig, was der florierenden Landwirtschaft, dem Fischfang im See Genezareth und den für das tägliche Leben erforderlichen Handwerkszweige zu verdanken war (23–33). Galiläa war aber auch bekannt für seine Rebellen⁴²⁵, es nahmen dort häufig revolutionäre Strömungen ihren Anfang (33–34). In den Evangelien finden größere Städte keine Erwähnung⁴²⁶, Jesus entspräche dem spezifischen galiläischen Typus als Mitglied der Landbevölkerung, sein Schönheitsideal verkörpert die Lilien auf dem Feld, sein Beispiel für Bosheit sei das Säen von Unkraut zwischen dem Weizen (Mt 6,28f; 13,24–28). Jesu offensichtliche Antipathie gegen Nichtjuden sei auf galiläischen Chauvinismus zurückzuführen: ein gewisser Grad an Fremdenfeindlichkeit sei wohl bei ihm vorhanden gewesen, obwohl er seine Anhänger lehrte, auch Feinde zu lieben. Jesus sei aber kein Zelot gewesen, auch wenn er als ein solcher angeklagt und verurteilt worden sei. In den Augen der Behörden war damals wohl jeder ein zumindest potenzieller Aufrührer, wenn er eine galiläische Anhängerschaft um sich sammelte (35–37). Im Großen und Ganzen seien die Galiläer für die Pharisäer und Rabbinen des ersten und des frühen zweiten Jahrhunderts Bauerntölpel gewesen, auch im Johannesevangelium wurde das Wort „Galiläer“ gleichgesetzt mit dem verfluchten, gesetzlosen Pöbel. Die Bezeichnung *Am ha-arez* habe zugleich religiöses Unwissen impliziert. Die Rabbinen hätten den Galiläer als Spottfigur beschrieben, vor allem, wenn er kein korrektes Hoch-Aramäisch, sondern Platt-Aramäisch sprach, bei dem die schwächeren Gutturale nahezu gar nicht mehr ausgesprochen werden – selbst Petrus sei aufgrund seines Dialekts im Hof des Hohepriesters als Anhänger Jesus erkannt worden (Mt 26,73; Mk 14,70). Dennoch bestehe wohl kaum ein Zweifel, dass Jesus selbst galiläisches Aramäisch sprach (so z.B. *talitha* „kleines Lamm“, *mamona* „Geld“, *effatha* „Tu dich auf“). Selbst seine Worte am Kreuz *eloi*,

⁴²⁵ Das Wort „Galiläa“ dürfte die bedrohliche Nebenbedeutung einer möglichen Verbindung zu Judas dem Galiläer haben: Sollte Judas von Gamala zurecht mit Judas, Sohn des Ezechiels, identifiziert worden sein, so ginge die gesamte zelotische Bewegung von ein und derselben galiläischen Familie aus: Judas, Sohn des Ezechias (von Josephus als „Räuberhauptmann“ bezeichnet) brach beim Tod des Herodes im Jahr 4 v. Chr. in die Arsenalen des Königs in Sepphoris ein und verbreitete Schrecken (B.J. 2,56; A.J. 17,271 f). Zehn Jahre später stiftete er eine Revolte gegen den Zensus an, an Rom sollten keine Steuern bezahlt werden, es sollte keine Fremdherrschaft geduldet werden. Zusammen mit einem Pharisäer namens Zadok wurde Judas der Galiläer Mitbegründer der Zeloten (B.J. 2,118; A.J. 18,4–10,23). Jakob und Simon, zwei seiner Söhne, wurden nach weiteren 40 Jahren gekreuzigt (A.J. 20,102). Menachem, der letzte Nachfahre des Judas, nahm den Römern 66 die Festung Massada ab und versuchte, die Oberherrschaft über die Rebellen zu erlangen, indem er im Tempel in königlichen Gewändern erschien; er starb dann aber in einer blutigen Fehde (B.J. 2,433–448). Eleazar, Sohn des Jairus und Neffe des Menachem, leistete als legendärer Hauptmann weniger hundert Zeloten den Römern in Massada noch vier Jahre nach dem Fall Jerusalems erbitterten Widerstand (B.J. 7,253.275.320–401). Es waren auch Galiläer, die im Jahr 48 die jüdischen Massen Jerusalems zu den Waffen riefen (A.J. 20,120). Einer der blutigsten Rebellenführer im Jüdischen Krieg 66–70 war Johannes, der Sohn Levis, aus Giskala (Gusch Chalab) in Obergaliläa (B.J. 2,585).

⁴²⁶ Erwähnt wird auch nicht Sepphoris, das als Galiläas Hauptstadt nur knapp sieben Kilometer von Nazareth entfernt lag, und nicht einmal Tiberias, das nahe Kapernaum liegt. Dagegen habe Josephus in seinem gesamten Werk Jesu „eigene Stadt“, Kapernaum, nur einmal sicher erwähnt (B.J. 3,516–521).

eloi lema sabachthani („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“) sei als ein Rufen nach Elia missverstanden worden (Mk 15,34f; Mt 27,46f) (39–42).

Jesus Wirken sei das eines Heilers und Exorzisten gewesen. Die Schrift betrachte Heilung im Wesentlichen als göttliches Monopol (Gen 50,2; Ex 21,19). So sei die Konsultation eines Priesters bei gewissen Krankheiten Pflicht, die eines Propheten Ausdruck religiöser Einstellung, und die eines Arztes Unglaube gewesen. Erst dem Autor des Buches Jesus Sirach sei es zu Beginn des zweiten Jahrhunderts gelungen, dem Arzt zu Respekt zu verhelfen (Sir 38,1–15): Im Krankheitsfall habe man zuerst zu Gott zu beten, danach seine Sünden zu bereuen, erst danach den Arzt zu rufen, der seinerseits auch zuerst ein Gebet zu verrichten habe (Sir 38,13) (45–47). In Jesu Welt wurde dem Teufel sowohl für Krankheiten als auch für die Sünde Verantwortung zugeschrieben.⁴²⁷ Es wird von keinem Ritual bei Jesus berichtet⁴²⁸, obwohl er viele Austreibungen durchführte (49–55).

Als jüdischer Charismatiker sei Jesus ein wirklicher Erbe der uralten prophetisch-religiösen Linie gewesen. Wesentliches Charakteristikum der Chassidim oder Frommen der Antike sei gewesen, dass ihr Gebet ausnahmslos erfolgreich und wunderwirksam angesehen wurde. Vermes stellt Jesus auf eine Stufe mit Josephus Onias, den Gerechten, genannt „Choni, der Kreiszieher“⁴²⁹, und Chanina ben Dosa⁴³⁰, da auch er die überzeugungskräftige Persönlichkeit eines jüdischen Chassids gehabt habe (55–62).

Das Kommen des Messias dürfte, zusammen mit der Erwartung, dass Elia oder andere Propheten eine Rolle dabei spielen würden, ein zeitgenössisches jüdisches Glaubensbekenntnis gewesen sein. Der eschatologische Prophet, der am Ende der Zeit als himmlischer Bote kommen werde, um Gottes

⁴²⁷ Bei Exorzismen dürfte die Nennung des Namens der letztgültigen Autorität integraler Bestandteil des Rituals gewesen sein. Jesus wurde, vermutlich, weil er nie eine menschliche Autorität bemühte, beschuldigt, die Dämonen im Namen Beelzebubs, auszutreiben, seine Jünger aber handelten im Namen ihres Meisters.

⁴²⁸ Es gab jedoch eine Ausnahme: Er berührte die Kranken mit seinem Speichel. Ein Gegenstück fände sich in der rabbinischen Literatur: „Von Rabbi Simeon ben Jochai und Rabbi Eleazar ben Jose wird berichtet, sie hätten die Tochter des Kaisers von ihrem Dämon [...] befreit, indem sie ihm befahlen, auszufahren“ (bMeil 17b), sowie in einem Fragment aus Höhle 4 von Qumran, das Gebet des Nabodid, das offensichtlich von der Nebukadnezar-Episode in Dan 4 inspiriert wurde: Ein *Gazer* habe den König geheilt und ihm seine Sünden vergeben. Vergleiche man es mit der umstrittenen Evangelien-Episode von der Heilung des Gelähmten, könne man feststellen, dass an Jesu Worten „Mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben“ nichts Neues oder Einmaliges mehr zu erkennen sei.

⁴²⁹ Wie Vermes berichtet, wurde er aufgefordert, zu beten, dass es regnete. Als er aber betete, regnete es nicht. So zog er einen Kreis, stellte sich hinein und teilte Gott mit, dass sich dessen Kinder an ihn gewandt hätten, weil er wie ein Haussohn von ihm wäre. Er würde sich nicht von der Stelle rühren, bis sich Gott seiner Kinder erbarme. Als es zu nieseln begann, sagte er, dass er nicht darum gebeten hätte. Dies wiederholte sich, als es zu stürmen begann. Erst danach begann es zu regnen (mTaan 3,8). Josephus beschreibt Onias als einen gerechten und gottgefälligen Mann, dessen Gebet um Regen Gott erhört hatte. Da er, obwohl dazu gezwungen, keinen Fluch auf Aristobul absetzen wollte, wurde er zu Tode gesteinigt (A.J. 14,22–24).

⁴³⁰ Nach Vermes lebte er in Arab, einer galiläischen Stadt im Bezirk von Sepphoris, wird als Schüler von Jochanan ben Zakkai bezeichnet und dürfte vor 70 gewirkt haben. Er wird als Mann von außerordentlicher Frömmigkeit und wunderbarer Heilungsfähigkeiten geschildert. Er soll eine ganze Stunde damit verbracht haben, sein Herz auf den Vater im Himmel auszurichten, bevor er sein eigentliches Gebet begann. Wenn Chanina heilte, so wurde diese Heilung stillschweigend Gott zugeschrieben, er hatte nur indirekt Einfluss darauf. Sowohl Chanina als auch Jesus sollen die Wirksamkeit ihrer Heilung gespürt haben: Chanina spürte die Leichtigkeit, mit der ihm das Gebet von den Lippen kam, Jesus hatte das Gefühl, dass „eine Kraft von ihm ausgegangen war (Mk 5,30; Lk 8,46).

abschließende Worte an Israel zu übermitteln, fände sich in den Quellen entweder als wiedergekehrter Elia⁴³¹ oder als neuer Moses⁴³². Nach dem Ende der prophetischen Bewegung⁴³³ sei die *bath kol*, die „himmlische Stimme“, einziges Ersatzmittel gewesen, um die Heiligkeit einer Person zu bezeugen, wie dies auch bei Jesu Taufe durch Johannes geschehen sei. Jesus wurde im Neuen Testament entweder als Johannes der Täufer, Elia oder ein anderer Prophet angesehen⁴³⁴, er selbst habe sich nicht nur als Prophet, sondern auch als Wundertäter verstanden⁴³⁵. Das Bild von Jesus als dem letzten Propheten hatte jedoch keinen Bestand, was den zahlreichen Pseudopropheten⁴³⁶ zu verdanken sein dürfte, sodass der Ausdruck „Prophet“ zwischen 50 und 70 einen deutlich abfälligen Klang angenommen habe und auf Jesu nicht mehr angewandt worden sei, obwohl er selbst diese Beschreibung vorgezogen haben dürfte (71–85).

Die Hebräische Bibel gebiete keine Ehelosigkeit. Die Essener scheinen sie hingegen institutionalisiert zu haben, obgleich die Qumrantexte sie nicht ausdrücklich empfehlen, Philo und Josephus würden ihnen sogar Frauenhass unterstellen (J.B. 2,121; vgl. auch J.A. 18,21; Philo, Apol. 14–17).⁴³⁷ Auch Moses habe sich einer Talmudstelle nach freiwillig dafür entschieden, den ehelichen Verkehr mit seiner Frau einzustellen, als Gottes Ruf an ihn erging (vgl. auch Philo, Mos. 2,68f). Vor diesem Hintergrund sei es möglich, dass Jesus freiwillig zölibatär lebte, zumindest ab dem Zeitpunkt, an dem er die Taufe erhielt.⁴³⁸ In der durch den galiläischen Rabbi und Heiligen Pinchas ben Jair aus dem zweiten

⁴³¹ Elias Funktion unterscheidet sich nach Vermes deutlich von der eines Wundertäters wie Choni, Chanina oder Jesus; sie bezieht sich auf die Verheißung Maleachis, ein Bote werde den Weg für Gott bereiten (Mal 3,23; vgl. 3,1), Elia wird dabei als Mittler zwischen Gott und Israel, als Erlöser und Friedensbringer, aufgefasst. Dass er später als Vorläufer des Messias angesehen wurde, geht aus einer allegorischen Passage des äthiopischen Henochbuches hervor: In der Gestalt eines Widders bereitet er zusammen mit drei Engeln die letzte Szene vor, in der der Messias als weißer Stier mit großen Hörnern auftritt (1 En. 90,31.37).

⁴³² Dtn 18,15.18f: „Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, erwecken ...“.

⁴³³ Sie könne im sechsten Jahrhundert v. Chr., mit Haggai und Sacharja (und Maleachi), angenommen werden. Josephus sah die Historiker (sich selbst eingeschlossen) als ihre – wenn auch zweitrangigen – Nachfolger an (C. Ap 1,41; vgl. 1,29.37.40). Auch die Rabbinen ersetzten die Propheten durch die „Männer der Großen Synagoge“ sowie später durch die Targumisten, wenngleich jedoch das wesentliche Amt des Propheten, die Offenbarung des göttlichen Willens an die Menschen, nicht durch menschliche Mittel ersetzt werden konnte.

⁴³⁴ Auch Herodes' Gefolge dürfte diese Einschätzung, möglicherweise mit einem Propheten *redivivus*, geteilt haben.

⁴³⁵ Die Funktion vom Vorläufer des Messias würde Johannes d. T. zugeschrieben, zugleich aber würde damit die Sicht seiner Schüler, die ihn selbst als Messias ansahen, abgewehrt. Die Gemeinderegeln von Qumran erwartete das Auftreten von drei führenden Personen in den letzten Tagen: den Propheten, den königlichen und den priesterlichen Messias „bis der Prophet und die Messiasse aus Aaron und Israel kommen“ (IQS 9,11). Später dürfte der „Prophet“ mit dem „Lehrer der Gerechtigkeit“ identifiziert worden sein, somit würde die Erfüllung der den Propheten betreffenden Vorhersage chronologisch unabhängig von den eher traditionellen messianischen Zeichen eintreffen.

⁴³⁶ So hatte z.B. Theudas behauptet, der Jordan würde sich auf seinen Befehl hin teilen (A.J. 20,97), der „Ägypter“ wollte auf sein Wort hin die Mauern Jerusalems einstürzen lassen (A.J. 20,169f).

⁴³⁷ Sowohl Philo als auch Plinius d. Ä. betonen, dass die Sektenmitglieder Personen reiferen Alters und sogar älter waren, möglicherweise Witwer oder Männer, die sich von ihren Familien getrennt hatten, um Heiligkeit zu erlangen (B.J. 2,120; Philo, Apol. 3; Plinius, NatHist V,15,73). Kinder wurden nach Josephus zur Sekte zugelassen. Die Therapeuten (der ägyptische Zweig) bestanden aus keuschen Männern und älteren Jungfrauen (Philo, VitCont 68).

⁴³⁸ In der rabbinischen Literatur sei jedoch nach dem „Ende der Prophetie“ Heirat und Zeugung von Kindern als religiöse Gebotserfüllung angesehen worden: Ende des ersten Jahrhunderts habe Rabbi Eliezer ben Hyrkanus Zeugungsverweigerung sogar mit Mord verglichen. Choni und Chanina sollen Ehegatten und Väter gewesen sein.

Jahrhundert erstellten Tugendliste fänden sich neben Frömmigkeit, Demut und Sündenfurcht auch geschlechtliche Enthaltbarkeit und heiliger Geist, die Kennzeichen der Prophetie. Und am Ziel des Wegs der Vervollkommenung stehe, wieder einmal mehr, das Urbild des Chassids Elia (85–88).

Die Bezeichnung „Herr“ sei im Neuen Testament für Jesus häufig belegt, obwohl er sich selbst diese Bezeichnung nie selbst zugeschrieben bzw. für sich reklamiert habe⁴³⁹. Vermes stellt nun die verschiedenen Theorien dazu vor:

- (1) V. Taylor⁴⁴⁰ vertritt die konservative Position, wonach der Titel von Jesu eigener Definition des Messias als „Herr“ stamme und letztlich nichts anderes als ein Synonym für seine Göttlichkeit sei.
- (2) Die radikale Position, wie etwa von W. Bousset oder R. Bultmann vertreten, geht davon aus, dass sich Jesus selbst nicht „der Herr“ nannte, und auch von seinen Jüngern oder irgendwelchen aramäisch sprechenden Gläubigen in Palästina nicht so genannt wurde. Der Titel *Kyrios* sei von der heidnisch-hellenistischen Seite geborgt und von nichtjüdischen Christen auf griechisch-römischem Boden benutzt worden.
- (3) F. Hahn versucht, einen wissenschaftlichen Kompromiss herzustellen: Der Vokativ „Herr“ habe auf dieselbe Weise zu „der Herr“ geführt wie die Bezeichnung „Rabbi“ zur Definition „der Lehrer“, ohne „christologische“ Bedeutung und ohne Bezug zum göttlichen „Herr-Sein“. Die zweite Stufe hätte sich im Judentum Palästinas entwickelt und auf die Erwartung der Wiederkunft Jesu konzentriert. In einem dritten Stadium wäre dann der Begriff des „erhöhten Herrn“, „sitzend zur Rechten Gottes“ entstanden. Dieser Schritt habe im Milieu der nichtjüdischen Christenheit stattgefunden, endgültig mit dem Christushymnus in Phil 2,9–11 (89–94).

Vermes fasst zusammen,

„daß die Systematisierungsbestrebungen der neutestamentlichen Forschung darin übereinstimmen, daß der Titel ‚Herr‘ jüngerer Datums als der historische Jesus sei und daß sein Gebrauch als Ausdruck für Göttlichkeit dem hellenistischen Milieu entstamme.“ (97).

Der jüdisch-aramäische Ausdruck „(der) Herr“ sei in Verbindung mit Gott, einer weltlichen Würdeperson, einer Lehrautorität oder einer Person mit außergewöhnlichen geistigen oder übernatürlichen Kräften verwendet worden.⁴⁴¹ Wenn Jesus als „Herr“ angeredet oder bezeichnet wurde, sei zu klären, in welcher Hinsicht ihm der Titel zugekommen sei; vielleicht als charismatischer Chassid und Lehrer (106–113).

