

## „Die lebendige Tora Gottes“

Zum Dialog von Papst Benedikt XVI. mit Rabbiner Jacob Neusner

VON HANS HERMANN HENRIX

### 1. Begegnung aus der Tiefe des Glaubens: ein Programmwort von Papst Benedikt XVI. zur Beziehung mit dem Judentum

War für einen fundamentaltheologisch orientierten katholischen Ökumeniker, der am christlich-jüdischen Gespräch teilnimmt, der Ausgangspunkt der Lektüre des Jesus-Buchs von Papst Benedikt<sup>1</sup> dem des reformierten Theologen ähnlich, der konstatierte: „Wenn ein Papst ein Buch über Jesus von Nazareth schreibt, erwacht bei einem reformierten Theologen vor aller Lektüre die Skepsis.“<sup>2</sup> Nein, Skepsis war nicht seine erste intuitive Reaktion auf die Ankündigung des päpstlichen Jesus-Buches. Vielmehr war es Neugierde und innere Gespanntheit.

Gewiss, ich hatte als Ökumeniker in den 70er- und 80er-Jahren nicht mit Vorrang die Schriften des Theologen Joseph Ratzinger konsultiert, wenn ich im theologischen Durchbuchstabieren der Doppelerfahrung von Dissens und Nähe oder der – wie es einmal Franz Rosenzweig formulierte – „Verbindung von Gemeinschaft und Ungemeinschaft“ zwischen Judentum und Christentum<sup>3</sup> auf der Spur und dabei schwerpunktmäßig an der Nähe zwischen beiden interessiert war. Denn mir schien dafür jene Tendenz des Komparativs nicht glücklich, die ich in den Ratzinger-Schriften insofern anzutreffen meinte, als in diesen Schriften zwischen den Zeilen und manchmal ausdrücklich ein Gegenüber von Altem Testament als fragmentarischem Wort Gottes und Neuem Testament als Fülle des göttlichen Wortes oder vom unterbestimmten Glauben dort und gefülltem Glauben hier oder von der Überschreitung des Hoffens und Liebens dort in eine größere Hoffnung oder tiefere Liebe hier entgegentreten schien. Aber es ist in der Theologie von Kardinal Ratzinger nicht beim Komparativ geblieben. In ihren Aussagen der 90er-Jahre ist das Element der Bejahung von Nähe kräftiger geworden. So verwunderte es auch nicht, als die Wahl von Joseph Kardinal Ratzinger zum Papst Benedikt XVI. am 19. April 2005 jüdischerseits auf kein so skeptisches Echo traf wie die Wahl seines Vorgängers Johannes Paul II.

<sup>1</sup> *Benedictus Papa, XVI. [J. Ratzinger], Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. 2007; das Gespräch mit *Jacob Neusner* und dessen Buch: *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, München 1997, führt der Papst auf den Seiten 131–160.

<sup>2</sup> *G. W. Locher*, So ändern sich die Zeiten. Das „Jesus-Buch“ in reformierter Lesart, in: *Th. Söding* (Hg.), *Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuches*, Freiburg i. Br. 2007, 53–67, 53.

<sup>3</sup> *F. Rosenzweig*, *Briefe und Tagebücher*. 1. Band 1900–1918 (= *ders.*, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I*), Den Haag 1979, 137.

am 16. Oktober 1978, der dann in seinem langen Pontifikat ein neues Klima in den katholisch-jüdischen Beziehungen geschaffen hat. Dialogiker auf jüdischer Seite wie z. B. Rabbiner David Rosen, Präsident des Internationalen Jüdischen Komitees für Interreligiöse Konsultationen, stützten ihre zuverlässige Einschätzung von Benedikt auf ihre Kenntnis von Persönlichkeit, Gesten und Aussagen des Gewählten.<sup>4</sup> Denn er hatte als Präfekt der Vatikanischen Glaubenskongregation Kontakt mit Rabbinern und jüdischen Gelehrten gehalten. In seinem spontanen Echo auf die Wahl des neuen Papstes berichtete z. B. Rabbiner Jacob Neusner begeistert über eine freundschaftliche Korrespondenz mit Kardinal Ratzinger seit 1990.<sup>5</sup> In dessen Schriften war ein auffälliges Interesse an der Beziehung der Kirche zum jüdischen Volk und Judentum gewachsen.<sup>6</sup> In seiner freundschaftlichen Verbundenheit mit der Integrierten Gemeinde München nahm er gelegentlich an deren geistlichen und theologischen Gesprächen mit israelischen Gesprächspartnern teil. Kardinal Ratzinger war mehrfach in Israel; besonders bekannt und anerkannt wurde jüdischerseits seine Mitwirkung bei einem großen, von Rabbiner David Rosen verantworteten Kongress im Februar 1994, wo er zum Thema „Israel, die Kirche und die Welt. Ihre Beziehung und ihr Auftrag nach dem ‚Katechismus der Katholischen Kirche‘ von 1992“ sprach.<sup>7</sup> Es war unter seinem Vorsitz das jüdischerseits sehr anerkannte Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel“ vom 24. Mai 2001 erarbeitet worden, welches die bleibende theologische Würde des nachbiblischen Judentums nachdrücklich herausstellte.<sup>8</sup> Und noch vor seinen großen Gesten des Kölner Synagogenbesuchs am 19. August 2005 beziehungsweise seines Besuchs in Auschwitz am 28. Mai 2006 empfing Benedikt das Internationale Jüdische Komitee, welches der jüdische Partner beim offiziellen katholisch-jüdischen Dialog auf Weltebene ist, im Vatikan. Dabei bekräftigte er seinen Willen, die von seinem Amtsvorgänger unternommenen Schritte zur Verbesserung des Verhältnisses der Kirche zum jüdischen Volk fortzusetzen.<sup>9</sup> Seine Ansprache war von der Grundüberzeugung getragen, derzufolge Juden und

<sup>4</sup> Vgl. den Artikel: Benedikt XVI. für Dialog und weitere „Reinigung des Gedächtnisses“: <http://www.jesus.ch/index.php/D/article/161/23125> (letzter Abruf: 14.03.2008).

<sup>5</sup> Vgl. *Ch. Tigay/R. Pomerance*, Jews Welcome Choice of Pope (22. April 2005), in: [www.jewishjournal.com/home/preview.php?id=14013](http://www.jewishjournal.com/home/preview.php?id=14013) (letzter Abruf: 14.03.2008).

<sup>6</sup> Insofern verdeutlicht der kleine Sammelband: *[Benedictus Papa, XVI.]/J. Ratzinger*, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, Hagen 1998, ein Interesse, welches im Schrifttum des Theologen Ratzinger schon lange präsent ist.

<sup>7</sup> „Israel, die Kirche und die Welt. Ihre Beziehung und ihr Auftrag nach dem ‚Katechismus der Katholischen Kirche‘ von 1992“, in: *Benedictus Papa, XVI. [Ratzinger]*, 17–45 und 129f.

<sup>8</sup> Vgl. *Päpstliche Bibelkommission*, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel – 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 152), Bonn o. J. [2002]. Vgl. dazu nur *Chr. Dohmen* (Hg.), Eingebunden im Volk Gottes. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“, Stuttgart 2003.