⁴³⁹ Als Ausnahme gilt Joh 13,13: „Ihr nennt mich Meister und Herr und sagt es mit Recht, denn ich bin es auch“.

⁴⁴⁰ Taylor, V. (1953): *The Names of Jesus*, London/Toronto, 38–51.

⁴⁴¹ Gott wurde als „Herr“ beschrieben, üblicherweise in Zusammensetzungen wie „Herr des Himmels“, „Herr Abrahams“, „mein Herr“ oder „unser Herr“. Es seien aber auch Autoritätspersonen mit „Herr“ bezeichnet worden. Würden die sich überschneidenden Bedeutungsinhalte von „Herr“ und „Lehrer“ nebeneinander benutzt, wäre die Person, die mit *Mar* bezeichnet wird, höherstehend als die, die einfach *Rabbi* genannt wird. In den erhaltenen palästinensischen Dokumenten sei ein „Herr“ normalerweise Herr über jemanden oder über etwas. Im galiläischen Aramäisch, wahrscheinlich auch im babylonischen Sprachzweig, dürfte *Mar* ohne Artikel die Bedeutung „der Herr“ angenommen haben.

Jesus sei bereits früh mit *dem* vom Judentum erwarteten Messias identifiziert worden. Der Ausdruck „Jesus, der Christus“ habe so weite Verbreitung gefunden, dass aus dieser Funktion ein Eigenname wurde. Im antiken Judentum sei „Messias“ als Bezeichnung des künftigen Retters oder Erlösers in verschiedenen Formen und Gestalten verwendet worden. Man habe einen König aus dem Hause Davids, einen Sieger über die Nichtjuden, einen Retter und Wiederhersteller Israels erwartet.⁴⁴² Es sei ein „Messias“ erwartet worden, der dem davidischen Erlöser gleichen würde und der militärische Stärke, Gerechtigkeit und Heiligkeit in sich vereine (115–119). Einige der Schriftrollen vom Toten Meer hätten ein Führerpaar erwähnt und die Überlegenheit des Priesters herausgestellt. Es seien drei messianische Gestalten erwartet worden: „Bis der Prophet und die Messiasse aus Aaron und Israel kommen“ (1QS 9,11).⁴⁴³ Der verborgene und offenbare Messias fände sich in verschiedenen Schriften⁴⁴⁴, der getötete Messias komme in der rabbinischen Literatur nur vereinzelt vor (Sach 23,20–12). Jesus habe nur in drei Texten selbst vom Messias gesprochen,⁴⁴⁵ er sei lediglich von den Dämonen als Messias oder Sohn Gottes bezeichnet worden. Da ihm auch von keinem seiner Gegner messianische Ausdrücke zum Vorwurf gemacht wurden, sei es verwunderlich, dass er vor Pilatus wie ein selbsternannter königlicher Messias behandelt und als „König der Juden“ hingerichtet wurde. Nach Vermes ist die Konzeption eines davidischen Messias Königs die einzig mögliche, die Jesu Zuhörerschaft verstanden hätte und die in der Welt und im Kontext der Evangelien anwendbar sein könnte.⁴⁴⁶ Aber auch hier gäbe es keine Berührungspunkte mit Jesu Leben und Wollen.⁴⁴⁷ Die messianische Spekulation der frühen Christen sei

⁴⁴² Im Achtzehngebet (*Tefilla*) ist vom Messias im Kontext des Königtums die Rede; in den Segenssprüchen (1QSB) des künftigen Führers der Qumransekte am Ende der Tage dominieren sowohl das königliche und wahrscheinlich davidische Konzept als auch die Terminologie aus Jes 11; im Kommentar zum Jakobs Segen aus Höhle 4 von Qumran wird der bekannte biblische Vers „Es wird das Zepter von Juda nicht weichen“ (Gen 49,10) paraphrasiert und auf den davidischen Messias gedeutet. Auch Philos Interpretation von Num 24,7 in der griechischen Bibel wurde im antiken Judentum allgemein messianisch gedeutet. In den verschiedenen religiös-sozialen Zirkeln des palästinensischen Judentums entstand eine Fülle messianischer Vorstellungen und Bilder, so sei das Erbe der davidischen Führer auf die levitischen Priester übergegangen (1Makk 14,4–15; 1Makk 14,10–15); im Testament Levis (TestLev 18,2–7) wurde das Bild des Priesterkönigs mit Zügen der messianischen Prophetie des Bileam („Stern“) und jenen von Jes 11 („Erkenntnis des Herrn“, „Geist der Einsicht“) vereinigt.

⁴⁴³ In der Gemeinderegeln wird von „den Messiasen aus Aaron und Israel“, als „Ausleger des Gesetzes“ und „Sproß Davids“, „der Priester“ und „der Messias Israels“ gesprochen. Die Damaskusschrift beschreibt den „Ausleger des Gesetzes“ und den „Fürsten der Versammlung“ als zwei verschiedenen Personen. Der Plural der Gemeinderegeln „Messiasse“ wird durch „Messias aus Aaron und Israel“ ersetzt (CD 12,23–13,1; 14,19; Handschrift B 2,1). Auch der prophetische Messias kommt in der Gemeinderegeln vor.

⁴⁴⁴ So solle der Messias unerkannt auf der Erde (nach bSan 98a in Rom) leben, bis der göttliche Plan zur Reife kommen wird, oder er wäre am Tag der Tempelzerstörung, 70 n. Chr., geboren worden (yBer 5a). Justin lässt Tryphon sagen, der Messias selbst wisse von seiner zukünftigen Würde nichts bis zum Moment seiner Salbung (JustDial 8). Dass der Messias im Himmel verborgen bleibe, bis er den Menschen auf Erden offenbart werde, liegt syrBar 30,1 zugrunde, wonach er „in Ruhm zurückkehren“ solle, von wo er kam. In 4Esr 14,9 wird der Pseudo-Esra von den Menschen hinaufgebracht und beim Messias („mein Sohn“) bleiben.

⁴⁴⁵ Zwei Texte davon gäbe es im Zusammenhang mit den Emmausjüngern, der dritte Text (Mk 9,41) würde allgemein als verderbt und sekundär erweitert angesehen und sei daher irrelevant.

⁴⁴⁶ Jesus habe sich nach den Synoptikern keinesfalls als priesterlicher Messias sehen und auch nicht für den prophetischen Messias halten können; auch die Vorstellung eines präexistenten himmlischen Messias, der auf Erden offenbart wird, sei nicht zutreffend, da dieser ein königlicher Messias wäre; auch ein Messias, der am Ende der Tage im Kampf gegen Gog fällt, passe nicht zu Jesus.

⁴⁴⁷ Im Gegenteil: Jesu Reaktion auf das Bekenntnis des Petrus wie auch seine Antwort auf die Fragen des Hohepriesters und des Pilatus seien als Leugnung seiner messianischen Funktion zu verstehen.

zum Teil auch auf dem Boden jüdischer Vorstellungen gewachsen: Um den Titel „Christus“ mit Inhalt zu füllen, hätten die Apostel und Prediger ihre künftigen nichtjüdischen Glaubensgenossen in die Prinzipien des jüdischen Messianismus eingeführt und ihn den neuen Realitäten angepasst (123–140).

Der Sohn-David-Titel Jesu habe wohl keine historische Bedeutung. Die Paraphrase von Ps 118,25 „Hosianna dem Sohn Davids!“ in Mt 21,9.15 könne kaum authentisch sein, da Hosianna „Bitte errette“ heiße, es würde daher im vermutlich aramäischen Original „Bitte errette den Sohn Davids!“ lauten.⁴⁴⁸ Der Begriff „Menschensohn“ würde im jüdischen Aramäisch oft als Synonym für „Mensch, Mann“ und als Ersatz für das unbestimmte Pronomen verwendet, seltener auch als Umschreibung, mit deren Hilfe der Redende von sich selbst spricht.⁴⁴⁹ Obgleich Dan 7,13 im Lauf der Zeit eindeutig messianische Bedeutung erlangt habe, gäbe es weder innerhalb der Evangelien noch außerhalb irgendwelche Hinweise für dessen Verwendung, auch Jesus selbst habe keine indirekt oder direkt auf Dan 7 anspielende Äußerung getätigt.⁴⁵⁰ Als Menschensohn habe er von sich selbst in Übereinstimmung mit dem aramäischen Sprachgebrauch gesprochen, entweder aus Scheu, Zurückhaltung oder Demut (140–169).

Mit der Bezeichnung Jesu als „Sohn Gottes“ könnten die Evangelisten ihn als gottgleich anerkannt haben. Allerdings gäbe es nicht einen synoptischen Beleg dafür, dass Jesus sich diese Bezeichnung selbst zugeschrieben hätte. Auch hier stellt Vermes die Theorien dazu vor: (1) R. Bultmann unterscheidet zwei Stufen in der Entwicklung der Sohn-Gottes-Vorstellung: In der ersten Stufe wurde in der palästinensischen Gemeinde die altorientalische Formel von der göttlichen Adoption des Königs „Du bist mein Sohn“ auf Jesus als den königlichen Messias angewandt, die zweite Stufe wurde durch die Predigt der nichtjüdischen-hellenistischen Kirche repräsentiert: „Sohn Gottes“ bezog sich nicht mehr auf sein Amt, sondern auf sein Wesen. (2) Nach F. Hahn vollzieht sich die Vermischung von messianischen und hellenistischen Elementen in der Vorstellung vom Gottessohn in drei Phasen: Zuerst war es ein geeigneter Titel für einen Messias, dessen irdisches Wirken beendet ist, und der nun von Gott adoptiert und im Himmel inthronisiert ist. Danach wandte sich das hellenistische Judenchristentum von Jesu himmlischer Existenz ab, hin zu einem Erdenleben als mit übernatürlichen Gaben bedachten

⁴⁴⁸ Zudem sei es aufgrund der lehrhaften, apologetischen und polemischen Tendenzen der betreffenden Dokumente zwecklos, Verwandtschaftsbeziehungen der Familie Jesu zum Stamm Juda und dem königlichen davidischen Clan herstellen zu wollen.

⁴⁴⁹ „Menschensohn“ sei im Aramäischen als Substantiv („ein Mensch“ / „der Mensch“) sowie als Ersatz für das unbestimmte Pronomen („einer“, „irgendeiner“, „jemand“) allgemein gebräuchlich gewesen. Die Hypothese, „Menschensohn“ würde als Umschreibung für „ich“ verwendet, beruhe auf dem Modell des wahrscheinlich aramäischen Synonyms *hahu gabra* („jener Mann“). „Jener Mann“ kann dabei jedoch, je nach Kontext, sowohl „ich“ als auch „du“ bedeuten. Ob jedoch *bar nascha* („Menschensohn“) auf gleiche Weise gebraucht wurde, sei nicht belegbar.

⁴⁵⁰ Bei Daniel beziehe sich der Ausdruck „einer wie ein Menschensohn“ unzweifelhaft als Kollektivbegriff auf die „Heiligen des Höchsten“, auf jene, die das vierte Tier auf Erden misshandelt hat, nämlich die von Antiochus Epiphanes (175–163 v. Chr.) verfolgten Israeliten. Dieses „wie“ ist nach Vermes im Hebräischen und im Aramäischen ein stilistisch wiederkehrender Zug der Beschreibung von Träumen. Der Menschensohn des äthiopischen Henochbuches weise keinerlei strukturelle Ähnlichkeit mit dem Gebrauch des Terminus in den Evangelien auf.

Wundertäter und Exorzisten, dessen Empfängnis im Schoß einer Jungfrau auf Gottes direktes Eingreifen zurückging. Zuletzt wurde Jesu göttliche Sohnschaft als physische Sohn-Vater-Beziehung aufgrund der Rolle Gottes in der Empfängnis zgedacht (175–176).

Im Alten Testament fänden sich drei Typen vom „Sohn Gottes“: himmlische oder Engelwesen, Israeliten oder das Volk Israel als solches, und Könige Israels. Jesus sei königliche Sohnschaft zugeschrieben worden. Das nachbiblische Judentum habe jeden Juden „Sohn Gottes“ genannt, wobei sich dieser Titel später vornehmlich auf den Gerechten und im speziellen auf den gerechtesten aller Menschen, den Messias, den Sohn Davids, bezogen habe.⁴⁵¹ Jesus selbst müsste jedenfalls auch den Titel „Messias, Sohn Gottes“ zurückgewiesen haben. Die vielen Stellen, die „Sohn Gottes“ im Sinne von „Wundertäter“ verwenden, dürften vielfach späteren, jüdischen oder nichtjüdisch-hellenistischen Ursprungs sein. Die messianische Verwendung des Titels „Sohn Gottes“ dürfte die ursprüngliche im Judentum sein, wohingegen die Verbindung mit dem Wundertäter sekundär sein müsste.

Die Rabbinen seien überzeugt gewesen, dass Heilige und Lehrer der Öffentlichkeit von einer himmlischen Stimme anempfohlen werden konnten, Gott hätte die betreffende Person als „mein Sohn“ bezeichnet, wie z.B. Chanina ben Dosa. Der hellenistische „Sohn Gottes / göttlicher Mensch“ stamme somit aus einem solide verankerten palästinensisch-jüdischen Glauben. Auch die Bezeichnung *Abba* („mein Vater“) sei eines der Merkmale alter chassidischer Frömmigkeit (177–192).

Der Inkarnationsgedanke habe sich in verschiedenen Stufen entwickelt: Die früheste Übertragung von „Sohn Gottes“ auf Jesus wäre seiner Wirksamkeit als Wundertäter und Exorzist entsprungen, sowie auch aus seinem eigenen Wissen eines unvermittelten und intimen Kontakts zu seinem himmlischen Vater. Danach sei der als Messias anerkannte Jesus zum Sohn Gottes per Adoption geworden. In einem nächsten Schritt sei der Begriff der messianischen Präexistenz mit dem der ewigen Sohnschaft verbunden worden (vgl. Gal 4,4f; Röm 8,3). Der Prolog des Johannesevangeliums gehe jedoch noch weit darüber hinaus: Der Sohn Gottes ist hier der ewige Logos, das zentrale Instrument der Schöpfung und Offenbarung (Joh 1,1.14.18). Somit seien in der letzten Verschmelzung, im Dogma der Inkarnation, alle diese Vorstellungen zusammengekommen: der Sohn per Adoption, der präexistente Messias-Logos

⁴⁵¹ Auch bei Philo (Spec. 1,318) und in der rabbinischen Literatur taucht der Sohn Gottes als der Gerechte auf. In den Dokumenten vom Toten Meer werden jedoch die Mitglieder der Gemeinde als „Söhne seiner (oder deiner, d.h. Gottes) Wahrheit oder auch „Söhne seiner Huld“, nicht jedoch als „Söhne Gottes“ bezeichnet. Das Attribut „Sohn Gottes“ kann dabei auch den Titel „Messias“ begleiten. In der hellenistischen Literatur wird der ptolemäische König von Ägypten als Sohn des Sonnengottes Helios dargestellt, der römische Kaiser trug seit Augustus den Titel „Sohn Gottes“, „Sohn des Zeus“ (*Divi filius*).

und der dank göttlicher Intervention von einer Jungfrau⁴⁵² geborene Sohn (192–195). Die Identifikation einer Person mit Gott sei für einen in Palästina lebenden Juden des ersten Jahrhunderts unvorstellbar gewesen und daher nicht öffentlich ausgesprochen worden. Diese Grenze sei überschritten worden, als Nichtjuden begannen, das jüdische Evangelium den hellenisierten Völkern des Römischen Reiches zu predigen, sodass Ignatius von Antiochien Anfang des zweiten Jahrhunderts offenbar kein Problem darin sah, Jesus als „unseren Gott“ zu bezeichnen. Ob Jesus selbst mit Verblüffung, Ärger oder Trauer reagiert hätte, würde man niemals wissen (195–196).

Vermes fasst nun die ersten beiden Teile seines Werkes zusammen:

Jesus habe einen Platz in der ehrwürdigen Gesellschaft der Frommen, der alten Chassidim, er sei nicht den Pharisäern, Essenern, Zeloten oder Gnostikern zuzurechnen, sondern gäbe sich als einer der heiligen Wundertäter Galiläas zu erkennen. Auch wenn er Ähnlichkeiten mit den Chassidim Choni und Chanina ben Dosa aufweise, bedeute dies nicht, dass er einfach nur einer von ihnen war und sonst nichts. Wie bereits Joseph Klausner („Jesus von Nazareth“) feststellte, habe er eine erhabene Sittenlehre vertreten die originaler war als jedes andere hebräische ethische System (205–207). Obgleich „Jesus selbst demonstrativ den Titel ‚Messias‘ vermieden“ habe, sei ihm „dieser bald verliehen“ worden und sei „aus christlicher Sicht untrennbar mit ihm verbunden“; obwohl er der „Bezeichnung ‚Prophet‘ zugestimmt“ habe, sei sie „von der Kirche getilgt und nie mehr aufgenommen“ worden (207). Wenngleich man heute angesichts des großen zeitlichen Abstandes nicht mehr viel über ihn sagen könne, das historisch beweisbar wäre, so könne dennoch mit Gewissheit eines festgehalten werden:

„Das positive und durchgängige Zeugnis der ältesten Evangelientradition führt zu ‚Jesus, dem gerechten Menschen, dem Zaddik, Jesus, dem Helfer und Heiler, Jesus, dem Lehrer und Führer, der von Freunden und Bewunderern als Prophet, Herr und Sohn Gottes verehrt wurde‘.“ (207).

Im dritten Teil, „Das Evangelium nach Jesus, dem Juden“, betrachtet Vermes die Evangelien aus der Warte des Judaisten (213). Die Formkritik weise eine Reihe „fundamentaler Fehler“ auf, wobei die

⁴⁵² Das Wort „Jungfrau“ habe sowohl im griechischen als auch im hebräischen Sprachgebrauch der Juden auf Frauen und auf Männer angewendet werden können, wobei der Akzent entweder auf deren Jugend oder auf deren Unverheiratetheit gelegt werden konnte. Dabei sei die Bedeutung nicht darauf beschränkt gewesen, dass diese Person keine sexuelle Erfahrung hatte. Die Bezeichnung „Jungfrau“ könnte sogar auf Ehemänner und Ehefrauen angewendet worden sein: vielleicht, wenn es sich um die erste Ehe der betreffenden Person handelte. Das griechische Wort *Parthenos* könne in drei verschiedene hebräische Ausdrücke übersetzt werden: *Bethula* („Jungfrau“), *Na'arah* („Mädchen“) und *Alma* („junge Frau“). „*Bethula*“ könne eine Jungfrau bezeichnen, aber auch ein Mädchen, das die Geschlechtsreife noch nicht erreicht hat. Ein Mädchen habe demnach auch schwanger werden können, obgleich sie noch „Jungfrau“ in Bezug auf Menstruation war, nämlich zum Zeitpunkt ihres ersten Eisprungs, sie sei damit zur „jungfräulichen Mutter“ geworden. Allerdings sei der Geschlechtsverkehr von der Gruppe der Essener, die die Ehe akzeptierte, untersagt worden, bis das Mädchen dreimal menstruiert hatte (B.J. 2,161). Für Philo war die Unfruchtbarkeit einer Frau, die altersbedingt jenseits der Gebärfähigkeit war, vergleichbar mit Jungfräulichkeit. Die Vorstellung einer Jungfrauengeburt fände sich so auch nirgendwo in der jüdischen religiösen Spekulation. Nach Vermes wäre es möglich gewesen, die Geschichte von Jesus und seiner jungfräulichen Mutter auf eine Art zu lesen, die seine Herkunft auf eine Linie mit der Isaaks, Jakobs und Samuels gestellt hätte: Obwohl deren Väter die Verantwortung für die Empfängnis hatten, verdankten sie diese aber einem göttlichen Eingriff.

„Hauptschwäche des Systems“ darin liege, dass es „von Leuten entwickelt und praktiziert“ wurde, „die nicht *wirklich* vertraut waren mit der Literatur, Kultur, Religion und vor allem dem Geist des nachbiblischen Judentums“, es sei „vielmehr die hellenistische Welt des frühen Christentums, in der Bultmann und seine Schüler zu Hause sind“ (217). Den bekannten Kriterien zur Beurteilung der Authentizität eines Evangelienwortes oder Gleichnisses⁴⁵³, fügt er noch weitere Kriterien hinzu: So sollen Widersprüche nicht zu harmonisieren versucht werden, aber auch nicht alle widersprüchlichen Aussagen als authentisch angenommen werden (218–224).

Jesu Talente und Aktivitäten würden in das Bild des *isch ha-elohim* („Mann Gottes“) nach Art der Propheten Elia und Elisa passen. Die Herrschenden hätten seit jeher charismatische Handlungen missbilligt, da sie die Untergrabung der religiösen Ordnung fürchteten, aber in der Regel gegen den Mann Gottes aufgrund seiner Hochschätzung durch das Volk wenig unternehmen können. Da das kindliche Vertrauen der *ansche ma' ase* („Männer der Tat“) die konventionellen Gefühle vieler rabbinischer Weisen verletzte, sei ihre Bedeutung unter den Gebildeten heruntergespielt worden (229).

„Jesus, der Lehrer, kann nur dann verstanden werden, wenn er zugleich als Jesus, der Mann Gottes, als Jesus, der heilige Mann aus Galiläa und als Jesus, der Chassid, im Blick bleibt.“ (230).

Der Titel „*Rabbi*“ habe zur Zeit Jesu noch nicht die spätere Bedeutung eines voll ausgebildeten Auslegers von Schrift und Tradition gehabt,⁴⁵⁴ dieser Ausdruck bedeute wörtlich „großer Mann“. Bei der eschatologischen Erwartung Jesu ginge es tatsächlich nur um die *Teschuwa*, die Umkehr, des Eintretens in das Reich. Trotz vieler Belege für das „Reich Gottes“ gäbe es wenig Königsmetaphorik in Jesu Sprache, er habe Gott nie als König angesprochen⁴⁵⁵, sondern als „Vater“. Als Vokativ habe Jesu das aramäische *Abba* benutzt (232–248).

⁴⁵³ Diese Kriterien sind: (1) jenes der Unähnlichkeit (bzw. Unableitbarkeit), d.h. ohne Parallelen im Judentum und in der frühen Kirche; (2) jenes der Kohärenz, d.h. mit den Traditionen übereinstimmend; (3) jenes der vielfachen Bezeugung, d.h. Belegung in mehr als einer Quelle und zugleich innerhalb unterschiedlicher literarischer Kontexte; (4) jenes der sprachlichen Angemessenheit, d.h. eine Äußerung in einem der griechisch überlieferten Evangelien muss ins Semitische rückübersetzbar sein.

⁴⁵⁴ Nicht einmal Hillel, Schammai oder Gamaliel d.Ä. werden in der Mischna oder im Talmud *Rabbi* genannt, Jesus sei auch ein Amateur auf diesem Gebiet gewesen: Pharisäische Schriftgelehrte hatten üblicherweise die Aufgabe, die Bibel zu erläutern und auszulegen, aber vor dem Jahr 70 deute nichts auf einen pharisäischen Einfluss in Galiläa hin. Es gäbe auch kein Anzeichen im Neuen Testament, dass Jesus eine derartige spezielle Ausbildung genossen hätte. Die Dorfschreiber, die Verträge, Heiratsurkunden oder Scheidebriefe formulierten und Schulkinder unterrichten durften, seien aber nicht zu verwechseln mit den „Leuchten“ des Jerusalemer Pharisäertums. Alle drei Synoptiker betonten, Jesu Stil habe sich von dem der Schriftgelehrten unterschieden (er lehrte „mit Vollmacht“).

⁴⁵⁵ Die Ansprache von Gott als „König“ kam, zusammen mit seinem Synonym *Adonai* (Herr), seit der Antike in jüdischen Gebieten häufig vor.

Jesus dürfte wohl, wie jedermann in Galiläa, die gemeinsamen Regeln und Gebräuche respektiert haben.⁴⁵⁶ Zur Frage nach der Einhaltung des Sabbats bzw. der Speisegebote weist Vermes darauf hin, dass die jüdische Rechtslehre, die *Halacha*, zur Zeit Jesu noch im Fluss war; die Vereinheitlichung und Definition, aus der die „Orthodoxie“ entstand, habe nicht vor 70 begonnen. Jesus habe daher nicht gegen damalige Gebote verstoßen, er drängte im Gegenteil sogar mehr als einmal auf die Einhaltung ritueller und kultischer Gebote⁴⁵⁷. Er sei, wie Vermes betont, kein Sozialreformer oder nationaler Revolutionär gewesen. Die Dringlichkeit seiner religiösen Vision habe auch nicht den geringsten Raum für die Gründung, Ordnung und Institutionalisierung einer kirchlichen Körperschaft gelassen. Diese Struktur sei dem Erlöschen der Parusieerwartung zu verdanken (253–265). Das leitende, von Jesus vertretene und verkörperte Prinzip bei seinem Versuch, das Leben als Sohn Gottes zur Perfektion zu bringen, sei das Prinzip der *Imitatio Dei* gewesen⁴⁵⁸, es habe sich bei ihm aber vollkommenes Sohnesverhalten dem Vater gegenüber in Gnade und Liebe ohne Lohnerwartung gezeigt (z.B. Mt 10,8; vgl. 2 Chr 11,7) (267–269).

Abschließend beschreibt Vermes den Unterschied zwischen der christlichen Religion und Religiosität einerseits, und der Religion und Religiosität Jesu andererseits, wobei er die Skizze des Christentums dabei ausschließlich den Lehren Paulus entnimmt, auf dessen Denken das Christentum beruhe und der nach Meinung vieler nichtchristlicher Historiker der wahre Schöpfer der institutionalisierten, kirchlich-religiösen Körperschaft sei: (1) Somit sei der erste Unterschied das Jüdische an Jesus, seiner Umgebung, seiner Lebensweise, seinem Streben; ein Jüdisch-Sein, dass gelegentlich sogar zum Chauvinismus neige, wenn er wenig schmeichelhafte Namen für Nichtjuden verwendet. Mit Paulus dürfte die ursprüngliche Ausrichtung des Wirkens Jesu radikal umgeformt worden sein, die christlichen Gemeinden waren nun das „Israel Gottes“ (Gal 6,16). Die Tora sei (trotz Jesu gegenteiliger Anordnung) nicht nur für unverbindlich, sondern für abgeschafft, annulliert und überholt erklärt worden. (2) Jesus habe geglaubt, dass das Reich Gottes in Verwirklichung begriffen sei, die Erwartung habe sich dann auf die Hoffnung auf das zweite Kommen Christi übertragen. Da dies nicht eintraf, sei eine verfasste Körperschaft als gleichsam auf Dauer angelegtes Ersatzhimmelreich entstanden, um die Religion bis zum Ende der Tage aufzubewahren. (3) Jesu *Imitatio Dei* sei von Paulus in solcher Weise abgewandelt worden, dass eine große Kluft zwischen Christentum und Judentum entstand: „Seid meine Nachfolger,

⁴⁵⁶ Die galiläische Praxis dürfte jedoch wegen der Distanz zum Tempel und zu den Zentren des Studiums weniger entwickelt und weniger genau gewesen sein als die allgemein in Judäa vor 70 vorherrschende Praxis. Jesus habe am Sabbatgottesdienst in der Synagoge teilgenommen (z.B. Mk 1,21; 6,2; Lk 4,16), den Tempel in Jerusalem als Wallfahrer besucht (Mk 11,15 par.) und das Passahfest gefeiert (Mk 14,15 par.). Er habe die Gebote Mose gehalten („Es ist aber leichter, dass Himmel und Erde vergehen, als dass ein Tüpfelchen vom Gesetz fällt“ (Lk 16,17; Mt 5,18), und vor allem das Liebesgebot – auch am Nächsten – in den Vordergrund gestellt (Mk 12,29–31; Mt 7,12; Lk 6,31).

⁴⁵⁷ Er habe Aussätzige zu den Priestern geschickt (Mk 1,44 par.; Lk 17,14; vgl. Lev 14,1–32), er sei für das Geben von Tempelabgaben gewesen (Mt 23,23; Lk 11,42) und die Abgabe des Zehnten. Allerdings habe Jesus (wie auch Philo, Josephus und die Qumransekte) die eigentliche innere religiöse Bedeutung der Gebote betont.

⁴⁵⁸ „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott“ (Lev 19,2), ein Prinzip, das auch im rabbinischen Denken häufig zu finden sei.

gleichwie ich Nachfolger Christi bin“ (1Kor 11,1). Paulus habe somit zwischen dem Nachahmer und seinem eigentlichen göttlichen Vorbild Mittler eingeführt, deren Zahl noch vermehrt wurde: Jesus, Paulus, Jesu Mutter Maria, die Märtyrer, die Heiligen. Die vorbildliche *theozentrische* Frömmigkeit Jesu sei nun von der *christozentrischen* Frömmigkeit des Paulus überlagert worden: Ohne die Erlösung durch Christi Passion und Auferstehung könne der Mensch Gott niemals nahekomen (Gal 4,4f). Vermes stellt nun fest, dass Gebete immer öfter auch an den „Vater unseres Herrn Jesus Christus“ gerichtet wurden (Röm 15,6; 2Kor 1,3, 11,31), dass der heilige Mann aus Galiläa Stück für Stück der Christus der paulinischen Theologie, zur Rechten Gottes inthronisiert (z.B. 1Kor 15,28; Röm 8,34; Eph 1,20; Kol 3,1), zum „Ebenbild Gottes“ (2Kor 4,4) und schließlich Gott gleich wurde: „Ich sage dir Lebewohl in unserem Gott Jesus Christus“ (Brief des Ignatius von Antiochien an Polykarp von Smyrna, Kap. 8) (270–274).

Und der wahre Jesus? Viele Zeitalter seien vergangen, „seit der einfache jüdische Mensch der Evangelien in den Hintergrund trat, um für die prächtige und majestätische Figur des kirchlichen Christus Platz zu machen“ (274). Als göttliche Gestalt, scheine er heute für eine wachsende Anzahl von Menschen weder dem zeitgenössischen Begriff noch den Nöten des Menschen gerecht zu werden (275).

„Könnte es da nicht sein, daß Jesus, der Heiler, Lehrer und Helfer, doch noch eingeladen wird, aus dem Dunkel seines langen Exils hervorzutreten? Und dies nicht nur von Christen.“ (275).

In seinem „*Jesus in the Jewish World*“⁴⁵⁹ berichtet Vermes über die Reaktionen zu „Jesus der Jude“: Auf jüdischer Seite sei anfangs eine gewisse Nervosität spürbar gewesen, das Thema dürfte einigen zu gefährlich vorgekommen sein. Zurückhaltende jüdische Kritik sei zum Teil darauf gerichtet gewesen, dass wissenschaftliches Lesen der Evangelien keine Perspektive der Wahrnehmung Jesu zeigen könne und dass seine eigene Verkündigung, er sei der Messias, außer Acht gelassen wurde. Hauptsächlich sei aber die Beschreibung Jesu im Nachwort kritisiert worden: Dass er unvergleichbar in der Tiefe der Erkenntnis und ein großartiger Charakter gewesen sei, ein unübertroffener Meister in der Kunst der Freilegung des innersten Kernes spiritueller Wahrheit, wurde als Übertreibung angesehen. Auf christlicher Ebene habe es Zornesausbrüche zu verschiedenen Anlässen gegeben, sowie Gerüchte dass die katholischen Herausgeber des französischen „*Jésus le Juif*“, von zornigen Bischöfen heftig gemäßregelt wurden. Ein empörter weiblicher Beitrag in der rechtsstehenden Publikation „*La pensée catholique*“ habe das Buch als blasphemischen Skandal bezeichnet. Sogar Wissenschaftler in den Vereinigten Staaten hätten zuweilen offen ihr Missfallen ausgedrückt, wie ein protestantischer Neutestamentler, der zu dem Schluss kam: „Jesus, der Jude, verdient besseres als das“. Das seien aber Ausnahmen. Die Mehrheit der Rezensenten scheine zu finden, dass diese „historische Annäherung“

⁴⁵⁹ Vermes, Geza (2010): *Jesus in the Jewish World*, London.

einen wertvollen Beitrag zur Öffnung eines besseren Verständnisses für den echten Jesus und, auf christlicher Seite, eine stärkere Basis für Theologie und Glauben biete (10).

Schalom Ben-Chorin betrachtet Vermes' Werk „als ein modernes jüdisches Gesamtbild des Juden Jesus und der Evangelien“, dessen „Hauptwert in der Erschließung rabbinischer Quellen“ liege, „die sich weder im Werke Klausners noch im ‚Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch‘ von Strack-Billerbeck finden“ würden. Damit mache er „neue Aspekte von Jesu Judesein sichtbar“.⁴⁶⁰

3.5.3 Zusammenfassung fünfte Phase

Vermes „hat nicht nur das Programm der Third Quest formuliert, dass Jesus nämlich als Jude innerhalb des Judentums zu verorten sei, sondern auch die Aufgabe, Jesu gesellschaftliche Rolle adäquat zu beschreiben. Dementsprechend richtete er den Schwerpunkt seiner Erörterungen nicht auf die Verkündigung Jesu, sondern auf seine Taten.“⁴⁶¹

Schalom Ben-Chorin nannte dies die „Heimholung Jesu in sein Volk“ und betonte die Menschlichkeit Jesus („Bruder Jesus“, 1967). David Flusser stellte Jesus als gesetzestreuen Juden dar (1968).⁴⁶²

Pinchas Lapide beschrieb Jesus als messianischen Zionisten und als Revolutionär im Sinne eines jüdischen Freiheitskämpfers.⁴⁶³

Nach Chaim Hermann Cohn liebte das jüdische Volk Jesus als einen von ihnen. Um Jesu Kreuzigung durch die Römer zu verhindern, habe der Hohepriester den Großen Sanhedrin einberufen: Da ihm das nicht gelang, wäre ihm dann nichts anderes übrig geblieben, als Jesus den Römern auszuliefern.⁴⁶⁴

Warum die Juden sich näher mit Jesus auseinandersetzten, interpretiert Walter Homolka als apologetisch intendiert: „Juden wollten Juden bleiben und trotzdem Teil der christlichen Gesellschaft sein. Wie gut also, dass Jesus Jude war.“⁴⁶⁵

Gerhard Jasper-Bethel ist jedenfalls rechtzugeben, dass „auch die jüdische Leben-Jesu-Forschung nur subjektiv“ bleiben könne, vor allem, da „Jesu Persönlichkeit überhaupt nicht historisch erfassbar“ sei.⁴⁶⁶

⁴⁶⁰ Ben-Chorin, Bruder Jesus, XIV, 183.

⁴⁶¹ Du Toit, The Third Quest, 99.

⁴⁶² So Theißen/Winter, Kriterienfrage, 150.

⁴⁶³ So Vogler, Jüdische Jesusinterpretationen, 69.

⁴⁶⁴ So Ben-Chorin, Bruder Jesus, 136–139.

⁴⁶⁵ Homolka, Heimholung, 141.

⁴⁶⁶ Jasper-Bethel, Stimmen, 74–75.

4 Aktuelle Forschung im 21. Jahrhundert

4.1.1 Die christliche Jesusforschung

In den 1960er Jahren noch von kritischer Zustimmung geprägt, wuchs in den 1970er Jahren die negative Kritik am doppelten Differenzkriterium, wie z.B. die begriffliche Unschärfe beim Begriff „Differenz“, der Mangel an Wissen über Judentum und frühe Christenheit, der Konflikt zwischen der Doppelforderung nach geschichtlicher Einordnung von Jesus in das Judentum und wirkungsgeschichtlicher Einordnung am Beginn des Judentums.⁴⁶⁷ „Die Jesusforschung löst sich eindeutig vom ‚Differenzkriterium‘ als methodischer Grundlage der Jesusforschung, sie tendiert zu einem **historischen Plausibilitätskriterium**: Was im jüdischen Kontext plausibel ist und die Entstehung des Urchristentums verständlich macht, dürfte historisch sein.“⁴⁶⁸ Bei dem von Gerd Theißen und Dagmar Winter anstelle des Differenzkriteriums in den Vordergrund gestellten Kriterium der historischen Kontext- und Wirkungsplausibilität wird die historische Wirkungsplausibilität sowie das Differenzkriterium gegenüber dem Christentum (Tendenzwidrigkeit, Quellenkohärenz) und gegenüber dem Judentum (Kontextentsprechung, Kontextplausibilität) dargestellt und eine historische Gesamtplausibilität ermittelt.⁴⁶⁹

Eine Reihe von Forschern beschäftigt sich nun auch in verstärkter Form damit, Jesu *ipsissima vox* über die fiktive **Logienquelle** („Q“), zu rekonstruieren, um damit Zugang zum historischen Jesus zu erhalten.⁴⁷⁰

Das **konstruktivistische Modell von Geschichte** erregt zum einen immer noch viel Aufmerksamkeit, wird zum anderen aber auch strikt abgelehnt: Ereignisse werden dabei zu einer verständlichen Geschichte konfiguriert bzw. konstruiert. Die historische Arbeit ist eigentlich eine literarische, nämlich eine narrative und poetische. Der „Historismus“ soll dabei überwunden werden, antike Quellen sollen naiv und unkritisch nacherzählt werden.⁴⁷¹ Vorbereitet wurde das Modell schon in den 60er Jahren (Peter L. Berger und Thomas Luckmann), 1967 verkündete Richard Rorty den „*linguistic turn*“, die erkenntnistheoretische Wende der Geisteswissenschaften zur Sprachwissenschaft. Danach liege die „historische Wahrheit im Auge des Betrachters“, „Geschichte“ sei nicht anders als „in Form einer unauflösbaren Einheit von ‚Fakten und Fiktionen‘ erkennbar“.⁴⁷² Ulrich H. J. Körtner meint dazu: „Der

⁴⁶⁷ Vgl. Theißen/Winter, Kriterienfrage, 139.