<sup>9</sup> Vgl. *Benedictus Papa, XVI.*, Ansprache an eine Delegation des Internationalen Jüdischen Komitees für Interreligiöse Konsultationen am 9. Juni 2005, in: *L'Osservatore Romano*. Wochenausgabe in deutscher Sprache. Vatikanstadt, Nr. 24 vom 17. Juni 2005, 9.

Christen – gemäß seinem Wort von 1994 – „sich in einer tiefen inneren Versöhnung gegenseitig annehmen (sollten), nicht unter Absehung von ihrem Glauben oder gar unter dessen Verleugnung, sondern aus der Tiefe des Glaubens selbst heraus“. <sup>10</sup> In der Begegnung von Juden und Christen begegnet eben Glaube dem Glauben und nicht Glaube dem Un- oder Irrglauben. <sup>11</sup>

## 2. Franz Mußners Aufnahme des Jesus-Verständnisses von Joseph Klausner – ein Vorläufer des päpstlichen Dialogs mit Jacob Neusner

Es war also dieser theologische Ton, der auf die Lektüre des päpstlichen Jesus-Buches einstimmte. Über solche Einstimmung hinaus wurde dann Neugierde geweckt, als die Medien von einem darin enthaltenen Dialog mit Jacob Neusners Jesus-Buch berichteten. Die theologische Diskussion der zurückliegenden Jahre hatte analoge literarische Dialoge erlebt. So hatte Franz Mußner, dem Theologie und Exegese grundlegende Arbeiten zur Interpretation des Neuen Testaments *coram Israel* verdanken, das zu Recht als Pioniertat der jüdischen Jesusforschung in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts gerühmte Werk von Joseph Klausner „Jesus von Nazareth“ (1930), das im Übrigen manche Neusner-Position zu Jesus vorwegnimmt, vielfach aufgenommen. <sup>12</sup> In seinem „Traktat über die Juden“ setzt sich Mußner, der als langjähriger Fakultätskollege in freundschaftlicher Verbundenheit im päpstlichen Jesus-Buch erstaunlicherweise keine Erwähnung findet, mit dem von Klausner konstatierten „Unjudentum“ Jesu auseinander. Für Klausner war Jesus von Nazareth „das Produkt Palästinas und des reinen, unvermischten, von keinerlei fremden Einflüssen berührten Judentums“ und ein „Lehrer hoher Sittlichkeit und ein Gleichnisredner ersten Ranges“ (573). Und doch verknüpft Klausner seine Wertschätzung Jesu mit prägnanter Kritik. Jesus habe einen „eigenartigen Gottesbegriff“, demgemäß „Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte ... alle gleich vor Gott“ seien und Gott also „nicht die absolute Gerechtigkeit ist, sondern nur der Gute, vor dem niemand böse ist“; demgegenüber sei für das Judentum Gott „der Gott der sozialen Ordnung, der Gott der Nation, der Gott der Geschichte“, weshalb Jesu Gottesbegriff „für das allgemeine, soziale, nationale

<sup>10</sup> Israel, die Kirche und die Welt, in: *Benedictus Papa, XVI./[Ratzinger]*, 44.

<sup>11</sup> Vgl. auch die Skizze der Beziehung von Papst Benedikt XVI. zum Judentum und jüdischen Volk bei K. Lehmann, Die katholische Kirche und das Judentum 40 Jahre nach Nostra Aetate, in: H. H. Henrix (Hg.), *Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*, Aachen 2006, 197–215, 206–210; oder Th. Fornet-Ponse, Im Geheimnis der Kirche. Christliche Angewiesenheit! Jüdische Verwiesenheit?, Aachen 2007, 102–106.

<sup>12</sup> J. Klausner, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*. Autorisierte Übersetzung aus dem Hebräischen von W. Fischel, Berlin 1930 bzw. 1934; und *ders.*, *Von Jesus zu Paulus. Übersetzt aus dem Hebräischen unter Mitwirkung des Verfassers von F. Thieberger*, Jerusalem 1950, Nachdruck Königstein 1980.

und universale Bewusstsein ... Ruin und Chaos“ bedeutet (Jesus von Nazareth, 527 und 528). Es sei also „etwas in ihm, aus dem sich *Un-Judentum* entwickelte ... Für das jüdische Volk kann er natürlich weder ein Gott noch Gottes Sohn im Sinne des Trinitätsdogmas sein; beides ist für den Juden nicht nur blasphemisch, sondern auch unbegreifbar“ (573). Demgegenüber bestimmt Mußner Jesu „Unjudentum“ als jenen „unerhörten Anspruch, den Jesus in Israel erhoben hat“ und der in seinem Zusprechen der Vergebung von Sünden und besonders „in dem Würdeprädikat ‚Sohn Gottes‘ zum Ausdruck kommt“<sup>13</sup>. Das „Unjudentum“ Jesu besteht für Mußner im christologischen Selbstbewusstsein als einem „Zäsurbewusstsein“.<sup>14</sup>

### 3. Jacob Neusners „Rabbi Jesus“ und das päpstliche Gespräch mit ihm als hermeneutischer Grundentscheid in christlicher Theologie

Welches jüdische Jesus-Verständnis ist Papst Benedikt XVI. bei Jacob Neusner entgegengetreten? In einer Unbefangenheit, die nicht zuletzt aus der „Welt des Wohlwollens“ im Gegenüber von Juden und Christen in den USA erwachsen ist<sup>15</sup> und nicht verletzen will, sucht Neusner die Auseinandersetzung mit dem Jesus des Matthäusevangeliums. Er pointiert den Dissens. Nicht ein von der Wissenschaft rekonstruierter „historischer“ Jesus interessiert ihn, sondern „die diesseitige Erscheinung einer insgesamt übernatürlichen Gestalt ... Jeder, der dem Jesus bei Matthäus begegnet, erkennt, dass der Evangelist den inkarnierten Gott vor sich hatte“ (30). Neusner kritisiert die jüdische Jesus-Rezeption der Gegenwart und hält ihr entgegen, es sei „unaufrichtig, Jesus einen Rang innerhalb des Judentums zu geben, der den Christen zu Recht als gering und unangemessen erscheint. 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).<sup>16</sup> Er sucht gleichsam die theologisch-christologische Ebene im Matthäusevangelium auf. So kann er sich und der christlichen Seite deutlich machen, warum er dennoch nicht diesem Jesus Christus folgt, sondern dem „ewigen Israel“ und weiter die Tora des Mose studiert und lebt. Neusner dekliniert an der Bergpredigt, am Gebot der Ehrung von Vater und Mutter, der Heiligung des Sabbats, dem Heiligkeitsgebot und dem Gebot des Zehnten seine Grundentscheidung für die Tora des Mose und gegen die Tora des Jesus Christus durch. Der Hörer der Bergpredigt mit ihrem „Ihr habt gehört ... ich aber sage euch“ ist erstaunt, weil da „ein Lehrer der Thora (steht), der in seinem eigenen Namen sagt, was die Thora im Namen Gottes verkündet“ (47). Der, dem die „Verehrung der Eltern ... die diesseitige Entsprechung der Vereh-

<sup>13</sup> F. Mußner, Traktat über die Juden, München 1979, 338 und 341.