⁴⁶⁸ Theißen/Merz, Der historische Jesus, 29 (Hervorhebung im Original).

⁴⁶⁹ Vgl. Schröter, Frage nach dem historischen Jesus, 211; Theißen/Winter, Kriterienfrage, 176–194; Zager, Jesusforschung, 359.

⁴⁷⁰ So u.a.: Ebner, Spruchquelle Q; Heil, Die Q-Rekonstruktion; Hoffmann, Wer war Jesus; Tiwald, Logienquelle; Tiwald, Kommentar.

⁴⁷¹ Vgl. Heil, Dichtung und Wahrheit, 219.

⁴⁷² Heil, Dichtung und Wahrheit, 219.

geschichtliche Jesus der ntl. Evangelien ist ... der Jesus ihrer *story*, nicht der Jesus der *history*⁴⁷³, andere, wie Klaus Berger, versuchen darüber hinaus, mit Hilfe der konstruktivistischen Geschichtstheorie die historischen Rückfragen aus der Exegese zu verbannen.⁴⁷⁴

Wieder andere stellen fest, der „wirkliche“ Jesus sei nicht *hinter* den Quellen zu suchen, sondern gefragt werde „nach einem an die Quellen gebundenen Entwurf des **erinnerten Jesus** als Inhalt des sozialen Gedächtnisses des Urchristentums“.⁴⁷⁵ Demnach enthalten die Quellen der Vergangenheit nicht die Tatsachen und Ereignisse, sondern nur Deutungen von diesen. Damit wird die Vorstellung obsolet, es könne einen Zugang zu einer *hinter* dieser Interpretationen liegenden Wirklichkeit geben.⁴⁷⁶ So möchte James D. G. Dunn (*1939) mit seinem Buch „*Jesus Remembered*“ aus 2003 den historischen Jesus in das Judentum einordnen, geht aber mit seinem Ansatz des „erinnerten Jesus“ noch darüber hinaus. Er bezeichnet Jesus als „*founder of Christianity*“ (559), der sich sowohl zur jüdischen Religion als auch zu dem, was darauffolgte, in Kontinuität befinde. Aufgrund der Lehrer-Schüler-Beziehung hätten sich die Jünger verpflichtet gefühlt, Jesu Lehre zu erinnern (565–566). Für Dunn stellen daher das Zeugnisgeben und das Erinnern die beiden wichtigsten Motive des Neuen Testaments dar (590).

Wie Martin Hengel / Anna-Maria Schwemer feststellen, verfügen wir dabei jedoch über keine wirkliche historische Sicherheit.

„Gerade die Untersuchungen der ‚*oral history*‘, die sich in der Regel über drei Generationen erstreckt, das heißt einem Zeitraum, den die ca. 40–70 Jahre zwischen den berichteten Geschehen und den synoptischen Evangelien noch wesentlich unterschreiten, haben gezeigt, daß mündliche, aus der Erinnerung stammende Überlieferungen selbst bei Augenzeugen oft fehlerhaft sind [...]. Der Rahmen der Evangelien [...] *muß* darum häufig sekundär sein, das bedeutet jedoch nicht, daß er *immer* unhistorisch ist.“⁴⁷⁷

Gerd Theißen / Annette Merz stellen jedenfalls zu Recht fest:

„In der Diskussion über den historischen Jesus ist nichts frei von Wünschen und Interessen, auch nicht die Skepsis.“⁴⁷⁸

⁴⁷³ Körtner, Ulrich, H. J. (1997): Historischer Jesus – geschichtlicher Christus. Zum Ansatz einer rezeptionsästhetischen Christologie, in: Ders. u.a., Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie, Witten/Bielefeld, 99–135, 104f; zitiert nach: Heil, Dichtung und Wahrheit, 221.

⁴⁷⁴ Vgl. Heil, Dichtung und Wahrheit, 221.

⁴⁷⁵ Heil, Dichtung und Wahrheit, 221.

⁴⁷⁶ Vgl. Schröter, Frage nach dem historischen Jesus, 229.

⁴⁷⁷ Hengel/Schwemer, Jesus und das Judentum, 258. Sie beziehen sich dabei auf Artikel von Guy P. Marchal, Memoria, Fama, Mos Maiorum, in: Vergangenheit, 291–320, und Rainer Wirtz, Vergangenheit in mündlicher Überlieferung. Einige Aspekte neuerer Geschichte, in: Vergangenheit, 331–344.

⁴⁷⁸ Theißen/Merz, Der historische Jesus, 96.

4.1.2 Die jüdische Jesusforschung

In neueren jüdischen Studien würde – so Walter Homolka – versucht, über den historischen Jesus einen tieferen Einblick in das Judentum zu Beginn des rabbinischen Zeitalters zu gewinnen, während die ältere jüdische Forschung eine gemeinsame Grundlage mit dem christlichen Umfeld finden wollte.⁴⁷⁹

„Im Gegensatz zu den säkularen oder eher liberalen Auffassungen vieler jüdischer Forscher tendieren orthodoxe Autoren dazu, Diskussionen über die christliche Bibel oder auch den historischen Jesus zu vermeiden. Allerdings besteht ein Interesse am christlich-jüdischen Dialog, um im Schatten der Schoa zu gegenseitigem Verständnis und zu einer gewissen Toleranz zu finden.“⁴⁸⁰

4.1.2.1 Jacob Neusner (*1932)

Neusner wuchs in West Hartford/Connecticut „im Geiste des Reformjudentums“ in einer vorwiegend protestantischen Wohngegend auf und lernte dabei sowohl christliche als auch jüdische Rituale kennen. Er wollte Rabbi werden und studierte Judaistik in Harvard, später jüdische Geschichte in Oxford, danach promovierte er in Religionswissenschaften mit Schwerpunkt Judaistik an der *Columbia University*, wo er nach seinem Abschluss eine Stelle erhielt. Später lehrte er am *Dartmouth College*, danach an der *University of South Florida*.⁴⁸¹

Nach Rudolf Hoppe ist Neusners „Ein Rabbi spricht mit Jesus“ aus 2007 nicht der Gattung „Jesusbuch“ im engeren Sinne zuzuordnen, denn der Autor verfolge nicht das Ziel einer Jesusdarstellung aus jüdischer Sicht, sondern vielmehr die Plausibilisierung seiner eigenen Entscheidung gegen Jesus und den Nachweis der Unvereinbarkeit der Botschaft Jesu mit dem tora-orientierten Glauben des Judentums. Er möchte die Unterschiede zwischen Christentum und Judentum anhand der Jesusfigur im Matthäusevangelium aufzeigen. Die zentralen Themen der Verkündigung Jesu münden jedoch in dem für Neusner problematischen Selbstanspruch Jesu, eine Kompetenz für sich zu reklamieren, die nur Gott selbst zustehe und deshalb für einen Juden nicht akzeptabel sei.⁴⁸²

Im Vorwort von „**Ein Rabbi spricht mit Jesus**“⁴⁸³ stellt Neusner klar, dass er, hätte er in im ersten Jahrhundert im Lande Israel gelebt, sich Jesus nicht als Jünger angeschlossen hätte, da dessen Lehren der Tora in wichtigen Punkten widersprachen. Dass die Juden Jesus lange als Rabbi und als einen von ihnen gepriesen haben, sei für den christlichen Glauben ganz und gar belanglos; dass die Christen das Judentum als jenes gepriesen haben, aus der Jesus hervorging, sei für das Judentum schwerlich ein Kompliment. Zweck dieses Werks sei die Erneuerung des Glaubens an Jesus durch die Christen, aber auch deren Respektierung des Judentums. Er möchte den Christen erklären, warum er selbst dem

⁴⁷⁹ Vgl. Homolka, Heimholung, 142.

⁴⁸⁰ Homolka, Heimholung, 159.

⁴⁸¹ So Neusner, Rabbi, 169–171.

⁴⁸² Vgl. Hoppe, Benedikt, 129–130, 133.

⁴⁸³ Neusner, Jacob (2007): Ein Rabbi spricht mit Jesus: ein jüdisch-christlicher Dialog, Freiburg / Basel / Wien.

jüdischen Glauben anhängen, warum man den jüdischen Glaubensüberzeugungen zustimmen sollte; er möchte Christen zu besseren Christen, und Juden zu besseren Juden machen. Juden sollten erkennen, dass die Tora Gottes *der* Weg – nicht nur der Weg der Juden – sei: Zur Zeit Jesu sei Israel einer vollgültigen Religion, die keiner Reform oder Erneuerung bedurfte, treu ergeben angehängen. Dennoch sollten die Christen ihre christlichen Überzeugungen nicht aufgeben: Die Tora sollte ja erfüllt werden, daher sei sie vom Christentum neu zu überdenken. Neusner möchte sich danach nur auf das Evangelium des Matthäus beschränken, weil es allgemein als das „jüdischste“ gelte, und weil es dort in erster Linie um Themen der Tora und um das Volk Israel gehe (7–11, 163).

Jesus habe Dinge gesagt, die er für neu und bedeutsam hielt; er habe den Anspruch erhoben, dass seine Lehren den richtigen Weg zur Befolgung und Erfüllung der Tora weisen würden. Neusner hätte Jesus als Zeitgenossen wohl respektiert, wäre aber stets bei der einen Tora des Moses geblieben, wäre „Jesu Tora“ nicht gefolgt. Obgleich Jesus ausdrücklich sagte, er sei gekommen, das Gesetz zu erfüllen und nicht, es aufzuheben, habe er die Menschen aufgefordert, wenigstens drei der zehn Gebote zu verletzen (16–19). Es solle nun eine vernünftige Debatte über wesentliche Fragen, ein Streitgespräch, das vom Respekt für das Gegenüber geprägt ist, zu diesem Thema geführt werden (22–31). Es sei „unaufrichtig, Jesus einen Rang innerhalb des Judentums zu geben, der den Christen zu Recht gering und unangemessen“ erscheine (31).

„Wenn er nicht der Messias, der inkarnierte Gott ist, was nützt es dann, wenn ich seine Lehren als die eines Rabbis oder Propheten ansehe?“ (31).

Neusner versetzt sich nun in die Lage eines Hörers von Jesu Worten und überlegt dann, ob er ihm danach folgen würde. Er vergleicht Sprüche Jesu aus dem Matthäusevangelium mit entsprechenden Stellen in jüdischen Schriften. Die Worte „Selig seid ihr, wenn ihr um meinetwillen verfolgt und auf alle mögliche Weise verleumdet werdet [...]“ (Mt 5,11) versetzen ihn in Erstaunen, da er den Grund dafür nicht erkennen kann. Da Jesus auch sagte, er sei nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen (Mt 5,17), müsse seine Botschaft unterschiedlich zu jener sein, die Gott dem Moses am Sinai offenbart hatte. Jesu habe dabei Lehren aufgestellt, die einen Anspruch der Tora beinhalten würden, der höher ist, als den Menschen bislang bewusst gewesen sei. So sei das Verbot zu töten um den Zorn, der zum Mord führt, das Verbot des Ehebruchs um den Weg, der zum Ehebruch führt, ergänzt worden, und das Verbot des Meineids wurde insoweit abgeändert, dass überhaupt kein Schwur erlaubt sei. Aber auch in jüdischen Schriften, die lange vor Jesu Zeit bekannt waren, heiße es schon: „Macht einen Zaun um die Tora“, was bedeute, man solle sogar die Dinge, die zur Sünde führen, meiden, nicht nur die Sünde selbst (34–40). „Jesu Lehre, dem Bösen keinen Widerstand zu leisten“, habe „keinen Bezug zu ‚Auge für Auge‘, es sei „religiöse Pflicht, dem Bösen Widerstand zu leisten, für das Gute zu streiten, Gott zu lieben und die zu bekämpfen, die sich zu Feinden Gottes machen“ (43). „In der Tora gäbe es auch kein Gebot, das besagt, man solle seine Feinde hassen“ (44).

Jesus habe „nicht zum ewigen Israel gesprochen, sondern seine Lehren auf das ‚Wir‘ konzentriert, auf die kleine Gruppe von Jüngern, die sich auf dem Berggipfel rund um ihn herum versammelt hatte, während der Rest unten stand“ (45). Mit der Wendung vom „Wir“ vom Berge Sinai zu Jesu „Ich“ vollziehe er einen bedeutenden Schritt – aber in die falsche Richtung. Er behauptet: „die Tora sagt dies, ich aber sage euch [...]“, um dann im eigenen Namen zu verkünden, was Gott am Sinai offenbart hat. Die Weisen hatten in ihrem eigenen Namen gesprochen, nicht jedoch behauptet, die Tora zu verbessern; der Prophet Moses hatte im Namen Gottes gesprochen – Jesus aber würde nicht als Weiser und nicht als Prophet sprechen. Somit sei erkennbar, dass es nur um die Person Jesus ginge, und nicht um seine Lehren. Jesus habe nach den Kriterien der Tora etwas beansprucht, das außer Gott niemandem zustünde (45–49). Wenn Jesus sich gegen die Heuchler in der Synagoge und auf den Gassen wendet und behauptet, dass das eigentliche Gebet nur individuell stattfände, stelle er die gesamte Tradition des gemeinschaftlichen Gebets in Frage, das „Wir“ im Gebet der Israeliten. Damit würde Jesus genau das Gegenteil dessen tun, was er angekündigt hat: Die Tora würde aufgehoben und nicht erfüllt. Neusner gesteht Jesus dennoch zu, dass er die Lehre in auffallender Weise verbessert habe (50–51). Israel sei Gemeinschaft, die Familie der Grundbaustein der sozialen Ordnung. Das ewige Israel im Land behaupte sein Land dadurch, dass es Vater und Mutter ehre. Neusner betrachtet Israel als Familie im Hier und Jetzt, nach dem Fleische. Jesu Lehre aber widerspräche direkt der Tora, wenn er sagt: „Denn ich bin gekommen, um den Sohn mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter mit ihrer Mutter [...]“ (Mt 10,35). Wer Jesus folgt, müsse Heim und Familie im Stich lassen, während die Tora dem Menschen beiden gegenüber heilige Pflichten auferlegt. Im Judentum sei die Verehrung der Eltern die diesseitige Entsprechung der Verehrung Gottes. Jesus aber richte das Augenmerk auf sich selbst, nicht auf seine Botschaft: Sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen, sei für einen Juden nicht akzeptabel (57–70).

Das ewige Israel gedenkt gemeinschaftlich des Sabbats und hält ihn heilig.⁴⁸⁴ Jesus rechtfertige nun das Verhalten seiner Jünger, am Sabbat Ähren zu raufen, damit, dass Davids Begleiter von Broten aßen, die für Priester bestimmt waren. Demnach dürfte jeder, wenn er Hunger hat, alles für die Beschaffung von Nahrung Notwendige tun. Dies entspräche jedoch nicht den jüdischen Vorschriften, da alles vorher zubereitet werden müsse, damit an diesem Tag nicht gekocht würde. Wenn Jesus sagt: „Denn der Menschensohn ist Herr über den Sabbat“ (Mt 12,8) sei nur dies der Kern der Lehre, die er zu dem Gebot, den Sabbat zu halten, zu verkündigen habe. Wie das Gebot zur Verehrung von Vater und Mutter würde Jesus auch jenes zur Einhaltung des Sabbats missachten (77–87).

Jesu Worte: „Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen, [...] dann komm und folge mir nach“ (Mt 19,21) hätten Parallelen in der Tora, mit dem Unterschied, dass anstelle der Tora nun Christus stehen würde. Die „Goldene Regel“ sei ebenso im „*Sch'ma Israel*“

⁴⁸⁴ Am Sabbat dürfen keine niederen Arbeiten verrichtet werden, da an diesem Tag die Schöpfung gefeiert wird. Es gehe dabei nicht darum, Gutes zu tun oder nicht, sondern darum, heilig zu sein, Gott ähnlich zu sein. Der Sabbat mache die jüdische Familie heilig, und dadurch, dass man zu Hause bliebe, würde die Familie in ihrem konkreten Alltagsleben verwirklicht.

zu finden, wenngleich Neusner bei Jesus das „Seid heilig [...]“ vermisst und damit die Dimension des heiligen und ewigen Israel fehlen würde. Vollkommenheit bestehe bei Jesus in Armut und Gehorsam gegenüber ihm selbst (93–104). Der Unterschied zwischen der Botschaft der Tora und jener von Jesus nach Matthäus sei, dass sich die Botschaft der Tora stets an das ewige Israel wenden würde, jene von Jesu dagegen stets an die Menschen in seiner Nachfolge. Das gewöhnliche Alltagsleben, das zwischen den einzelnen Menschen und dem zukünftigen Reich liegt, bleibe in seiner Lehre auf der Strecke (108).