<sup>14</sup> F. Mußner, Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche, Freiburg i. Br. 1987, 137–139, 143.

<sup>15</sup> J. Neusner, 169f. (Zitate daraus im Folgenden: Seitenangaben im fortlaufenden Text).

<sup>16</sup> Vgl. Neusner, 10, 31f., 70f. und 173 die Kritik des Autors an der jüdischen Jesusrezeption.

„nung Gottes“ ist, sieht sich von der Frage bedrängt, ob denn Jesus, der Meister der Tora, Gott sei, weil ihm klar ist, „dass das, was Jesus von mir fordert, allein Gott von mir verlangen kann“ (70). Er sieht Jesus „den Platz der Thora“ einnehmen: „Deshalb ist er Herr über den Sabbat für diejenigen, welche bejahen können, dass sie durch diesen Sohn den Vater kennen“ (91).

In sachlicher Nähe zur zitierten Position von Joseph Klausner<sup>17</sup> benennt Neusner den Unterschied zwischen der Botschaft der Tora, wie die Kette der jüdischen Gelehrten sie deutet, und der Botschaft des Jesus des Matthäusevangeliums: „Die Thora zielt immer auf die Gemeinschaft und befasst sich mit der Bildung einer sozialen Ordnung, die des Gottes, der Israel geschaffen hat, würdig ist. Der Jesus Christus aus dem Evangelium nach Matthäus redet dagegen von allem außer der sozialen Ordnung im Hier und Jetzt. Er spricht von sich und dem Kreis seiner Jünger und für die Zukunft vom himmlischen Königreich“ (108). Neusner versteht Jesus als Meister, der „vom himmlischen Reich, der Rettung Israels (spricht). Phariseer, Priester und Weise, sie alle sprechen von der Heiligung Israels.“ Der Dissens geht darum, „was wichtiger ist, die Rettung am Ende aller Zeiten oder die Heiligung im Hier und Jetzt“ (151). Die Grundfrage, worauf es bei der Nachahmung Gottes ankommt, beantwortet Neusner in der tiefsten Überzeugung, „dass es einen Unterschied gibt zwischen dem Gebot ‚Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig‘ und dem Wort Jesu: ‚Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz, komm und folge mir.‘“ (114). Neusner fasst den Grundvorbehalt gegen Jesus Christus und das ihm folgende Christentum in einer Form dar, welche Empathie mit kritischem Zurückweichen verbindet. Er wählt dafür das Genus eines fiktiven Gesprächs mit dem Talmudmeister Simlaj. Diesen lässt Neusner bei der Frage des Tuns der Gebote zur Gewinnung des ewigen Lebens fragen: „Und dies ... hatte Jesus, der Gelehrte, zu sagen?‘ Ich: ‚Nicht genau, aber ungefähr.‘ Er: ‚Was hat er weggelassen?‘ Ich: ‚Nichts.‘ Er: ‚Was hat er dann hinzugefügt?‘ Ich: ‚Sich selbst.‘ Er: ‚Oh!‘“ (114).

Neusner spitzt also den Dissens auf die Zentralität des Ichs Jesu in seiner Botschaft zu, um von diesem Zurückweichen davor sich erneut zum ewigen Israel zu bekennen. Er hat damit implizit die vielzitierte Unterscheidungsformel von Schalom Ben-Chorin „Der Glaube Jesu einigt uns, ... aber der Glaube an Jesus trennt uns“<sup>18</sup> als zu wenig scharfsichtig zurückgewiesen. Diese Scharfsicht des Dissenses ist es, die Kardinal Ratzinger gereizt hat, das Gespräch mit Rabbiner Neusner zu führen, nachdem dieser ihm sein Jesus-Buch in Englisch zugeschickt hatte. So hat Neusner dann Eingang in das päpstliche Jesus-Buch gefunden.

<sup>17</sup> So steht Neusners Frage etwa zu Mt 5,38f. „Warum dem Bösen nicht Widerstand leisten? Die Botschaft der Thora und der Propheten lautet anders“ (so 43) dem zitierten Einspruch von Klausner gegen den „eigenartigen Gottesbegriff“ nahe, demgemäß „Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte [...] alle gleich vor Gott“ seien (Klausner, 527 und 528).

<sup>18</sup> *Sch. Ben-Chorin*, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967, 12.

Wenn der katholische Exeget Mußner das Jesus-Verständnis des jüdischen Historikers Klausner beziehungsweise der Papst das Treue-Bekenntnis des Rabbiners zu seinem Judentum in Kritik und Anknüpfung aufnimmt, es sich „zu einer großen Hilfe“ werden lässt (134) und dies, „um Jesus zu erkennen und um unsere jüdischen Brüder besser zu verstehen“ (136), so kommt darin – und das ist außerordentlich wichtig – etwas von dem hermeneutischen Klima zwischen Christentum und Judentum heute zum Vorschein. Wenn heute im Christentum die Rede von Gott erörtert und bedacht wird und dabei der einzigartigen Beziehung zwischen dem Christentum und dem Judentum Rechnung getragen wird, dann stellt jüdische Deutung eine Instanz für die Erkenntnisbildung christlicher Theologie dar. Christliche Exegese und Theologie heute konsultiert auch jüdische Stimmen zu Jesus beziehungsweise Jesus Christus. Jüdische Tradition und jüdische Wortmeldungen sind Erkenntnisquelle und theologischer Ort für die christliche Theologie. Das ist ihr hermeneutischer Grundentscheid, der weltweit entfernt ist von der früheren und langen „babylonischen Gefangenschaft des Antijudaismus“<sup>19</sup> christlicher Theologie. Dieser Grundentscheid wird von Papst Benedikt durch seinen Dialog mit Jacob Neusner gefördert und bekräftigt. Und auch wenn es ein Dialog ist, der nicht einen christlich-jüdischen Konsens anzielt, sondern in der Anschärfung des Dissenses den Christusglauben bestärken will, dann nimmt das nichts vom Gewicht der hermeneutischen Grundentscheidung, sondern hat die Verheißung eines Segens. Diesen Segen kann man mit Rainer Kampling in der jüdischen Mischna und ihren Sprüchen der Väter so ausgedrückt sehen: „Jede Kontroverse um des Himmels willen trägt bleibende Früchte.“<sup>20</sup> Die Kontroverse zwischen Neusner und Benedikt hat ihre Früchte. In seiner Replik auf den päpstlichen Dialog mit seinem Jesus-Buch hat Neusner seinerseits das Gewicht der hermeneutischen Grundentscheidung folgendermaßen beschrieben: „Solch ein Ereignis sucht seinesgleichen in 2007 Jahren Geschichte von Judentum und Christentum.“ Und: „Nur ein in Deutschland geborener Papst konnte so mutig die Herausforderung eines theologischen Dialogs mit dem Judentum nach dem Holocaust annehmen.“<sup>21</sup>

#### 4. Tora und Jesus: Tora in Person

Im Umfeld seines Jerusalemer Referats und seiner Korrespondenz mit Neusner, aber auch einiger Gespräche mit jüdischen Gelehrten in den 90er-Jahren, von denen jüdische Dialogiker wie Michael Wyschogrod und Michael Signer mündlich berichteten, hatte Kardinal Ratzinger sich intensiv

<sup>19</sup> R. Kampling, „Jede Kontroverse um des Himmels willen trägt bleibende Früchte“ (Pirke Avot 5, 19), in: *Tb. Söding* (Hg.), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg i. Br. 2007, 66–76, 68.

<sup>20</sup> Das Zitat aus Pirke Avot verwendet Kampling als Titel seines Beitrags: *Kampling*.

<sup>21</sup> J. Neusner, Ein historisches Ereignis, in: *Söding*, *Weg zu Jesus*, 72–90, Zitate: 72 und 90.

mit der Frage von Tora und Jesus beschäftigt. Dies intensiviert er in seinem Jesus-Buch und seinem darin mit Jacob Neusner geführten Dialog, von dem Werner Löser meinte: „Nirgends spricht Benedikt so bewegt wie hier.“<sup>22</sup> Im Zentrum dieses Dialogs steht die Bergpredigt. Für den Papst bietet der „größte Teil der Bergpredigt (Mt 5, 17–7, 27)“ uns nach der „programmatischen Einführung durch die Seligpreisungen ... sozusagen die Tora des Messias dar“ (132). „Überschrift und Auslegungsschlüssel“ zu dieser Tora des Messias ist „ein uns immer wieder überraschendes Wort, das die Treue Gottes zu sich selbst und die Treue Jesu zum Glauben Israels unmissverständlich klar hinstellt: ‚Denkt nicht, ich sei gekommen, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen ...‘“ (133). Was das aber bedeutet, erläutert der Papst in einem ersten Gesprächsgang mit Neusner an der Sabbatfrage. Hierzu korrigiert der Papst zunächst ein oft entstandenes Missverständnis, als ob Jesus mit seinem Wort „Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen da“ (Mt 2, 27) „eine engstirnige legalistische Praxis aufgebrochen und stattdessen eine großzügigere, freiheitlichere Sicht geschenkt habe“. Aus einer „liberalen“ Auslegung der Gebote habe man „das Bild des liberalen Jesus abgeleitet“, das in der Konsequenz „kein freundliches Bild des Judentums entstehen“ lassen konnte (138). Beim Streit um den Sabbat geht es „nicht um eine Form von Moralismus, sondern um einen hoch-theologischen oder sagen wir es genauer: um einen christologischen Text“ (142). Zu diesem Befund sieht Benedikt sich durch die Zuschärfung des Einspruchs von Neusner geführt, für den Jesus „den Platz der Thora“ einnimmt, dessen Jünger Neusner über den Zeitabstand von fast 2000 Jahren hinweg fragt: „Ist dein Meister, der Menschensohn, wirklich Herr über den Sabbat?“ Und wieder frage ich: „Ist dein Meister Gott?“ (142f.: das Neusner-Zitat von S. 92) Das nimmt Benedikt positiv auf: „Damit ist der eigentliche Kernpunkt des Streits bloßgelegt. Jesus versteht sich selbst als die Tora – als das Wort Gottes in Person“ (143). Und in Aufnahme des matthäischen Wortes „Hier ist einer, der größer ist als der Tempel“ (Mt 12, 6: 140) und in der zitierten Deutung dieses Wortes bei Neusner: Jesus und seine Jünger können mit dem Ähren-Raufen „am Sabbat das tun, was sie tun, weil sie an die Stelle der Priester im Tempel getreten sind“ (140: das Neusner-Zitat von S. 86f.) formuliert der Papst als Anspruch Jesu, „selbst die Tora und der Tempel in Person zu sein“ (144).

Vom Primat der Person Jesu sieht Neusner neben der Sabbatheiligung auch das Gebot der Elternerziehung und also „den Zusammenhalt der Familie als Grundlage für die Existenz Israels“ (146: das Neusner-Zitat von S. 59f.) bedroht. In Entsprechung dazu sagt Benedikt in einem zweiten Gesprächsgang mit Neusners Position: „Diese Umschichtung auf der Ebene des So-

<sup>22</sup> W. Löser, Jesus – der neue Mose. Zwölf Annäherungen an das Jesusbuch von Papst Benedikt XVI., in: ThPh 82 (2007), 382–391, 390.

zialen findet ihren Grund und ihre Rechtfertigung im Anspruch Jesu, mit seiner Jüngergemeinde Ursprung und Mitte eines neuen Israel zu sein: Wir stehen wieder vor dem Ich Jesu, der auf der Höhe der Tora selbst, auf der Höhe Gottes spricht“ (147). Daraus folgert Benedikt: „Das christologische (theologische) und das soziale Argument sind unlösbar ineinander verknotet. Wenn Jesus Gott ist, kann und darf er so mit der Tora umgehen, wie er es tut“ (148). Die „Tora des Messias“ Jesus eröffnet einen „neuen Blick auf die Einzelbestimmungen der Tora. Die Tora hatte in der Tat die Aufgabe, Israel eine konkrete Rechts- und Sozialordnung zu geben ... Die Sozialordnung Israels wörtlich auf Menschen in allen Völkern“ (150) – zu denen Jesus „den Gott Israels ... getragen“ hat und denen die darin geschehende Universalisierung der Verheißung an Israel zugute gekommen ist (vgl. 149) – „zu übertragen, hätte bedeutet, die Universalität der wachsenden Gottesgemeinschaft faktisch zu negieren ... Das konnte die Tora des Messias nicht sein“ (150). Die mit der Tora des Messias durch Jesus geschenkte „grundlegende Willensgemeinschaft mit Gott“ macht „die Menschen und die Völker nun frei, zu erkennen, was in politischer und sozialer Ordnung dieser Willensgemeinschaft gemäß ist, um so selbst die rechtlichen Ordnungen zu gestalten“ (151). Das hat der Galaterbrief mit seinem Zuruf zum Ausdruck gebracht: „Zur Freiheit seid ihr berufen“ (Gal 5,13).

### 5. Echo auf Jacob Neusner und den päpstlichen Dialog mit ihm

Ist nun der von Jacob Neusner gerade im Dissens verortete Jesus des Matthäusevangeliums der Jesus des ganzen Neuen Testaments beziehungsweise des neutestamentlich bestimmten christlichen Glaubens? Was lässt sich zu Neusners Verständnis des „Rabbi Jesus“ sagen?