Jesus warf den Pharisäern vor, sie würden die Überlieferung über den klar geäußerten Willen Gottes stellen. Tatsächlich aber hätten sie mit ihrer Haltung ein anderes Gebot der Tora befolgt, das mit der Ablegung von Gelübden zu tun hat. Jesus habe Vergebung der Sünden im Hier und Jetzt, die Vorbereitung auf das kommende Himmelreich in naher Zukunft, verkündet; die Pharisäer dagegen die Reinigung für ein Leben in Heiligkeit im Hier und Jetzt. Heiligung bedeute Abgrenzung des Heiligen vom Nichtheiligen, man müsse nicht „heiliger als heilig“ sein. Das nahende Himmelreich habe damit nichts zu tun, es ginge darum, Einlass in Gottes Reich zu erlangen (123–129).

Rituale hätten für Jesus keine Rolle gespielt, für ihn zählte nur die Erfüllung der moralischen Anforderungen der Tora. Bei der Reinheit ginge es jedoch nicht um Moral.⁴⁸⁵ Jesus ging davon aus, dass die Pharisäer die Reinheits- und Speisevorschriften auch außerhalb des Tempels und außerhalb der Priesterschaft für gültig hielten, und machte dies zu einer Grundlage seiner Kritik an ihrem Verhalten. Tatsächlich aber sei damit das Gebot der Heiligkeit befolgt worden, der Heiligkeit als der natürliche Zustand Israels. Für die Pharisäer habe Unreinheit in einem völlig anderen Rahmen gegolten als in der Ethik: Unreinheit habe nichts mit Sünde zu tun, daher ergäbe die Verbindung von Unreinheit und Sünde keinen Sinn. Für Jesus habe rein oder unrein jedoch tugendhaft oder sündig bedeutet (137–146).

Jesus habe vom Himmel, nicht von der Erde, gesprochen. Seine Lehren würden für seine Zeit und seinen Ort gelten, sein Joch nicht drücken, und seine Last sei leicht – dort oben. Neusner aber will seinen Weg gehen, hier unten, nach Hause. Denn: Jesus habe genausooft ein „Du“ wie mehrere „Ihr“ angesprochen. In der Tora aber würde seit dem Sinai das „Du“ immer das Volk, also mehrere, meinen: „Du sollst neben mir keine anderen Götter haben“. Und das ewige Israel, „Wir“, würde antworten: „Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun; wir wollen gehorchen“ (159–162).

Als „einer der vielleicht profiliertesten und bekanntesten jüdischen Wissenschaftler auf dem Gebiet des Neuen Testaments“ zeige sich Neusner als „profunder Kenner des Judentums“, wobei Walter Homolka „seine Ausführungen über das Christentum manchmal eher zufälliger Natur“ ansieht, etwa „wenn die christliche Bibel herangezogen wird, um seine eigene innerjüdische Argumentation zu stützen“ (158).

⁴⁸⁵ Was „rein“ sei, gelte als akzeptabel beim heiligen Ritus, demnach „zulässig für den heiligen Ort“, „unrein“ sei, was aus verschiedensten Gründen abnorm ist, was die Ökonomie der Natur oder der Gesellschaft stört, wie z.B. der Tod, Menstruationsblut, Blutflüsse oder Absonderungen aus den Genitalien. Die Reinheit des Tisches beträfe die Gerätschaften zur Zubereitung und zum Servieren wie auch die davon genossenen Speisen.

4.1.2.2 Zev Garber (*1941)

Garber ist emeritierter Professor, *Chair of Jewish Studies* am *Los Angeles Valley College* und Gründer und Herausgeber der Zeitschrift *Shofar*.⁴⁸⁶ Seine Essaysammlung „*The Jewish Jesus: Revelation, Reflection, Reclamation*“ aus 2015 enthält das gesamte Spektrum jüdischen Forschungsinteresses an Jesus und dem Neuen Testament.⁴⁸⁶

In „*Teaching Jewish Studies, Hebrew Scriptures, and the Historical Jesus in the Context of Jewish Studies at a Two-Year Public College. Rationale, Objectives, Evaluation*“⁴⁸⁷ stellt Garber die Sichtweise vieler seiner Kollegen dar: So konnte das rabbinische Judentum die Christologie des Zweiten Testaments niemals akzeptieren, da Jesus als der verheißene Messias nicht die Bedingungen erfüllte, die die prophetisch-rabbinische Tradition mit dem Kommen des Messias verband. Jesus erfüllte die Tora nicht, und in seinem zweiten Kommen wurde die Ruhe des messianischen Zeitalters nicht verwirklicht, da in Jerusalem nicht Harmonie, Freiheit, Frieden und Freundschaft herrschte, und es anderswo im Land Feindschaft und Kampf gab. Als Rabbi habe Jesus die göttliche Autorität der Tora und der Propheten gelehrt, gleichzeitig aber behauptet, dass seine Autorität ebenso göttlich sei und dass sie über der Autorität der Tora stehe. Dieses Zeugnis habe – als der Hauptstreitpunkt zwischen Jesus und den religiösen Autoritäten – letztendlich zur Trennung der Jesus-Partei von der Synagoge geführt. Die Ethik Jesu, wie sie im Christentum gesehen wird, sei altruistisch. Hillel habe dagegen argumentiert, niemand habe das Recht, das Leben einer anderen Person um des eigenen Lebens willen zu ruinieren, und ebenso habe man kein Recht, sein eigenes Leben um eines anderen willen zu ruinieren. Beide seien Menschen und beide Leben hätten den gleichen Wert vor dem himmlischen Thron der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Die Tora-Lehre "Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" bedeute für die Weisen nur, dass die Waage der Gerechtigkeit sich in einem Zustand des Gleichgewichts befinden muss (22).

4.1.2.3 Daniel Boyarin (*1946)

Daniel Boyarin, geboren in Asbury Park, New Jersey, ist ein US-amerikanischer Religionsphilosoph, amerikanischer und israelischer Staatsbürger. Er war Professor an verschiedenen Universitäten, seit 1990 ist er *Taubman Professor* an der *University of California at Berkeley*. 2000 wurde er in die *American Academy of Jewish Research* gewählt, 2002 erhielt er den *Jewish Cultural Achievement in Scholarship Award* der *National Foundation for Jewish Culture*.⁴⁸⁸ Boyarin beschäftigt sich mit der biblischen und talmudischen Literatur, mit Auslegungsmethodik, Fragen der Religionswissenschaft, Religionsgeschichte, Religionssoziologie bis hin zu exegetischen Arbeiten und philosophischen Schriften sowie zur Genderthematik. In seinem Werk „*Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-*

⁴⁸⁶ Vgl. Homolka, Heimholung, 148.

⁴⁸⁷ Garber, Zev (2015): *Teaching Jewish Studies, Hebrew Scriptures, and the Historical Jesus in the Context of Jewish Studies at a Two-Year Public College. Rationale, Objectives, Evaluation*, in: Garber, Zev (Hg., 2015): *Teaching the Historical Jesus. Issues and Exegesis*, New York / London, 13–25.

⁴⁸⁸ Vgl. Harris, Jay (2007): Boyarin, Daniel, in: *Encyclopaedia Judaica* 4/2007, 109, Abfrage vom 14.11.2022.

Christentums“ aus 2009 (Originalfassung aus 2004: „*Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*“) berichtet Boyarin von seiner eigenen Liebe (der Liebe eines orthodoxen Juden) zum Christentum.⁴⁸⁹

Jack Miles (im Vorwort) von Boyarins „**Die jüdischen Evangelien**“⁴⁹⁰ ist jedenfalls zuzustimmen, dass „Boyarins Ansichten sowohl für Juden als auch für Christen gleichermaßen beunruhigend“ sein dürften, da sie „ein Paar wechselseitig befestigter Identitäten (*reciprocally settled identities*) [wieder] unscharf und verworren werden lässt“ (17), um sie danach in einer kühnen, neuen Auslegung der Rabbinen und der Evangelisten gleicherweise anzuwenden. Er sei als einer jener jüdisch-amerikanischen Wissenschaftler zu betrachten, die die christlichen Schriften mit einer bahnbrechenden Offenheit und Freiheit behandelt haben (21).

Nach Johann Ev. Hafner (im Geleitwort) gehört Boyarin „zu jenen Forschern, die mit ihren Untersuchungen dafür gesorgt haben, dass die religionsgeschichtlichen Abstammungsverhältnisse sachgemäßer gedacht werden“ (11). Er wende sich sowohl gegen den populären Konsens, Paulus sei der eigentliche Erfinder des Christentums, als auch gegen die Meinung, die Idee eines menschengewordenen Gottes sei eine christliche Innovation. Die zentralen Vorstellungen des Neuen Testaments seien demgemäß vorchristlich: Sowohl die Vorstellung eines Messias als auch die Botschaft vom Gottessohn, der von Ewigkeit her göttlich war, Mensch wurde, leiden musste, erhöht wurde und am Ende der Tage alle Völker richten wird, kämen aus dem Judentum (11–13). Auch „die Zentralbotschaft vom Erlöser, die als Proprium des Christentums gesehen wird und im Credo kondensiert ist“, stamme „aus jüdischen Glaubensvorstellungen um die Zeitenwende“ (13).

Boyarin vergleicht in diesem Werk Dan 7 (Gott, als dem „Alten der Tage“, wird eine jüngere, gottgleiche Gestalt namens „Menschensohn“ beigesellt), Gen 5 (Henochs Aufnahme zu Gott), 1Hen 70f (Erhebung Henochs zu einer göttlichen Richtergestalt namens Menschensohn), und 4Esra 13 (Beschreibung des Menschensohns als göttlicher Krieger und Davidide). Der Binitarismus habe sich trotz der seit dem fünften Jahrhundert wachsenden Betonung des israelitischen Monotheismus in einigen Psalmen und apokalyptischen Texten (den „Engel-Texten“) gehalten: Demnach sei Gott nicht allein, sondern habe ein Wesen, eine Mittler-Figur, neben sich, die als Gott-Mensch gedacht würde. All dies sieht Boyarin auch in den Selbstbezeichnungen Jesu als Menschensohn. Die Idee eines messianischen Gottmenschen habe sich bereits lange vor Jesus von Nazareth entwickelt und sei eine veritable Denkmöglichkeit im ersten Jahrhundert gewesen. Alle Elemente wie Präexistenz, Inkarnation, Inthronisation wären schon vorhanden gewesen, wie auch die Figur des leidenden Messias den jüdischen Empfindungen ganz und gar nicht befremdlich gewesen sein dürfte (13–15).

⁴⁸⁹ Vgl. Boyarin, Abgrenzungen, XIII.

⁴⁹⁰ Boyarin, Daniel (2015): Die jüdischen Evangelien: die Geschichte des jüdischen Christus. Mit einem Geleitwort für die deutsche Ausgabe von Johann Ev. Hafner und einem Vorwort von Jack Miles. Übersetzt von Armin Wolf, Judentum – Christentum – Islam. Interreligiöse Studien, Bd. 12, hgg. Klaus Bieberstein u.a., Würzburg.

Zu Beginn stellt Boyarin klar: Alle – jene, die Jesus kannten wie auch jene, die ihn nicht kannten – seien Juden (oder: Israeliten) gewesen, es habe kein Judentum, kein Christentum, eigentlich auch keine „Religion“ gegeben, nur einen „Komplex aus Ritualen und anderen Praktiken, Glaubensüberzeugungen und Werten, Geschichte und politischen Loyalitäten, der das Zugehörigkeitsgefühl zum Volk Israel ausmachte“ (27). Viele Israeliten zur Zeit Jesu hätten einen göttlichen Messias erwartet, der in Gestalt eines Menschen auf die Erde kommen würde. Somit seien die grundlegenden Gedanken, aus denen Trinität und Inkarnation erwuchs, bereits vorhanden gewesen. Diese Tatsache solle nun zu einem Umdenken führen: Christen sollten nicht mehr länger behaupten, dass Juden zur Gänze Jesus starrsinnig als Gott ablehnten; Juden sollten damit aufhören, die christlichen Vorstellungen über Gott als Sammlung „unjüdischer“, vielleicht heidnischer und allemal bizarrer Fantasien zu verunglimpfen. Einerseits seien christliche Ideen den Juden nicht wesensfremd, gehörten vielleicht sogar manchmal zu den ältesten aller israelitischen-jüdischen Ideen; andererseits sollten „liberale“ christliche Apologeten damit aufhören, einen „guten Jesus“ von einem „schlechten Jesus“ abzuspalten. Jesus und Christus seien wahrscheinlich vom allerersten Augenblick der Jesusbewegung an eins gewesen (27–30). „Dass Jesus ein Jude war, der den alten jüdischen (Glaubens-) Wegen folgte“, dürfte „inzwischen anerkannt“ werden, „nicht jedoch die Tatsache, dass die Christologie ebenso ein (wenn nicht der wesentliche) Teil der jüdischen Vielgestaltigkeit jener Zeit“ gewesen sei (39).

Der Messias in der hebräischen Bibel habe stets einen gegenwärtig regierenden, historischen König bezeichnet. Der gesalbte, irdische König Israels sei durch Gott als sein Sohn adoptiert worden; somit sei der Sohn Gottes der regierende, gegenwärtig lebende König Israels. „Heute habe ich dich gezeugt“ (Ps 2,7) bedeute: „Heute bist du inthronisiert worden“. Wenn Markus schreibt: „Dies ist der Anfang vom Evangelium von Jesus Christus, dem Sohn Gottes (Mk 1,1), bedeute „Sohn Gottes“ den menschlichen Messias, indem er den alten Titel für den König des Hauses David verwendet; die Bezeichnung „Menschensohn“ wiese jedoch auf die göttliche Natur des Christus hin. Es sei daher paradox, wenn der Name Gottes für Jesu menschliche Natur, der Name des „Menschen“ für seine göttliche Natur gebraucht würde (44–45). In Dan 7,13f wird Gott, als dem „Alten der Tage“, eine jüngere, gottgleiche Gestalt namens „Menschensohn“ beigesellt, der mit den Wolken des Himmels kam. Einer zweiten göttlichen Figur wird die ewige Herrschaft über die gesamte Welt gegeben werden. Auch wenn diese Gestalt nicht als Messias bezeichnet wird, ist sie dem mehr als anderthalb Jahrhunderte später als Messias oder Christus bezeichneten Jesus der Evangelien ähnlich: „Göttlich, in menschlicher Gestalt, jünger als der Alte der Tage, sie wird in der Höhe inthronisiert, sie wird ausgestattet mit Macht und Herrschaft, sogar mit Hoheitsgewalt auf Erden.“ (47) Die Traditionen der jüdischen Vorstellung der Erwartung eines davidischen Königs und die Idee eines göttlich-menschlichen Messias hätten sich vermischt, indem diese Gestalt „Menschensohn“ genannt wurde. Auch Jesus bezeichnete sich selbst als

„Menschensohn“, was später zum sogenannten „Menschensohn“-Problem führte.⁴⁹¹ Als zur Zeit Jesu anerkannter Titel könne es sich nur um eine Anspielung auf das Buch Daniel gehandelt haben. Manche Interpreten würden „einer wie ein Menschensohn“ für ein Symbol des Kollektivs der frommen Israeliten zur Zeit des makkabäischen Aufstandes (als das Buch Daniel vermutlich geschrieben wurde) halten, andere – wie auch Boyarin selbst – darin eine zweite göttliche Person sehen, was das Kommen auf einer Wolke anzeige. Diese Gestalt sei dann „eine Zeit und zwei Zeiten und eine halbe Zeit“ (Dan 7,25) unter die Macht des vierten Tieres gegeben worden, was einer Niederfahrt zur Hölle oder zumindest in das Reich des Todes für drei Tage entsprechen könne (47–54). „Der El-hafte Himmels-gott der Gerechtigkeit und der jüngere, auf den Wolken Fahrende, der Wettergott des Krieges“⁴⁹² dürften „bei Daniel nicht verschmolzen“ worden sein (55). Diese bedeutsame Stelle könnte Anhaltspunkt für eine religiöse Tradition der Vorstellung einer Vater- und einer Sohn-Gottheit sein, wie sie in den Evangelien zu finden ist. So sei der Menschensohn zum Gottessohn, und „Gottessohn“ zum Namen von Jesu göttlicher Natur geworden – und das alles ohne einen Bruch mit der alten jüdischen Tradition (55–57).

Den Behauptungen, dass Christologien von unten (Jesus sei ein inspiriertes menschliches Wesen, ein Prophet oder Lehrer, aber kein Gott) „jüdisch“ seien, Christologien von oben (Jesus sei wirklich Gott) aus der griechischen Gedankenwelt ins Christentum gekommen wären, widerspricht Boyarin. Nach James Dunn habe sich die Hohe Christologie innerhalb wesenhaft jüdischer Kategorien (vor allem im Johannesevangelium) herausgebildet, aber erst sehr allmählich; nach Martin Hengel und Larry Hurtado habe sie sich „explosionsartig“ als Antwort auf die Auferstehung herausgebildet, was bei Paulus am deutlichsten erkennbar sei; nach der Ansicht Horbury und Collins – wie auch Boyarins – seien die theologischen Vorstellungen hinter einer Hohen Christologie bereits innerhalb des Judentums des Zweiten Tempels vorhanden gewesen.⁴⁹³ Viele Juden hätten zu glauben begonnen, dass Jesus göttlich sei, weil sie erwarteten, dass der Messias/Christus ein Gott-Mensch sein würde. Jesus selbst hätte sich als göttlicher Menschensohn angesehen, wie aus dem Markusevangelium ersichtlich sei (Mk 2,5–10). „Damit ihr aber wisst, dass der Menschensohn Vollmacht hat, Sünden zu vergeben auf Erden“ leite sich aus Dan 7,14 her. In Übereinstimmung damit habe Jesus dann für sich beansprucht, der Menschensohn zu sein, bevollmächtigt, anstelle Gottes zu handeln, worauf die Schriftgelehrten annahmen, er hätte Göttlichkeit beansprucht und dadurch „Gotteslästerung“ betrieben (62–66).

Jesus habe für seine Anhänger die Idee des Christus erfüllt. Diese Idee finde sich auch in den Bilderreden Henochs, das ein Hauptbestandteil der Bibel der äthiopischen Orthodoxen Kirche ist, nicht jedoch in

⁴⁹¹ Im Hebräischen und Aramäischen bezeichne der Begriff ein menschliches Wesen/einen Menschen, im Griechischen bestenfalls jemandes Kind.

⁴⁹² Boyarin verweist dabei u.a. auf: Cross, Frank Moore (1973): El the Divine Patriarch, in: Canaanite Myth and Hebrew Epic, 58: El stellte die allgemein-kanaanitische Hochgottheit dar, JHWH die Baal-gleiche Gottheit einer kleineren Gruppe von Südkanaanitern, den Hebräern. Als die beiden Gruppen verschmolzen und als Israel auftraten, wurde JHWH dem El als dem Hochgott assimiliert, und ihre Eigenschaften verschmolzen weithin in einen zweifachen Gott, wobei El seine Eigenschaften eines kriegerischen Wettergottes von JHWH erhielt.