Das Matthäusevangelium ist Neusner eine willkommene Quelle, weil es bei allem jüdischen Charakter dieses Evangeliums<sup>23</sup> eine scharfe antithetische Prägung hat, die sich besonders in der Bergpredigt mit der Redefigur „Ihr habt gehört ... ich aber sage euch“ meldet. Neusner kann der Toraauslegung Jesu in der Bergpredigt insofern folgen, als sie einen Zaun um die Tora zieht: Man soll nicht nur die Sünde selbst meiden, sondern bereits „die Dinge, die zur Sünde führen“ (40). Aber die „Form ... irritiert“ ihn (43) und erzeugt „einen Missklang“ (47). Das ist erstaunlich. Denn dem Judentum des Zweiten Tempels ist die Redeform der Antithese sehr wohl geläufig. Dabei geht es „bei der antithetischen Sprachform nicht um die Aufhebung der jeweils genannten These, wohl jedoch um die in der Antithese richtige Auslegung. Das gilt auch für Matthäus ... der matthäische Jesus (setzt nicht) die Tora außer Kraft. Wohl werden die Gebote der Schrift elementar vertieft

<sup>23</sup> Vgl. dazu nur die Kommentare von *H. Frankemölle*, *Matthäus: Kommentar 1 und 2*, Düsseldorf 1994 und 1997 (etwa 1: 34–76); und *P. Fiedler*, *Das Matthäusevangelium*, Stuttgart 2006, 19–36.



und auf den konkreten Alltag der Leser hin konkretisiert.“<sup>24</sup> Die Form der Antithese bedeutet also noch nicht ein inhaltlich akzentuiertes Gegenüber: hier Tora des Moses – dort Tora des Messias.

Weiterhin steht die von Neusner aufgerissene Diastase zwischen Jesus und Mose im bemerkenswerten Kontrast zur jesuanischen Unterstreichung der Autorität des Mose etwa bei Johannes: „Wenn ihr Mose glauben würdet, müsstet ihr auch mir glauben“ (5,46). Und das nach Neusners Interpretation durch Jesus aufgehobene Gebot der Ehrung der Eltern wird von Jesus im Markusevangelium gerade mit Mose gegen die pharisäische Überlieferung wiederholt und bekräftigt: „Mose hat zum Beispiel gesagt: Ehre deinen Vater und deine Mutter ... Ihr aber lehrt: Es ist erlaubt, dass einer zu seinem Vater und seiner Mutter sagt: Was ich dir schulde, ist Korban ... Damit hindert ihr ihn daran, etwas für Vater und Mutter zu tun. So setzt ihr durch eure eigene Überlieferung Gottes Wort außer Kraft“ (Mk 7,10–13). Neusner stellt Jesus in einen Kontrast, der nicht vom Pluralismus der Evangelien gestützt ist. Jesu Verhältnis zur Tora des Mose ist nicht mit dem von Neusner gegebenen Gewicht auf den Grundtenor des Dissenses und der Abgrenzung reduzierbar.<sup>25</sup>

Neusner erläutert in einem fiktiven Gespräch mit Jesus, warum er nicht mit ihm und seinen „Jüngern nach Jerusalem“ gehen würde. Jesu Lehren und die Lehren der Tora gingen nicht zusammen, und das Hier und Jetzt habe angesichts eines künftigen Himmelreiches seine Bedeutung verloren; Jesu „Schweigen über vieles (sei) vielsagend“ (153f.). Wie über das Hier und Jetzt und also das Soziale bei Jesus geschwiegen würde, so auch über das Volk: „Wenn Gott durch Mose spricht“, so sagt Neusner in einem anderen fiktiven Gespräch mit den Jüngern Jesu, „dann wendet er sich an das ganze Volk Israel, aber euer Meister spricht zu euch. Wir anderen sind Außenseiter“ (52). Neusner ist mehr durch das, was er nicht hört, beunruhigt, als durch das, was er hört (vgl. 52). Aus dem Schweigen liest Neusner eine Irrelevanz des Hier und Jetzt beziehungsweise des Volkes bei Jesus heraus. Aber ist das Schweigen nicht insofern eher eine implizite Bekräftigung, als über Nicht-Strittiges nicht zu streiten ist? Die Überschrift zur Bergpredigt mit dem Wort von Mt 5, 17: „Ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern um zu erfüllen“ ist mit Papst Benedikt ganz ernstzunehmen. So kommt denn das Hier und Jetzt beim Jesus des Matthäusevangeliums sehr wohl vor – etwa in seinen zahlreichen Heilungen (an Mt 8), die ja die Lösung aus konkreter Not nicht lediglich als Zeichen des künftigen Himmel-

<sup>24</sup> Frankemölle, 1, 226f. Vgl. Fiedler, 130f: „Anstatt dass Jesus ‚sein Wort dem Bibelwort gegenüberstellt‘, unterstreicht er im Sinn des Mt in Entsprechung zu 5,17–19 die Verbindlichkeit des Wortes Gottes [...]: Jesus gibt seiner Schülerschaft Weisung für die Gestaltung eines der Tora gemäßen Lebens.“

<sup>25</sup> Weitere Belege dazu bei A. Buckenmaier, Jesus – die Tora in Person. Anmerkungen zum ‚Gespräch‘ zwischen Jacob Neusner und Joseph Ratzinger, in: J.-H. Tüch (Hg.), Annäherungen an ‚Jesus von Nazareth‘. Das Buch des Papstes in der Diskussion, Ostfildern 2007, 80–93, 83f.

reichs verstehen. Oder in der Tischgemeinschaft mit „Zöllnern und Sündern“ (Mt 9, 9–13), wo Jesus den sozialen Kontakt mit konkreten Menschen vollzieht.

Um das Hier und Jetzt geht es auch bei Jesu Forderung zum Gewaltverzicht von Mt 5, 39, durch die Neusner Jesu Selbstanspruch von Mt 5, 17, die Tora zu erfüllen, bei Jesus selbst nicht bestätigt sieht: „Warum dem Bösen nicht Widerstand leisten? Die Botschaft der Thora und der Propheten lautet anders ... Es ist eine 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 ... Darum erstaunt mich Jesu Aussage, es sei eine religiöse Pflicht, vor dem Bösen die Arme zu verschränken“ (43). Christliche Exegeten weisen zu Mt 5, 38f. jedoch auf „normale menschliche Verhaltensregeln“, das „Kleine-Leute-Milieu“ beziehungsweise „eine alltägliche Schlägerei“ hin – und nicht auf Krieg oder Aufstand –, wo der Gegner durch die entwaffnende Reaktion einer Güte ohne Gegengewalt zum friedlichen Einlenken gebracht werden soll.<sup>26</sup> Jesu Wort ist also auf konkrete Handgreiflichkeiten hin gesagt, in denen der Angreifende „durch die nicht erwartete Güte zur Besinnung“ gebracht werden soll; die Quelle solcher Güte „sieht die Bibel im Gottvertrauen, etwa Spr 20, 22“<sup>27</sup>; die Mahnung zu solcher Güte findet sich mehrfach im Talmud (vgl. Schabbat 86b; Gittin 36b). Und um ein ihr entsprechendes Verhalten bittet auch der jüdische Beter, wenn er das tägliche Achtzehngebet beendet hat und in stiller Andacht ein Privatgebet des R. Mar Bar Rawina aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. anschließt: „Mein Gott, bewahre meine Zunge vor Bösem und meine Lippen, Falsches zu reden; denen gegenüber, die mir fluchen, schweige meine Seele, und es sei meine Seele wie Staub allem gegenüber.“<sup>28</sup> Der christliche Gast des jüdischen Gottesdienstes meint in dieser Bitte unwillkürlich eine Transparenz auf die Weisung Jesu von Mt 5, 38f. zu sehen und möchte Jacob Neusner, der das Gespräch über die Distanz von Jahrhunderten hinweg schätzt, fragen, ob der fromme, gottesfürchtige und der Heidenwelt gegenüber sehr gestrenge R. Mar des 4. Jahrhunderts mit seiner Bitte und mit ihm der heutige jüdische Beter nicht fast „jesuanisch“ bittet.

Der von Neusner durch Dissens profilierte Jesus ist nicht der ganze Jesus der Evangelien. Die christliche Exegese hat bei der Herausarbeitung des Profils Jesu ihr lang gehegtes Differenzkriterium verlassen und das Kohä-

<sup>26</sup> Vgl. J. Gnilka, Das Matthäusevangelium. I. Teil. Kommentar zu Kapitel 1, 1–13, 58, Freiburg i. Br. 1986, 181f.

<sup>27</sup> Fiedler, 146f., der auch auf die genannten Talmudstellen aufmerksam macht.

<sup>28</sup> Zitiert nach: Sidur Sefat Emet. Mit deutscher Übersetzung von Rabbiner S. Bamberger, Basel 1987, 49 (beim Morgengebet für Wochentage) oder 117 (beim Morgengebet für den Sabbat). Vgl. zum Berachot 17a entnommenen Gebet: J. J. Petuchowski, Gottesdienst des Herzens. Eine Auswahl aus dem Gebetsschatz des Judentums, Freiburg i. Br. 1981, 25–35, 35; und zu R. Mar: M. Aberbach, Artikel „Mar Bar Ravina“, in: Encyclopaedia Judaica; Band 11, Jerusalem 1978, 940.

renzkriterium als bessere Begründungsbasis anerkannt.<sup>29</sup> Neusner hat mit seiner These vom Abweichen Jesu „von der Offenbarung Gottes an Mose am Berg Sinai“ (7) die Entdeckung der Kohärenz noch vor sich. Aber über das Kernthema des Jesus im Matthäusevangelium hinaus überzeugt Neusner auch nicht in der Kennzeichnung der Dialogsituation, wenn er behauptet, „es gebe einen jüdisch-christlichen Dialog ... nicht“.<sup>30</sup> Es ist auch ein erstaunliches Element von Selbstinszenierung, wenn er diesen Dialog mit seinem Jesus-Buch und der Antwort im Jesus-Buch von Papst Benedikt als „einzigartige(s) Ereignis in 2000 Jahren“ feiert.<sup>31</sup> Einiges seiner Kritik an der jüdischen Jesus-Rezeption ist mitvollziehbar, und manche jüdische Deutung Jesu hat tatsächlich eher einer Christologie zu „herabgesetzten Preisen“ oder einer „halbierten Christologie“<sup>32</sup> zugearbeitet, als den Dialog auf der Höhe einer „steilen“ Theologie und Christologie zu führen. Aber es gibt einen Dialog über den theologischen und christologischen Kerndissens zwischen Judentum und Christentum, der über den Radius einer exegetisch orientierten Jesus-Rezeption hinausgeht. Dass der bis zur Gottes- und Inkarnationsfrage vorangetriebene christlich-jüdische Dialog unserer Tage unterschiedliche jüdische Positionen hat zu Wort kommen lassen, ohne die Schärfe des Widerspruchs zu mildern, dass sich mehrere Argumente und Denkfiguren des jüdischen Einwurfs etwa gegen die Menschwerdung des Sohnes Gottes ausmachen lassen, bleibt in Neusners Jesusbuch ohne jedes Echo und jede Berücksichtigung. Michael Wyschogrod hat z. B. mit seinen zahlreichen Wortmeldungen zur kritischen Ernstnahme des Inkarnatorischen ein vielfältiges Echo in der christlichen Theologie gefunden.<sup>33</sup> Und die Anfragen von Emmanuel Lévinas „Ein Gott-Mensch?“, die von einer kaum zu überbietenden philosophischen Gravität sind, sind nicht nur im

<sup>29</sup> Vgl. G. Theissen/D. Winter, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium, Göttingen 1997.

<sup>30</sup> Neusner, Ein historisches Ereignis, 77.

<sup>31</sup> Neusner, Ein historisches Ereignis, 90; ähnlich *ders.*, Die Wiederaufnahme des religiösen Streitgesprächs auf der Suche nach theologischer Wahrheit, in: IKaZ Communio 36 (2007), 293–299 sowohl die Überschrift dieses Beitrags als auch 298.

<sup>32</sup> So J.-H. Tüch, Jesus – „Das Wort Gottes in Person“. Zum Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner, in: IKaZ Communio 36 (2007), 537–548, 537.

<sup>33</sup> Vgl. nur die Beiträge bzw. Bücher von M. Wyschogrod: Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?, in: EvTh 34 (1974), 222–236; Inkarnation aus jüdischer Sicht, in: EvTh 55 (1995), 13–28; Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens, Stuttgart 2001; Abraham's Promise. Judaism and Jewish-Christian Relations, Grand Rapids/Cambridge 2004. Zur innerjüdischen Aufnahme der Gedanken Wyschogrods siehe: E. R. Wolfson, Judaism and Incarnation: The Imaginal Body of God, in: T. Frymer-Kensky [u. a.] (Hgg.), Christianity in Jewish Terms, Boulder/Oxford 2000, 239–254; oder A. Goshen-Gottstein, Judaism and Incarnational Theologies: Mapping out the Parameters of Dialogue, in: JES 39 (2002), 219–247 (gekürzt in Deutsch: Das Judentum und die Inkarnationstheologie, in: Freiburger Rundbrief NF 12 [2005], 242–253). Zur christlichen Diskussion der Position Wyschogrods siehe nur die Literaturangaben bei: H. H. Henrix, Judentum und Christentum: Gemeinschaft wider Willen, Regensburg 2004, 156–174; oder *ders.*, Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie, Berlin/Aachen 2005, 103–140; aber auch J.-B. Madragule Badi, Inkarnation in der Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs. Mit einem Vorwort von M. Wyschogrod, Paderborn 2006, 49–137.

Dialog von Angesicht zu Angesicht – unter anderem bei Begegnungen zwischen Kardinal Wojtyła beziehungsweise Papst Johannes Paul II. und Lévinas<sup>34</sup> – vielfältig erörtert, ohne einfach beruhigt zu werden, sondern sie wirken nach wie vor in der Binnenkammer christlicher Theologie als kritisches Potenzial weiter.<sup>35</sup>

Ist von diesen Rückfragen an Neusner, dessen Verdienst es bleibt, sowohl den geglaubten Jesus als auch den Christusglauben ganz ernst zu nehmen, auch der Dialog des Papstes mit ihm mitbetroffen? Das Recht dieser Frage wird man m. E. nicht ganz bestreiten können. Michael Theobald hat eine Abhängigkeit der Position Benedikts von der Neusners bei der Sabbatfrage gesehen, wo für Neusner Jesus „die geheiligte Kult- und Sozialordnung der Tora außer Kraft gesetzt habe“ und Benedikt diese Sicht übernimmt. Der Exeget hält dieser Sicht entgegen: „Doch wo steht das bei Matthäus? Offenkundig widerspricht dem nicht nur Mt 5, 7–20, sondern auch 24, 20“, wo Jesus den Hörern seiner Rede über die Endzeit wünscht, „dass ihr nicht im Winter oder an einem Sabbat fliehen müsst“ (Mt 24, 20).<sup>36</sup>