⁴⁹³ Boyarin verweist dabei auf: Chester, Andrew (2011): High Christology – Whence, When and Why? Early Christianity 2,1, 22–50.

den Bibeln des Westens erscheint. Das Henochbuch umfasst fünf Teilbücher: das Buch der Wächter, die Bilderreden Henochs, das astronomische Buch, die tierische Apokalypse und den Brief Henochs.⁴⁹⁴ In den „Bilderreden“ wird – analog zu Daniel – der Begriff „Menschensohn“ gebraucht und eine besondere göttliche-menschliche Erlösergestalt beschrieben, die sich letztlich in Henoch inkarniert.⁴⁹⁵ Daraus könne abgeleitet werden, dass es unter Juden eine Auseinandersetzung über den Menschensohn lange vor Abfassung der Evangelien gab. Spekulationen und Erwartung hinsichtlich des Menschensohnes dürften zur Zeit des Zweiten Tempels weit verbreitet, und Jesu gott-menschliche Messianität genau das, was sie bestellt hätten, gewesen sein. Vor allem in Henoch 48 können deutlich Ähnlichkeiten mit den Evangelien beobachtet werden: Hier findet sich die Lehre von der Präexistenz des Menschensohns, der schon benannt wurde, bevor das Universum ins Dasein trat, er wird auch der Gesalbte genannt (83–88).

Die „Apotheose des Henoch“ weise „Parallelen zu den Evangelien“ auf. „Sie enthält die Geschichte eines Gottes, der Mensch wird (Theophanie) und eine andere Geschichte eines Menschen, der Gott wird (Apotheose)“ (91). Die göttliche Gestalt würde mit Henoch zweifach identifiziert: zum einen, indem sie Henoch wird, als er in den Himmel aufgehoben wird; zum anderen, indem sie als jemand offenbart wird, der bereits die ganze Zeit Henoch gewesen ist. Dieses Paradox finde sich auch in den Evangelien: Dass Jesus als Mensch geboren und bei seiner Taufe von Gott adoptiert worden sei, wurde später als Häresie des Adoptianismus bezeichnet. Jesus ist als Menschensohn eine göttliche Person, die als Teil Gottes seit Ewigkeiten existiert und auf Erden im Menschen Jesus offenbart, andererseits aber verherrlicht und zu einem göttlichen Stand erhoben wird (91–95).

In der Apokalypse, bekannt als das 4. Buch Esra, findet sich ebenso eine göttliche Gestalt, die auf Dan 7 fußt und mit dem Messias identifiziert wird, wobei in 4Esra 13 die Gestalt des Menschensohnes den Evangelien sogar näher stehen dürfte als die Version in Henoch, der göttliche Menschensohn mit dem Erlöser oder Messias kombiniert wird. Auch hier erscheint die Idee einer älteren göttlichen Gestalt und einer jüngeren, die seinen Thron teilt und der die ältere Gestalt Macht verleiht. Einige Juden hätten diese Idee anerkannt, andere einen scheinbaren Widerspruch zum Monotheismus darin gesehen. Im Unterschied zu den genannten Beispielen habe das große Novum der Evangelien darin bestanden, zu verkündigen, dass der Menschensohn bereits gegenwärtig sei (99–103).

Jesus wird von vielen als frommer Jude angesehen, der aber dennoch die jüdischen Speisepraktiken, die *Kaschrut*-Bestimmungen, abgelehnt habe. Tatsächlich hätten die Pharisäer versucht, andere Juden zu

⁴⁹⁴ Dies waren selbständige Werke, die wahrscheinlich im späten ersten Jahrhundert zusammengefasst wurden. Fragmente davon wurden in Qumran gefunden (mit Ausnahme der Bilderreden), weitere Fragmente sind durch verschiedene griechische Quellen bekannt geworden. Der älteste Teil, das Buch der Wächter, dürfte im dritten Jahrhundert v. Chr., der jüngste, die Bilderreden Henochs, in der Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr., etwa zeitgleich mit dem Markusevangelium verfasst worden sein. Es handelt sich um eine Apokalypse, ähnlich dem Danielbuch oder der Offenbarung.

⁴⁹⁵ Henoch weiß zu Beginn nicht, dass er selbst dieser Menschensohn sein wird. Henochs Engel widerspricht jedoch dem Engel Daniels: er erklärt den Menschensohn als gerechte göttliche Gestalt.

ihrer Denkweise hinsichtlich Gottes und der Tora (im Namen einer mündlichen Tora, der Tradition der „Ältesten“) zu bekehren. Jesu Judentum sei eine konservative Reaktion gegen einige radikale Innovationen im Gesetz gewesen, die von den Pharisäern und Schriftgelehrten stammten. Hätte Jesus tatsächlich die Speisevorschriften nicht eingehalten und sogar alle Speisen erlaubt, die die Tora den Juden zu essen verboten hatte, wäre dies eine Veränderung von erheblichem Ausmaß gewesen, da die Speisevorschriften – damals wie heute – zu den Markenzeichen der jüdischen Religionsausübung gehörten. Tatsächlich habe Jesus aber nicht gegen die Juden oder das Judentum gekämpft, sondern nur über die rechte Art und Weise des Judentums gestritten. Jesus habe dabei – entgegen Mk 7,19 und gegen fast alle christliche Kommentatoren – nicht alle Speisen für rein erklärt, und damit den Verzehr aller Speisen erlaubt.⁴⁹⁶ Die pharisäische Tradition dürfte das Verbot des Verzehrs nicht *koscherer* Speise ausgedehnt, und deshalb die Praxis der rituellen Handwaschung durch Vergießen des Wassers über die Hände vor dem Verzehr der Speisen eingeführt haben, sodass die Hände diese nicht unrein machen konnten. Jesus habe dagegen protestiert, indem er geltend machte, dass Speisen, die in den Körper hineingehen, diesen nicht unrein machen würden; nur Dinge, die aus dem Körper herauskommen, hätten die Fähigkeit zu verunreinigen. Somit habe Jesus nicht die *Kaschrut*-Bestimmungen abgelehnt, sondern nur die besonders strengen Gesetze zu verunreinigten Speisen zurückgewiesen. Jesus habe den tiefen Sinn der Regeln der Tora ausdeuten, nicht die Tora beseitigen wollen. Es sei ihm um das pharisäische Verständnis der Reinheitspraktiken gegangen. Somit stelle diese Haltung keine Abweichung vom Judentum dar (105–121).

Jes 53 wird allgemein auf den leidenden Messias bezogen, der durch seinen Tod die Sünden der Menschen sühnt, die Juden dürften diese Verse aber immer auf das Leiden Israels bezogen haben. Sie warfen den Christen Verfälschung vor, um zu erklären, dass der Messias gekreuzigt wurde. Auch dieser Auffassung widerspricht Boyarin: Der Gedanke des leidenden Messias sei innerhalb des Judentums vor der Ankunft Jesu (und bis zum heutigen Tag) keineswegs fremdartig gewesen, er stamme aus einer sorgfältigen Deutung als Midrasch.⁴⁹⁷ Weder das Judentum noch die Juden hätten jemals mit einer Stimme in dieser (hermeneutischen) theologischen Frage gesprochen, daher würde die Behauptung vieler Leiden, sowie Verwerfung und Verachtung des Menschensohns in keinerlei Hinsicht einen Bruch

⁴⁹⁶ Der Begriff *koscher* beziehe sich demnach auf die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit des Verzehrs durch Juden. Diese *Kaschrut*-(*Koscher*-)Gesetze hätten aber nichts zu tun mit Reinheit und Unreinheit des Körpers oder anderer Dinge. Es gäbe eine Reihe von Bestimmungen, die festlegen, wann eine Speise *koscher* oder nicht, rein oder unrein ist. Es gäbe *koschere* Speisen, die unter gewissen Umständen und für gewisse Juden zu essen verboten sind (da sie in irgendeiner Form unrein geworden sind). Die Regeln für Reinheit und Unreinheit oder Verunreinigung finden auf verschiedene Lebensbereiche Anwendung, z.B. Berührung verschiedener Objekte (wie Verstorbene) oder Hautkrankheiten oder Ausfluss. Diese beiden Regelwerke würden in der Praxis streng auseinandergehalten.

⁴⁹⁷ Dabei handelt es sich um die Verknüpfung von Versen und Abschnitten aus verschiedenen Schriftstellen, um neue Erzählungen, Bilder und theologische Vorstellungen abzuleiten. Einer von vielen Belegen dafür sei die Geschichte der Interpretation des Textes Jes 53 durch jüdische Kommentatoren. Hier würde bestätigt, dass viele, sogar die meisten jüdischen Autoritäten fast bis in die Neuzeit, ihn als einen Text gelesen haben, in dem es um den Messias geht.

mit dem Judentum oder der Religion Israels darstellen. Das „Evangeliumsjudentum“ sei geradewegs und gänzlich eine jüdisch-messianische Bewegung gewesen (128–145).

„Und das Evangelium ist die Geschichte des jüdischen Christus.“ (145).

Im Nachwort betont Boyarin, dass das Neue Testament sehr viel tiefer in das jüdische Leben und Denken während des Zweiten Tempels eingebettet sei, als viele gedacht hätten, selbst in genau den Details, die am charakteristischsten christlich – im Gegensatz zu jüdisch – angesehen wurden: die Vorstellung einer zweifachen, dualen Gottheit mit einem Vater und einem Sohn; die Vorstellung eines Erlösers, der selbst sowohl Gott als auch Mensch sein wird, und die Vorstellung, dass dieser Erlöser im Zuge des Erlösungsprozesses leiden und sterben wird (147–148).

Am Ende präsentiert er eine alternative Beschreibung:

Ein Volk habe über Jahrhunderte hindurch einen neuen König erwartet, einen Davidssohn, der kommen würde, um sie von der Unterdrückung durch Fremdherrschaft zu erlösen. Sie hätten ihn schließlich für eine zweite, jüngere, göttliche Gestalt auf der Grundlage des Danielbuches gehalten und seien überzeugt gewesen, den Messias, den Christus, in Jesus von Nazareth zu sehen. Die „ziemlich gewöhnliche“ Geschichte eines Propheten, eines Zauberers, eines charismatischen Lehrers, würde gänzlich transformiert, wenn dieser Lehrer sich selbst als der Kommende verstünde – oder von anderen so verstanden würde. Die Erhöhungs- und Auferstehungserfahrungen seiner Nachfolger seien als eine Hervorbringung der Erzählung, nicht als deren Ursache zu betrachten. Dergleichen Kreativität sollte höchst ergiebig und überzeugend inmitten der jüdischen textuellen und intertextuellen Welt verstanden werden: im Resonanzraum einer jüdischen Klanglandschaft des ersten Jahrhunderts (148–149).

Walter Homolka beschreibt Boyarin als „eine der innovativsten Stimmen auf dem Gebiet der frühchristlichen Forschung und der Leben-Jesu-Forschung in jüngerer Zeit“, seine Untersuchungen und Publikationen über Jesus und die Evangelien stellten die „Christen vor die Herausforderung, ihr Verständnis der Schrift ganz neu zu bewerten“.⁴⁹⁸

„Indem er nachweist, dass der historische Jesus und die ersten Darstellungen Jesu zutiefst jüdisch seien, unterminiert Boyarin die traditionelle christliche Argumentation, die Jesus, die Evangelisten und Paulus aus dem jüdischen Kontext löst. Wie Paula Fredriksen und Adele Reinhartz besitzt er profunde Kenntnisse des Neuen Testaments und der rabbinischen Quellen, die es ihm ermöglichen, Fragen nach der ethnischen Zugehörigkeit zu beleuchten; und kann mit einiger Autorität die These aufstellen, dass Juden und Christen in den ersten Jahrhunderten nach der Kreuzigung keinen Widerspruch darin sahen, Juden und Christen zugleich zu sein.“⁴⁹⁹

⁴⁹⁸ Vgl. Homolka, Heimholung, 156.

⁴⁹⁹ Homolka, Heimholung, 156.

4.1.2.4 Paula Fredriksen (*1951)

„Fredriksen, *Chair emerita of the Appreciation of Scripture an der Boston University und Distinguished Visiting Professor of Comparative Religion an der Hebrew University in Jerusalem*, hat eine ganze Reihe bedeutender historischer Arbeiten über das Neue Testament und die frühe Kirche vorgelegt“.⁵⁰⁰ So *“From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Image of Jesus“* aus 1988 und *„Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity“* aus 1999. Dabei geht es um die zentrale Frage: „Warum wurde Jesus gekreuzigt?“ Sie kommt zu dem Schluss, dass die Kreuzigung Jesu von den römischen Behörden beabsichtigt war, als Warnung an die potenziell rebellischen Juden, die sich zum Passah in Jerusalem aufhielten. Im Jahr 2002 gab Fredriksen zusammen mit Adele Reinhartz *„Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism: Reading the New Testament after the Holocaust“* heraus. Die Essays nähern sich dem Thema des frühen Christentums und seiner Literatur, die das Judentum nicht verurteilt oder negativ reflektiert.⁵⁰¹

4.1.2.5 Adele Reinhartz (*1953)

Adele Reinhartz, Professorin am *Department of Classics and Religious Studies* in Ottawa, beschäftigte sich aus jüdischer, aber dennoch ganz anderer, Perspektive über lange Zeit mit dem Johannesevangelium. Ihre Monografie *„Befriending the Beloved Disciple: A Jewish Reading of the Gospel of John“* aus 2005 ist eine literarische Neubewertung des Johannesevangeliums mit ganz neuen Lesarten, die jüdische Wissenschaftler normalerweise meiden. Sie möchte dabei jedoch nicht den historischen Jesus, sondern das Narrativ als ein literarisches Konstrukt über Jesus als den Christus untersuchen.⁵⁰²

4.1.2.6 Amy-Jill Levine (*1956)

Amy-Jill Levine ist Universitätsprofessorin für Neues Testament und Jüdische Studien, Mary Jane Werthan Professorin für Jüdische Studien und Professorin für Neues Testament an der *Vanderbilt Divinity School, Graduate Department of Religion und Department of Jewish Studies*; zusätzlich ist sie am *Woolf Institute, Centre for the Study of Jewish-Christian Relations*, Cambridge UK, beschäftigt. Levine besitzt verschiedene Ehrendoktorwürden in den USA; sie hielt über 500 Vorträge über die Bibel, christlich-jüdische Beziehungen und Religion, Geschlecht und Sexualität auf der ganzen Welt.⁵⁰³

Levine leistet nach Walter Homolka mit dem – zusammen mit Dale C. Allison Jr. und John Dominic Crossan herausgegebenen – Sammelband *„The Historical Jesus in Context“* aus 2006 einen wichtigen Beitrag zu Überblickswerken zur Leben-Jesu-Forschung.⁵⁰⁴ Sie selbst veröffentlichte Beiträge zur

⁵⁰⁰ Homolka, Heimholung, 153.

⁵⁰¹ Vgl. Ruby, Mary (2014): Fredriksen, Paula, in: *Contemporary Authors* 258/2014, 113-116. Abfrage vom 20. Jan. 2023; Homolka, Heimholung, 153–154.

⁵⁰² Vgl. Homolka, Heimholung, 155.

⁵⁰³ Vgl. <https://divinity.vanderbilt.edu/people/bio/amy-jill-levine>, Abfrage vom 17.01.2023.

⁵⁰⁴ So Homolka, Heimholung, 151.

„Debatte über die Implikationen christlicher feministischer Argumente für das jüdisch-christliche Verhältnis“, „argumentiert jedoch auch für ein pluralistisches Judentum in jener Zeit und zitiert in überzeugender Weise rabbinische Quellen für ihre provokante These gegen die Historizität des Neuen Testaments in diesem Punkt.“⁵⁰⁵

4.1.2.7 Neta Stahl (*1969)

Neta Stahl unterrichtet Moderne Jüdische Literatur an der *John Hopkins University* in Baltimore, USA. Seit 2017 ist sie Direktorin des *Stulman Program in Jewish Studies*. Ihre primären Forschungsinteressen sind hebräischer Modernismus, hebräische Literatur und Kultur und die Schnittstelle zwischen Religion und Literatur. 2008 erschien ihr Werk „*Tzelem Yehudi*“, über die Darstellungen Jesu in der hebräischen Literatur des 20. Jahrhunderts, zuletzt, 2020, „*The Divine in Hebrew Literature*“.⁵⁰⁶

Ihr Beitrag „*We left Yeshu*“ in dem von ihr herausgegebenen Sammelband „*Jesus among the Jews. Representation and thought*“⁵⁰⁷ beschäftigt sich mit den Werken von Lea Goldberg, Avot Yeshurun und Yocheved Bat-Miriam und deren Verlangen nach der europäischen kulturellen Welt, die sie nach ihrer Auswanderung nach Palästina verlassen hatten. Dieses Verlangen würde vieler ihrer hebräischen Zeitgenossen fehlen – interessanterweise sei es mit der christlichen Welt und der Person Jesus verbunden (187).

Stahl zeigt nun auf, dass diese drei Autoren über Europa, Jesus und das Christentum mit einer Vertrautheit und Zuneigung, und ohne die Ambivalenz, die man in den Werken vieler ihrer Vorgänger finden kann, schreiben. Sie argumentiert damit, dass es diesen Schriftstellern aufgrund ihres nebensächlichen Status im Kanon der aktuellen hebräischen Literatur möglich ist, die Befehle der nationalistischen Ideologie und die Klagen über den Verlust der alten Welt zurückzuweisen und sie mit dem Christentum und der Person Jesus zu mischen (5).

Die meisten in Europa aufgewachsenen hebräischen Autoren würden Jesus gegenüber ein zwiespältiges Bild und eine ambivalente Haltung zeigen. So seien sie einerseits von der Person Jesus fasziniert, assoziierten ihn aber zugleich mit Antisemitismus und Gewalt gegen die Juden. Ein entscheidender Wendepunkt finde sich in den Arbeiten von Autoren, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert aufwuchsen, nach der Gründung des Staates Israel. Das Leiden Jesu dominiere, der traditionelle Antagonismus zwischen Jesus und den Juden würde stark unterdrückt. Vor allem in den Arbeiten der jüngeren Generation von israelisch geborenen Autoren könne man nun starke Identifikation und Empathie mit Jesus finden. Jesus würde – wie bei christlichen Autoren – als Symbol von Opfer und Leiden – angesehen. Darüber hinaus sei die Art und Weise der Umformung des Images von Jesus nach 1948 auch im Zusammenhang mit der Sehnsucht nach westlicher Kultur und – im speziellen – seiner

⁵⁰⁵ Homolka, Heimholung, 152.

⁵⁰⁶ Vgl. <https://krieger.jhu.edu/modern-languages-literatures/directory/neta-stahl/>, Abfrage vom 15.01.2023.

⁵⁰⁷ Stahl, Neta (2012): *Jesus among the Jews: representation and thought*, London.

ästhetischen Normen zu sehen. Vor allem in Israel geborene Künstler waren Jesus und der christlichen Welt wohl fast ausschließlich über visuelle, musikalische und literarische Repräsentationen ausgesetzt, die nicht mit der historischen oder religiösen Person Jesus, sondern eher mit bestimmten ästhetischen und kulturellen Werten assoziiert wurden. Für diese Generation von Autoren ist – so Stahl – die Figur des Jesus frei von den bedrohlichen Konnotationen früherer Generationen. Auch wenn Jesus dabei vielleicht weit weg und fremd bliebe, würde er verehrt – als Repräsentant einer anderen Kultur, weit weg und sehr unterschiedlich zu Judaismus, Juden und Israel (187–188).

Stahl zufolge repräsentiert das Christentum für die 1911 in Europa geborene und aufgewachsene israelische Schriftstellerin **Lea Goldberg** eine attraktive Welt und Kultur. In ihrer Dichtung überprüft sie die Grenzen des Begehrens dieser „anderen Welt“ und die Figur des fremden Gottes. Viele Zeitgenossen Goldbergs hätten in positiver Weise über Jesus geschrieben, dabei aber einen klaren Unterschied zwischen dem historischen und dem christlichen Jesus gemacht; Goldberg jedoch stelle eine klare Assoziation – wenn nicht gar eine vollwertige Identifikation – zwischen der Figur Jesu und der Kirche selbst her, sie gehe sogar so weit, in einigen ihrer Gedichte christliche Symbolik mit der Sehnsucht nach ihrer verlorenen Heimat zu verbinden. Während Uri Zvi Greenberg klar zwischen dem „Königreich des Kreuzes“ und dem „Jüdischen Jesus“ des Ostens unterscheide, stelle Goldberg eine Verbindung mit Jesus und dem Christentum des Westens her (188–191).

Eine ähnliche Sehnsucht nach der alten Heimat ist nach Stahl bei Goldmans Zeitgenossin, **Yocheved Bat-Miriam** (1901–1979), zu finden – die Sehnsucht nach ihrem Vaterhaus als Haus des Gebetes und jüdischer Texte und Rituale, später nach dem Land selbst. Das Land spiegelt in diesen Gedichten nicht die Kindheitserinnerungen ihrer Kultur wider, sondern die Art und Weise, wie sie eine andere Kultur erlebte – die nichtjüdische Kultur ihrer früheren Nachbarn. Russland, die alte Heimat, ist ein Sehnsuchtsort, und die Kirche wird zum Symbol dieser ersehnten Vergangenheit. Während jedoch Goldberg ihre wahre Leidenschaft für die Welt des Christentum ausdrückt, findet man in Bat-Miriams Poesie nur einen Hinweis auf die Intimität gegenüber dieser Welt (194–196).

Avot Yeshurun ist ein Pseudonym des hebräischen Dichters Yehiel Perlmutter, der 1904 in der Ukraine geboren wurde und in Ostpolen aufgewachsen ist. Stahl berichtet, dass er, wie Bat-Miriam, christliche Bilder als Erinnerungen an seine Kindheit verwendet, Jesus sei aber – im Gegensatz zu ihr – in Yeshuruns Poesie eine vorherrschende Figur. Seine Immigration nach Palästina 1925 trennte ihn nicht nur von Familie und Freunden, sondern auch von einer nie wieder gesehenen Kultur und Sprache. Jesus symbolisiere in Yeshuruns Dichtung diese verlorene Vergangenheit, er verbinde ihn mit seiner Kindheit innerhalb realer physischer Nähe der christlichen Welt. Einen zentralen Platz in seiner Dichtung würden die Worte Jesu am Kreuz „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ einnehmen: Jesus repräsentiere die verlassene Welt der Familie, Freunde, Heimat und Sprache. Das Thema von Mutter und Sohn, Maria und Jesus, erscheine immer wieder, zum einen, weil sie die Kirche repräsentieren, in der Yeshurun aufgewachsen ist, zum anderen, weil sie Parallelen zu ihm als Kind und seiner Mutter

herstellen. Der Schrei der Verlassenen und Leidenden (und in der Tat der Toten) begleite ihn immer, wie der Schrei Jesu zu Gott. Gleichzeitig erinnere die Wiederholung des Verbs "Ich ging weg" an eine andere Szene aus dem Neuen Testament, in der die Apostel ihre Familie und Heimat für Jesus verließen. Für Yeshurun gehört Jesus einer vergangenen Welt an, Jesus würde die vom Dichter ersehnte Vergangenheit und quälende Gegenwart vermitteln. Im Gegensatz zu vielen anderen hebräischen Dichtern, die in Europa geboren und aufgewachsen sind, versetze er Jesus nicht mit ihm gemeinsam nach Palästina, oder sähe ihn als ein Teil von Israels Raum und Landschaft an.

Stahl stellt abschließend fest, dass sowohl Yeshurun als auch Bat-Miriam und Goldberg Jesus in Europa belassen und christliche Symbolik verwenden würden für jene Welt, die sie verlassen hatten. Wie Goldberg andeute, habe jeder in gewisser Weise auf die Kirche seiner Stadt, die das Meer trieb, geschaut (196–201).

4.1.3 Zusammenfassung aktuelle Forschung im 21. Jahrhundert

Während die christliche Forschung versucht, den historischen Jesus über das historische Plausibilitätskriterium oder dessen *ipsissima vox* aus dem dogmatischen Christus herauszuschälen, verbunden mit der Kritik an Konstruktivismus und aus der Erinnerung stammenden Überlieferungen, liefert die jüdische Jesusforschung zum Teil auch sehr originelle Beiträge: So erläutert Jacob Neusner, warum er Jesu Lehre nicht folgen könne und daher beim jüdischen Glauben bleibe; Daniel Boyarin bemüht sich nachzuweisen, dass der historische Jesus und die ersten Darstellungen Jesu zutiefst jüdisch sind und dass das „Evangeliumsjudentum“ geradewegs und gänzlich eine jüdisch-messianische Bewegung war. Inzwischen gibt es bemerkenswerte Beiträge jüdischer Forscherinnen, die sich mit Jesus von Nazareth beschäftigen, wie u.a. Paula Fredriksen, Adele Reinhartz, Amy-Jill Levine oder Neta Stahl.

5 Resümee

Das Christentum wurzelt im Judentum, es kann ohne das Alte Testament nicht verstanden werden, aber es gründet auf Jesus von Nazareth. Wie wird dieser Jesus nun von der jüdischen Forschung gesehen?

Nach Marianne Grohmann dürfte „die Betonung von Jesus als Juden (die auch nicht von der Mehrheit der Juden und Jüdinnen getragen wird) aus einem erstarkenden jüdischen Selbstbewusstsein“ erwachsen sein. „Der historische Jesus wurde ins Judentum heimgeholt, zugleich distanzierte man sich vom christlichen dogmatischen Jesus“.⁵⁰⁸

Mit der Rückbindung Jesu ans Judentum entstanden mit der Zeit völlig verschiedene Jesusbilder: Er wurde als frommer Jude⁵⁰⁹, Essener⁵¹⁰, Hillelit⁵¹¹, jüdischer Reformator⁵¹², politischer Revolutionär⁵¹³, eschatologischer Bußprediger⁵¹⁴, Gleichnisredner ersten Ranges⁵¹⁵, galiläischer Wanderrabbi⁵¹⁶, mosaischer, eschatologischer Prophet⁵¹⁷, galiläischer Charismatiker und Wundertäter⁵¹⁸, Heiler und Exorzist⁵¹⁹, davidischer Messiaskönig⁵²⁰, Träger messianischer Verborgtheit⁵²¹, großer Bruder⁵²², in einer Linie mit Choni, dem Kreiszieher und Chanina ben Dosa⁵²³ dargestellt. Die Mehrheit der jüdischen Forscher beschreibt Jesus – trotz Differenzen, vor allem bezüglich der Zeremonialgesetze – als den Pharisäern nahestehend⁵²⁴, als Lehrer und Schriftgelehrter⁵²⁵. Aus den vorliegenden Berichten ist erkennbar, dass der historische Jesus mehrheitlich, vor allem auch wegen seiner außergewöhnlichen Persönlichkeit, geachtet wird. Hauptstärke ist dabei seine Sittenlehre⁵²⁶. Er wird zur Gänze als Jude angesehen, dem zuweilen auch galiläischer Chauvinismus unterstellt wird.⁵²⁷ Als negativ wird die Betonung seiner eigenen Person bewertet⁵²⁸, und dass er sich selbst als Messias und Menschensohn

⁵⁰⁸ Grohmann, aschkenasisches Judentum, 3.

⁵⁰⁹ So Geiger, Hirsch, Baeck, Vermes.

⁵¹⁰ So Salvador, Graetz, Lapidé.

⁵¹¹ So Geiger, Graetz, Klausner, Flusser.

⁵¹² So Hirsch, Montefiore, Lapidé.

⁵¹³ So Montefiore, Lapidé.

⁵¹⁴ So Montefiore, Ben-Chorin.

⁵¹⁵ So Klausner, Ben-Chorin.

⁵¹⁶ So Klausner, Vermes.

⁵¹⁷ So Montefiore, Herberg, Lapidé, Vermes.

⁵¹⁸ So Cohn, Vermes.

⁵¹⁹ So Cohn, Ben-Chorin, Vermes.

⁵²⁰ So Vermes.

⁵²¹ So Buber.

⁵²² So Buber, Ben-Chorin.

⁵²³ So Vermes.

⁵²⁴ So Salvador, Geiger, Graetz, Hirsch, Montefiore, Buber, Herberg, Klausner, Ben-Chorin, Flusser, Lapidé, Vermes, Garber.

⁵²⁵ So Mendelssohn, Herberg, Baeck, Klausner, Lapidé, Vermes.

⁵²⁶ Sie ist nach Klausner und Vermes gewählter und originaler in der Form als jedes andere hebräische ethische System.

⁵²⁷ So Ben-Chorin.

⁵²⁸ So Klausner, Neusner, Garber.

verstanden hat, der er für das jüdische Volk niemals sein könne.⁵²⁹ Jesus ist für das Judentum immer nur Mensch, kein Gott;⁵³⁰ er wird von ihm auch nicht als Religionsstifter angesehen.⁵³¹

Dieses Ergebnis stimmt im Wesentlichen auch mit Hans-Werner Voglers Forschung nach den jüdischen Jesusinterpretationen überein. Er hält aber zurecht fest: „Dennoch gibt es nicht nur *das* jüdische Jesusbild, sondern eine Vielzahl von Jesusbildern, die das Vorverständnis des jeweiligen Verfassers spiegeln“.⁵³² Würde der Autor eines Jesusbuches von einem primär politischen Interesse geleitet, so dominierten revolutionäre Züge Jesu, wie bei Lapide; bei stärkerer theologischer Motivierung stünden religiöse Züge oder theologische Sachverhalte im Vordergrund, wie bei Montefiore oder Schoeps.⁵³³ „Um ein verheißungsvolles Gespräch zwischen Juden und Christen über die Jesusfrage führen zu können, müssten gemeinsam neue Kriterien erarbeitet werden“.⁵³⁴

Über das Erscheinungsbild Jesu ist nichts bekannt, die Diskussion über seine Bildung führt zu unterschiedlichen Antworten. Für die Mehrzahl der Forscher muss Jesus verheiratet gewesen sein, da dies zu seiner Zeit für einen Rabbi unabdingbar gewesen sein dürfte. All diese Fragen scheinen aber für eine charismatische Persönlichkeit, wie sie Jesus war, bedeutungslos. Wichtigstes Element Jesu war wohl seine Ethik.

Bei der Beurteilung der Ethik Jesu kann man mit Gösta Lindeskog drei Haupttypen unterscheiden: (1) Der häufigste Typus betont das Gemeinsame: Jesu Lehre habe Parallelen in der jüdischen Literatur; (2) der von konservativen Juden vertretene Typus bemüht sich zu zeigen, dass die Lehre Jesu unjüdische Elemente enthalte, die vom jüdischen Standpunkt scharf abzulehnen seien; (3) der dritte Typus hebt die positive, neuschaffende Originalität bei Jesus hervor. Alle drei Typen betonen indessen ohne Ausnahme, dass Jesus ein echter Sohn seines Volkes war, dass er als Jude lebte und starb.⁵³⁵

Das Verhältnis des Judentums zu Jesus von Nazareth soll nun durch verschiedene Aussagen jüdischer Forscher aus der vorliegenden Arbeit näher beschrieben werden:

„Es ist für Juden möglich, Jesus als großen Glaubensbruder, als Thoralehrer und Vorbild an hoher Sittlichkeit zu respektieren; es ist aber für jüdische Gläubige unmöglich, Jesus Christus zu akzeptieren, denn nach jüdischem Glauben müssen die messianische Person und die messianische Zeit mit der Zeit der sichtbaren Gottesherrschaft übereinstimmen.“⁵³⁶

⁵²⁹ So Brunner, Herberg.

⁵³⁰ So Mendelssohn, Schoeps, Klausner, Ben-Chorin.

⁵³¹ So Mendelssohn, Klausner, Ben-Chorin.

⁵³² Vogler, Jüdische Jesusinterpretationen, 79.

⁵³³ So Vogler, Jüdische Jesusinterpretationen, 80–83.

⁵³⁴ Vogler, Jüdische Jesusinterpretationen, 83.

⁵³⁵ So Lindeskog, Jesus, 253.

⁵³⁶ Verena Lentzen in der Einleitung zu Ben-Chorin, Bruder Jesus, XV.

„Wir haben Christus gekreuzigt, und glauben Sie mir, wir würden es nochmals tun. Wir allein in der ganzen Welt [...] falls wir wieder angesichts einer götzenhungrigen Raserei stehen müßten, vor einer Volkmenge, die die Vergöttlichung eines Menschen fordert.“⁵³⁷

Der Christus der Kirche ist für jüdische Interpreten gänzlich unannehmbar, „er kann den Juden weder ein Gott noch ein Sohn Gottes im Sinne des Trinitätsdogmas sein: beides ist für den Juden nicht nur blasphemisch, sondern auch unbegreifbar.“⁵³⁸

„Die Juden brauchen keinen Mittler, um zu Gott zu gelangen, sie wissen sich durch den Bund mit ihm bereits bei ihm: Das Gottesreich, die ‚Tage des Messias‘, sind nach jüdischer Auffassung mit Jesus noch nicht gekommen“. Das Reich Gottes ist nach jüdischem Verständnis erst da, wenn es für jedermann sichtbar ist.⁵³⁹

“Rabbinic Judaism could never accept the Second Testament Christology because the God-Man of the “hypostatic union” is foreign to the Torah’s teaching on absolute monotheism. As the promised Messiah, Jesus did not meet the conditions that the prophetic-rabbinic tradition associated with the coming of the Messiah.”⁵⁴⁰

Gösta Lindeskog unterstreicht dies und ergänzt: „Wenngleich es eine Strömung innerhalb des modernen Judentums gibt, deren Vertreter bereit sind, Jesu Lehre in ihre Tradition aufzunehmen, ist es fraglich, ob diese je offiziell der jüdischen Lehrtradition einverleibt werden kann“.⁵⁴¹

„Ob Christus Gott, der Herr der Welt, ihr Schöpfer ist – nicht an der Antwort, sondern bereits an der Frage scheiden sich Judentum und Christentum. Der jüdische Mensch kann diese Frage aller Fragen nach einer gegenständlichen, aussagbaren Wirklichkeit Gottes gar nicht stellen.“⁵⁴²

„Es ist die Abweisung derselben Frage und Beantwortung, die Martin Buber so ausgedrückt hat, daß in diesem mit seinem Wort größten, reinsten, rechtmäßigsten in der Reihe der Propheten Israels das Judentum die Anerkennung als Messias um der Selbstenthüllung seiner Messianität willen versagen mußte, weil in Israel innerhalb der Geschichte der Messias verhüllt bleiben muß.“⁵⁴³

Schalom Ben-Chorin zitiert Paulus, Eph 2,14: „Denn er ist unser Friede, der aus beiden *eines* hat gemacht und hat abgebrochen den Zaun, der dazwischen war, nämlich die Feindschaft ...“⁵⁴⁴

⁵³⁷ Lapide, Josephs Sohn, 108.

⁵³⁸ Klausner, Jesus, 573.

⁵³⁹ Ben-Chorin, Jesus im Judentum, 66f.

⁵⁴⁰ Garber, Teaching, 22.

⁵⁴¹ Lindeskog, Jesusfrage, 316–320.

⁵⁴² Jasper-Bethel, Stimmen, 144.

⁵⁴³ Susman, Hiob 159f.

⁵⁴⁴ Ben-Chorin, Bruder Jesus, 173.