Michael Theobald hat auch auf einen anderen Punkt hingewiesen. Vielfältig seien bei Benedikt die Klassifikationen wie „erneuertes Israel“, „neues Israel“ oder „wahres Israel“ für die Jüngerschaft Jesu beziehungsweise die Kirche und dementsprechend „erneuerte Tora“ oder „neue Tora“ für Jesu Bergpredigt oder „neuer Mose“ für Jesus selbst. Dies seien jedoch keine Klassifikationen aus dem Neuen Testament selbst, sondern stammten aus der patristischen Auslegung. Der Papst weise dabei aber ausdrücklich die „Substitutionstheorie“ zurück, so dass das „wahre Israel“ also nicht das „alte Israel“ aufhebt.<sup>37</sup> Solche Zurückweisung von Substitution gilt wohl nicht nur bei der Rede von Israel, sondern auch bei der Rede von der neuen Tora. Benedikt nimmt aus dem Dialog mit Jacob Neusner und dessen Äußerung: „Jetzt (bei der Bergrede) steht Christus auf dem Berg und nimmt den Platz der Thora ein“ (142: das Neusner-Zitat von S. 91) als christologische Wendung mit: „Jesus versteht sich selbst als die Tora – als das Wort Gottes in Person“ (143). In weiteren Wendungen erscheint hier eine „Schlüsselkategorie“<sup>38</sup>, ja fast ein neuer Christustitel: „die Tora ... in Person“ (144), „die lebendige Tora Gottes“ (206) oder „Jesus ist die Tora selbst“ (364 als Zitat von Hartmut Gese). Wenn Benedikt sagt: „Jesus versteht sich selbst als die

<sup>34</sup> Siehe die Hinweise in: *S. Malka*, Emmanuel Lévinas. Eine Biographie. Aus dem Französischen von *F. Miething*, München 2003, 209–217.

<sup>35</sup> Vgl. nur die Literatur in: *H. H. Henrix*, Gott und der Andere bei Emmanuel Levinas, in: *ThPh* 81 (2006), 481–502; und *J. Wohlmut*, An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken, Paderborn 2007, 19–31, 53–64, 89–137 und öfter.

<sup>36</sup> *M. Theobald*, Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth. Erwägungen zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., in: *ThQ* 187 (2007), 157–182, 171.

<sup>37</sup> *Theobald*, 172 (mit Verweis auf Zurückweisung der Substitutionstheorie im Buch des Papstes, 95).

<sup>38</sup> *Löser*, 389, sieht „die Schlüsselkategorie des ganzen Jesusbuches“ in der Bestimmung Jesu „als neuer Mose“.

Tora“ und hinzufügt: „– als das Wort Gottes in Person“, dann ist „ein neues Licht auf die Gestalt Jesu“ geworfen<sup>39</sup>, und wir stehen hier vor einer Ergänzung und Interpretation des Titels Jesu Christi als Logos. Der Titel Jesus Christus als Tora in Person, der bei Benedikt eine Transparenz auf das Johannesevangelium hin hat (vgl. 143), hat den Vorzug, die bleibende Verwiesenheit auf die Tora Israels anzuzeigen.

Mit der Kennzeichnung Jesu Christi als „Tora in Person“, „lebendige Tora Gottes“ oder „Tora selbst“ hat Benedikt eine Spur gelegt, die in der theologischen Diskussion weiter verfolgt werden sollte. Frei gehalten vom Element der Außerkraftsetzung der Tora Israels für Israel kann eine solche christologische Pointierung einen mehrfachen Sinn freigeben. Auf einer ersten Ebene kann man auf gewisse frühjüdische Parallelen wie etwa die der Bezeichnung Rabbi Elieser ben Hyrkanos als lebendige Torarolle oder Verkörperung der Tora hinweisen.<sup>40</sup> Sodann kann die Wendung auf eine *differentia specifica* zwischen Judentum und Christentum aufmerksam machen: Während es in der Auslegung der Tora jüdischerseits auf die Kette der Lehrer ankommt, kommt es christlicherseits auf den einen Lehrer der Tora Jesus an: „Einer ist euer Lehrer“ (Mt 23,10).<sup>41</sup> Dieser „Tora-Lehrer Jesus“ begegnet besonders im Matthäusevangelium.<sup>42</sup> Auf einer weiteren Ebene hat der Titel Jesus Christus als Tora in Person den Gewinn, mitten in der Differenz von Judentum und Christentum die bleibende Verwiesenheit des Christenglaubens auf Israel hin bewusst zu halten. Schließlich kann sich eine soteriologische Tragweite dieses Titels zeigen. Wenn eine christliche Zuversicht, derzufolge der jüdische Wandel nach der Tora Israels unter dem Segen Gottes steht und heilvoll ist, nur in einer ausdrücklichen Vermittlung mit dem christlichen Grunddatum verantwortbar erscheint, dass jedes Heil das Heil Jesu Christi ist, kann mit der Formel von Jesus Christus als lebendiger Tora eine solche Vermittlung geschehen. Dann stünde das, was jüdisch heilswirksam ist – der Wandel nach der Tora, das Vertrauen auf Gottes Wort, der Glaube an seine Verheißung –, mit Jesus Christus in Berührung und wäre in ihm bestätigend und bekräftigend aufgenommen: Ist doch Jesus Christus Befolger und Erfüller der Tora. Er hebt sie nicht auf, sondern tut und erfüllt sie, wie Benedikt unter betontem Hinweis auf Mt. 5,17 sagt. Jesus Christus lehrt die Tora, sein Weg und Leben ist gelebte Tora, er ist Lebensgestalt ge-

<sup>39</sup> Löser, 382.

<sup>40</sup> J. Schoneveld, Die Thora in Person. Eine Lektüre des Prologs des Johannesevangeliums als Beitrag zu einer Christologie ohne Antisemitismus, in: Kirche und Israel 6 (1991), 40–53, 46. Vgl. aber auch die exegetischen Einwände von Peter von der Osten-Sacken gegen das Bestreben, den johanneischen Christus als „Tora in Person“ zu verstehen: P. von der Osten-Sacken, Logos als Person? Anfragen an eine neue Auslegung des Johannesprologs, in: Kirche und Israel 9 (1994), 138–149.

<sup>41</sup> So der Hinweis schon bei F. Mußner, Die Beschränkung auf einen einzigen Lehrer. Zu einer wenig beachteten *differentia specifica* zwischen Judentum und Christentum, in: G. Müller (Hg.), Israel hat dennoch Gott zum Trost. (FS Sch. Ben-Chorin), Trier 1978, 33–43; siehe auch Mußner, Traktat, 363–370.