Er fährt fort, es habe Jahrhunderte gedauert, bis sich Ansätze einer Erfüllung dieser Sicht ankündigen würden. Jesus sei fast durch die ganze Kirchengeschichte hindurch nicht als Friedensstifter zwischen Juden und Nichtjuden angesehen worden.⁵⁴⁵

„Erst heute bricht sich langsam bei Juden und Christen die Erkenntnis Bahn, daß der Jude Jesus sein Volk Israel mit seiner Gemeinde aus den Völkern zu versöhnen vermag. Es ist dies eine vorweggenommene Parusie, eine Wiederkunft Jesu, nun in sein Vaterhaus, aus dem ihn die Verfremdung durch Theologie und Kirche vertrieben hatte.“⁵⁴⁶

Ein christlich-jüdischer Dialog ist auch nach Pinchas Lapide notwendig: „Weil wir Juden und Christen zutiefst verbrüdet sind, so tief, daß wir zwei Jahrtausende lang vor lauter Bäumen der Theologie den Wald der Bruderschaft übersehen haben – eine geistige und seelische Verwandtschaft, die viel tiefer greift als Dogmatik, Exegese und Hermeneutik.“⁵⁴⁷

„Aus Kleingläubigkeit wurde der Andersgläubige zum Ungläubigen verketzert, ja sogar zum Unmenschen verteufelt. Das ist das traurige Fazit der fast zweitausendjährigen Entzweiungsgeschichte von Juden und Christen. Erst heute stehen wir am Anfang eines Dialogs, den es seinesgleichen noch nie gegeben hat: Das erste unbefangene Glaubensgespräch zwischen den leiblichen Brüdern Jesu und seinen geistigen Jüngern – seit dem Auseinandergehen der Wege von Kirche und Synagoge.“⁵⁴⁸

Der dogmatische Christus des Christentums wird niemals der historische Jesus für das Judentum sein. Es gibt aber weiterhin noch Hoffnung, dass nach all den Jahrhunderten schrecklicher Gräueltaten der bisher utopische Gedanke eines zukünftigen Miteinanders im gegenseitigen Verständnis wahr werden könnte.

Oder, um es abschließend mit den Worten Leo Baecks zu sagen:

„Wenn Juden und Christen, Christen und Juden so einander zu begreifen suchen, dann wird etwas von dem sich erfüllen, was das Wort des Psalms verkündet hat (65,11 u. 12): ‚Liebe und Wahrheit, begegnen einander, Gerechtigkeit und Friede küssen sich. Wahrheit wird aus der Erde hervorsprossen, und Gerechtigkeit schaut vom Himmel hernieder‘. Hier sind nicht alte und neue Wege, hier ist nur immer der Weg, der eine Weg.“⁵⁴⁹

⁵⁴⁵ So Ben-Chorin, Bruder Jesus, 173.

⁵⁴⁶ Ben-Chorin, Bruder Jesus, 173.

⁵⁴⁷ Lapide, Josephs Sohn, 11.

⁵⁴⁸ Lapide/Luz, Jude Jesus, 7.

⁵⁴⁹ Baeck, auf alten und neuen Wegen, 148.

6 Verzeichnisse

6.1 Abkürzungen

Schwertner, Siegfried M., IATG³ (³2014). Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin/Boston.

6.2 Lexika und Datenbanken, Online-Abfragen zu Biographien

Contemporary Authors, New Revision Series, Detroit, Mi.

Encyclopaedia Judaica, 2. Auflage (<https://ubdata.univie.ac.at/DB00000419>)

<https://divinity.vanderbilt.edu/people/bio/amy-jill-levine>, Abfrage vom 17.01.2023.

<https://krieger.jhu.edu/modern-languages-literatures/directory/neta-stahl/>, Abfrage vom 15.01.2023.

6.3 Literatur

Althaus, Paul (1962): Um die Wahrheit des Evangeliums: Aufsätze und Vorträge, Stuttgart.

Anderson, Bernhard W. (1998): Will Herberg, in: Rothschild, Fritz A. (Hg., 1998): Christentum aus jüdischer Sicht: fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum, Institut Kirche und Judentum, Berlin / Düsseldorf, 243–275.

Baeck, Leo (⁴1926): Das Wesen des Judentums, Frankfurt a.M.

Baeck, Leo (1955): Dieses Volk: Jüdische Existenz, Frankfurt a. M.

Baeck, Leo (1950): Judentum auf alten und neuen Wegen, Judaica 6/1950, 133–148.

Beer, Georg (1912): Pesachim (Ostern): Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst Einem textkritischen Anhang, Berlin/Boston.

Ben-Chorin, Schalom (1953): Das Jesusbild im modernen Judentum, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Vol.5, Köln, 231.

Ben-Chorin, Schalom (1955): Franz Rosenzweig als Erzieher. Zu seinem 25. Todestag am 13. Dezember 1954, Judaica I/1955.

Ben-Chorin, Schalom (2004): Zwiesprache mit Martin Buber, Werke 3, Gütersloh.

Ben-Chorin, Schalom (2005): Bruder Jesus: der Nazarener in jüdischer Sicht, Werke 4, Gütersloh.

Bendemann, Reinhard von (2017): Historischer Jesus und kerygmatischer Christus, in: Schröter, Jens / Jacobi, Christine, (Hgg., 2017): Jesus-Handbuch, Tübingen, 66–76.

Boyarín, Daniel (2009): Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums, Berlin / Dortmund.

- Boyarin, Daniel (2015): Die jüdischen Evangelien: die Geschichte des jüdischen Christus. Mit einem Geleitwort für die deutsche Ausgabe von Johann Ev. Hafner und einem Vorwort von Jack Miles. Übersetzt von Armin Wolf, Judentum – Christentum – Islam. Interreligiöse Studien, Bd. 12, Klaus Bieberstein u.a. (Hgg.), Würzburg.
- Brandes, Georg (1925): Die Jesussage. Autorisierte Übersetzung von Erwin Magnus, Berlin.
- Buber, Martin (²1993), Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, Gerlingen.
- Buber, Martin (²1994): Zwei Glaubensweisen. Mit einem Nachwort von David Flusser, Gerlingen.
- Buber, Martin (2011): Israel und Palästina. Zur Geschichte einer Idee, in: Schriften zum Christentum, Band 20, Gütersloh.
- Buber, Martin (2011): Zwei Glaubensweisen, in: Schriften zum Christentum, Band 9, Gütersloh.
- Casper, Bernhard (1998): Franz Rosenzweig, in: Rothschild, Fritz A. (Hg., 1998): Christentum aus jüdischer Sicht: fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum, Institut Kirche und Judentum, Berlin / Düsseldorf, 167–242.
- Cohn, Chaim (2017): Der Prozeß und Tod Jesu aus jüdischer Sicht, Berlin.
- Courth, Franz (1975): Das Leben Jesu von David Friedrich Strauß in der Kritik Johann Evangelist Kuhns: ein Beitrag zur Auseinandersetzung der Katholischen Tübinger Schule mit dem Deutschen Idealismus, Göttingen.
- Crossan, John Dominic (1996): Jesus: ein revolutionäres Leben. München.
- Crossan, John Dominic (1991): The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Peasant.
- Crossan, John Dominic / Reed, Jonathan L. Reed (2003): Jesus ausgraben: zwischen den Steinen – hinter den Texten, Düsseldorf.
- Davidowicz, Klaus (2007): Jesus – Betrachtungen aus jüdischer Sicht, David Nr. 72.
- Dunn, D. G. (2003): Jesus Remembered, Christianity in the Making, Volume 1: in: Zager, Werner, (Hg., 2014): Jesusforschung in vier Jahrhunderten. Texte von den Anfängen historischer Kritik bis zur „dritten Frage“ nach dem historischen Jesus, Berlin / Boston, 559–590.
- Du Toit, David (2017): Die »Third Quest for the Historical Jesus«, in: Schröter, Jens / Jacobi, Christine, (Hgg.): Jesus-Handbuch, Tübingen, 98–112.
- Ebner, Martin (²2013): Die Spruchquelle Q, in: M. Ebner. / S. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart, 86–112.
- Flusser, David (³2002): Jesus, Reinbek bei Hamburg.

- Fredriksen, Paula / Reinhartz, Adele, (Hgg., 2002): Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism. Reading the New Testament after the Holocaust, Louisville / London.
- Garber, Zev (2015): Teaching Jewish Studies, Hebrew Scriptures, and the Historical Jesus in the Context of Jewish Studies at a Two-Year Public College. Rationale, Objectives, Evaluation, in: Garber, Zev (Hg., 2015): Teaching the Historical Jesus. Issues and Exegesis, New York / London, 13–25.
- Geiger, Abraham (1864): Das Judentum und seine Geschichte in 12 Vorlesungen; nebst einem Anhang: ein Blick auf die neuesten Bearbeitung. des Lebens Jesu, Breslau.
- Grohmann, Marianne (2010): Jesus aus der Sicht aschkenasischer Juden. Vortrag im Rahmen eines religionswissenschaftlichen Seminars „Darstellung und Rezeptionen Jesu Christi in anderen Religionen“ von Univ. Prof. Dr. Wolfram Reiss, Sommersemester 2010.
- Hagner, Donald A. (1986): The Jewish reclamation of Jesus: an analysis and critique of modern Jewish study of Jesus, Grand Rapids, Michigan.
- Harnack, Adolf von (1964): Das Wesen des Christentums Adolf von Harnack, Siebenstern Taschenbuch 27, Lizenzausgabe mit Genehmigung der Erben Adolf von Harnacks (Dr. Axel von Harnack) und des Ehrenfried Klotz Verlags in Stuttgart, München.
- Heil, Christoph (2014): Dichtung und Wahrheit. Der historische Jesus und die Geschichtstheorie, in: Heil, Christoph (Hg., 2014): Das Spruchevangelium Q und der historische Jesus (SBAB 58), 215–239.
- Heil, Christoph (2001): Die Q-Rekonstruktion des Internationalen Q-Projekts. Einführung in Methodik und Resultate, in: NT 43 (2001) 128–143
- Hengel, Martin / Schwemer, Anna Maria (2007): Jesus und das Judentum, Tübingen.
- Heschel, Abraham J. (1954): A preface to The Understanding of Revelation, in: Essays presented to Leo Baeck on the occasion of his eightieth birthday, London, 28–35.
- Heschel, Susannah (2001): Der jüdische Jesus und das Christentum: Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie, Berlin.
- Hoffmann, Paul (2004): Wer war Jesus von Nazareth? Die Bedeutung der Spruchquelle Q für das christologische Bekenntnis, in: Imprimatur 3, 116–122
- Homolka, Walter (2020): Der Jude Jesus – Eine Heimholung, Freiburg / Basel / Wien.
- Hoppe, Rudolf (2010): Benedikt XVI. und Jacob Neusner – ein Christlich-jüdischer Dialog?, in: Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog, 129–142.

- Jasper-Bethel, Gerhard (1958): Stimmen aus dem neureligiösen Judentum und seine Stellung zum Christentum und zu Jesus, Hamburg-Bergstedt.
- Käsemann, Ernst (1954): Das Problem des historischen Jesus, in: Zager, Werner, (Hg., 2014): Jesusforschung in vier Jahrhunderten. Texte von den Anfängen historischer Kritik bis zur „dritten Frage“ nach dem historischen Jesus, Berlin / Boston, 313–325.
- Klausner, Joseph (1950): Von Jesus zu Paulus, Jerusalem.
- Klausner, Joseph (³1952): Jesus von Nazareth: Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Jerusalem.
- Lapide, Pinchas (1983): Ist das nicht Josephs Sohn?: Jesus im heutigen Judentum, Gütersloh.
- Lapide, Pinchas (1987): Wurde Gott Jude?: vom Menschsein Jesu, München.
- Lapide, Pinchas / Luz, Ulrich (1979): Der Jude Jesus: Thesen eines Juden, Antworten eines Christen, Zürich.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1897): Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft, Edition: Karl Lachmann 1777, dritte Neuauflage durch Franz Muncker (Hg.), Gotthold Ephraim Lessings sämtliche Schriften, Bd. 13, Leipzig, 1–8. Digitalisat, abgerufen 14.10.2020: <https://ia801409.us.archive.org/10/items/smtlicheschrif13lessuoft/smtlicheschrif13lessuoft.pdf>
- Lindeskog, Gösta (1938): Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum: ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Uppsala.
- Lindeskog, Gösta (1950): Jesus als religionsgeschichtliches und religiöses Problem in der modernen jüdischen Theologie, Judaica VI, 241–268.
- Martyn, J. Louis (1998): Leo Baeck, in: Rothschild, Fritz A. (Hg., 1998): Christentum aus jüdischer Sicht: fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum, Institut Kirche und Judentum, Berlin / Düsseldorf, 33–120.
- Merkle, John C. (1998): Abraham Joshua Heschel, in: Rothschild, Fritz A. (Hg., 1998): Christentum aus jüdischer Sicht: fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum, Institut Kirche und Judentum, Berlin / Düsseldorf, 277–358.
- Neusner, Jacob (2007): Ein Rabbi spricht mit Jesus: ein jüdisch-christlicher Dialog, Freiburg / Basel / Wien.
- Reimarus, Hermann Samuel (1778): Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger: noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten, Lessing, Gotthold Ephraim (Hg.), Berlin.
- Renan, Ernest (1863): Das Leben Jesu, Berlin.

- Rothschild, Fritz A., (Hg., 1998): Christentum aus jüdischer Sicht: fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum, Institut Kirche und Judentum, Berlin / Düsseldorf.
- Sanders, Ed Parish (1996): Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu, Stuttgart.
- Schäfer, Peter (2007): Jesus im Talmud, Tübingen.
- Schoeps, Hans-Joachim (1951): Vom himmlischen Fleisch Christi: eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Tübingen.
- Schoeps, Hans-Joachim (1990): Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie in der Neuzeit, Band I., in: Gesammelte Schriften 1, Religionsgeschichte. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1935, Hildesheim u.a.
- Schoeps, Hans-Joachim (1990): Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten. Die Geschichte einer theologischen Auseinandersetzung, in: Gesammelte Schriften 1, Religionsgeschichte. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1935, Hildesheim u.a.
- Schoeps, Hans-Joachim (1990): Jüdischer Glaube in dieser Zeit. Prolegomena zur Grundlegung einer systematischen Theologie des Judentums, in: Gesammelte Schriften 1, Religionsgeschichte. Nachdruck der Ausgaben Berlin 1932, Hildesheim u.a.
- Schröter, Jens (2017): Der „erinnerte“ Jesus. Erinnerung als geschichtshermeneutisches Paradigma der Jesusforschung, in: Schröter, Jens / Jacobi, Christine (Hgg.): Jesus-Handbuch, Tübingen, 112–124.
- Schröter, Jens (2001): Die Frage nach dem historischen Jesus und der Charakter historischer Erkenntnis, in: Lindemann, A. (Hg., 2001): The Sayings Source and the Historical Jesus (BETHL 158), Leuven, 207–254.
- Schröter, Jens (2006): Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt, in: Zager, Werner (Hg., 2014): Jesusforschung in vier Jahrhunderten. Texte von den Anfängen historischer Kritik bis zur „dritten Frage“ nach dem historischen Jesus, Berlin / Boston, 683–698.
- Schröter, Jens / Brucker, Ralph (Hgg, 2002): Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, Berlin / New York.
- Schweitzer, Albert (⁹1984): Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (UTB 1302), Tübingen.
- Stahl, Neta (2012): Jesus among the Jews: representation and thought, London.
- Stegemann, Ekkehard (1998): Martin Buber, in: Rothschild, Fritz A. (Hg., 1998): Christentum aus jüdischer Sicht: fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum, Institut Kirche und Judentum, Berlin / Düsseldorf, 121–166.
- Strauß, David Friedrich (1835): Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, Tübingen.

- Strauß, David Friedrich (1864): Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet, Leipzig.
- Susman, Margarete (²1948): Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes, Zürich.
- Susman, Margarete (1954): Gestalten und Kreise, Zürich.
- Theißen, Gerd / Merz, Annette (²1997): Der historische Jesus, Göttingen.
- Theißen, Gerd / Winter Dagmar (1997): Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (NTOA 34), Göttingen.
- Tiwald, Markus (2016): Die Logienquelle. Text, Kontext, Theologie, Stuttgart.
- Tiwald, Markus (2019): Kommentar zur Logienquelle, Stuttgart.
- Tiwald, Markus (2020): Die Suche nach dem „Urevangelium“ als Frage nach der Authentizität der Jesusüberlieferung, in: Kloppenborg, John S. / Verheyden, Joseph (Hgg.), Theological and Theoretical Issues in the Synoptic Problem (LNTS 618), London, 71–87.
- Tiwald, Markus (2022): Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Gemeinsame Wurzeln und das Parting of the Ways, Stuttgart.
- Tück, Jan-Heiner (2020): Der Jude Jesus – ‚die Tora in Person‘? Zu einem neueren christologischen Topos im jüdisch-christlichen Gespräch, in: Danz, Christian / Ehrensperger, Kathy / Homolka, Walter (Hgg.): Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser, Tübingen, 183–207.
- Vermes, Geza (1993): Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn.
- Vermes, Geza (2010): Jesus in the Jewish World, London.
- Vogler, Werner (1988): Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht, Weimar.
- Zager, Werner, (Hg., 2014): Jesusforschung in vier Jahrhunderten. Texte von den Anfängen historischer Kritik bis zur „dritten Frage“ nach dem historischen Jesus, Berlin / Boston.

7 Abstract

7.1 deutsch

Das Christentum wurzelt im Judentum, es kann ohne das Alte Testament nicht verstanden werden, aber es gründet auf Jesus von Nazareth. Wie wird dieser Jesus nun von der jüdischen Forschung gesehen?

Es gab – und gibt – viele Versuche, den historischen Jesus aus den Schriften zu rekonstruieren. Die vorliegende Arbeit beleuchtet die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung auch – und ganz besonders – aus jüdischer Sicht. Gewählt wurde eine der heute gängigen Aufteilungen der Leben-Jesu-Forschung, und zwar jene in fünf Phasen, beginnend mit der Aufklärung bis zum Ende des 20. Jahrhunderts. Sie wurde um den Stand der aktuellen Forschung im beginnenden 21. Jahrhundert ergänzt. Der christlichen Jesusforschung im groben Überblick wird dabei in jeder Phase vor allem die Sicht der jüdischen Forschung gegenübergestellt. Ein Resümee im fünften Kapitel schließt diese Masterarbeit ab.

Ziel dieser Arbeit ist es, nach all den Jahrhunderten schrecklicher Gräueltaten zu einem zukünftigen Miteinander von Judentum und Christentum im gegenseitigen Verständnis beizutragen.

7.2 english

Christianity is rooted in Judaism, it cannot be understood without the Old Testament, but it is based on Jesus of Nazareth. How is this Jesus seen by Jewish research?

There have been—and still are—many attempts to reconstruct the historical Jesus from the Scriptures. The present work sheds light on the history of research on the life of Jesus also – and especially – from a Jewish perspective. One of today's common divisions of the Quest of the historical Jesus, that in five phases, was chosen, beginning with the Enlightenment until the end of the 20th century. It was supplemented by the state of current research at the beginning of the 21st century. The Christian research for Jesus in a rough overview is contrasted in each phase above all with the view of Jewish research. A summary in the fifth chapter concludes this master's thesis.

The aim of this work is to contribute to a future coexistence of Judaism and Christianity in mutual understanding after all these centuries of terrible atrocities.