<sup>42</sup> Hierauf legt der Kommentar von Fiedler durchgehend den Akzent.

wordene Tora, er ist inkarnierte Tora. Wer als Jude der Tora folgt, geht aufgrund des Bandes Jesu Christi mit der Tora seinen Weg in einer christlich als heilvoll geglaubten Gemeinschaft mit ihm als inkarnierter Tora. Es wäre christologisch vermittelt, was Yves Congar vor mehr als 30 Jahren in seiner Interpretation des Dokuments der französischen Bischöfe „Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum“ vom 16. April 1973 konstatiert hat: Juden „werden gerettet in der Praxis ihrer Religion und durch die Ausübung ihrer Religion“. <sup>43</sup> Ob eine solche soteriologische Folgerung aus dem Titel Jesu Christi als Tora in Person jedoch in der Fluchtlinie des Jesusbuchs beziehungsweise der Theologie von Papst Benedikt verbleibt, sei als (auch selbst-)kritische und klärungsbedürftige Frage angefügt. Diese Frage ist auf ihre Weise mit der Wahrnehmung von Michael Theobald gegeben, „dass [im Jesus-Buch] eine Besinnung auf das nachbiblische Judentum und seine bleibende Dignität auf den Bahnen von Röm 9–11 nicht zu erkennen ist“. <sup>44</sup> Röm 9–11 kommt trotz mancher Bezüge auf den Römerbrief und trotz weiterer Zitate aus anderen Paulus-Briefen im Jesus-Buch des Papstes tatsächlich nicht vor, was nicht zuletzt deshalb auffällig ist, weil Johannes Paul II. gerade von Römer 9 und 11 her seine Israeltheologie angelegt hatte. <sup>45</sup>

Eine andere Beobachtung lässt fragen, ob die Abwehr des Substitutionsgedankens im Jesus-Buch kraftvoll genug ist: Ein häufig vorkommendes Wort im Jesus-Buch ist das Wort „Überschreiten“. In innerer Nähe zum im Wort vom Überschreiten Gemeinten steht die Deutung des Sehens des Vaters durch den an seinem Herzen Ruhenden bei Joh 1, 18: „In Jesus ist die Verheißung des neuen Propheten erfüllt. Bei ihm ist nun vollends verwirklicht, was von Mose nur gebrochen galt“ (31). Das Lieblingswort selbst kommt z. B. bei der Gottesgemeinschaft vor, die „das eigentlich Erlösende [ist]: die Überschreitung der Schranken des Menschseins“ (33). Neben weiteren Verwendungen des Begriffs vom Überschreiten wird auch das Wort „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein“ (Mt 4, 4) eine „erste Überschreitung des physischen Bereichs“ genannt, der „die nächste Überschreitung“

<sup>43</sup> Y. Congar, Das bischöfliche Dokument über die Juden. Ein Schritt zu einem besseren Verständnis, in: Freiburger Rundbrief 25 (1973), 37f. Das Dokument der französischen Bischöfe findet sich in: R. Rendtorff/H. H. Henrix (Hgg.), Die Kirchen und das Judentum. Band I: Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn/Gütersloh 2001, 149–156. Zu einer soteriologischen These in einem weiteren Sinn, der mit der Päpstlichen Bibelkommission und ihrem Dokument von 2001 auf den „ungeheuren Wert [des Alten Testaments, H. H. Henrix] als Wort Gottes“ setzt und eine Heilsoversicht im Blick auf Israel ohne ausdrückliche christologische Vermittlung versucht, siehe: Henrix, Judentum und Christentum, 110–133.

<sup>44</sup> Theobald, 181; Theobald stellt sowohl das Fehlen von Röm 9–11 fest (172, Anmerkung 46), wie er auch die Auffälligkeit der Redefigur vom Überschreiten vermerkt (159, Anmerkung 7).

<sup>45</sup> Vgl. die Analyse der Israellehre von Papst Johannes Paul II. durch E. Fisher, Pope John Paul II's Pilgrimage of Reconciliation: A Commentary on the Texts, in: Ders./L. Klenicki (Hgg.), Pope John Paul II, Spiritual Pilgrimage. Texts on Jews and Judaism 1979–1995, New York 1995, xx–xxxix; J. Stern, Jean-Paul II face à l'antijudaïsme, in: Radici Dell'Antigiudaismi in Ambiente Cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale. Atti Del Simposio Teologico-Storico – Città del Vaticano, 30 ottobre-1 novembre 1997, Città de Vaticano 2000, 54–78; Henrix, Judentum und Christentum, 101–105.

folgt: „Der ewige Logos wird konkret zum Brot für den Menschen erst dadurch, dass er ‚Fleisch angenommen hat‘ und in menschlichen Worten zu uns spricht“ (190). Oder: Die Gottesherrschaft „überschreitet den Augenblick, überschreitet die Geschichte als Ganze und reicht über sie hinaus“, wie auch der johanneische Jesus, auf den Benedikt die Kennzeichnung von Nikodemus als „wahrem Israeliten“ (Joh 1,47) anwendet, „das Judentum – im Sinn der inneren Dynamik seiner Verheißungen – überschritten hat“ (87). Oder näher beim hier interessierendem Thema von Jesus und Israel: Vom Hören auf die Lehre der Bergpredigt her bildet sich „ein umfassenderes Israel – ein erneuertes Israel, das das alte nicht ausschließt oder aufhebt, aber überschreitet ins Universale hinein“ (95). Grundsätzlich kann es heißen: „Für die Christenheit aller Zeiten ist es grundlegend, den Zusammenhang von Überschreitung (etwas anderes als ‚Übertretung‘) und Erfüllung sorgsam im Auge zu haben“ (153).

Wenn das Faktum oder die Notwendigkeit eines Überschreitens in unterschiedlichsten Zusammenhängen festgehalten wird, dann erscheint das Überschrittene als das Zurückgelassene, das Partielle, das Gebrochene, das Begrenzte. Überschreitung erscheint wie eine Überbietung, die das Überbotene als Schatten zurücklassen kann.<sup>46</sup> Es kommt ihm so recht keine eigene theologische Dignität mehr zu. Es könnte eine vom Autor nicht beabsichtigte Wirkung darin bestehen, dass man in die hier interessierende Grundrelation von Altem und Neuem Testament, von Tora Israels und Tora Jesu oder von Israel und Kirche fundamental das Faktum oder die Notwendigkeit einer Überschreitung vom Ersten zum Zweiten eingestiftet sieht und dass dann doch wie vom Rücken her so etwas wie eine konstitutionelle Substitution zurückkehrt. Vielleicht ist eine allgemeine Zurückweisung der Substitution oder eine Versicherung wie die, dass das Sich-Stellen Jesu auf die eine Stufe mit dem lebendigen Gott „– bei aller ungebrochenen Einheit mit dem Glauben an die Einzigkeit Gottes – seine [Jesu] ganze Botschaft durchdringt“ (350), nicht kräftig genug. Hier schwächt seine so intensiv gegenwärtige Redefigur vom Überschreiten die Kontinuität in den genannten Grundrelationen zu Kirche und Israel. Die Redefigur mindert indirekt auch das Gewicht der so beherzigenswerten Unterstreichungen in der päpstlichen Auslegung des Bildworts vom neuen Wein in alten Schläuchen (Mk 2,22 beziehungsweise Mt 9,17), diejenigen zu verstehen, „die beim ‚alten Wein‘ bleiben wollen“ (219), oder der Mahnung, aus dem Gleichnis „von den zwei Brüdern“ (Lk 15,11–32) keine „Verurteilung der Juden“ zu machen (251).<sup>47</sup> Die Dimension von Aufnahme, Bekräftigung, Bestätigung oder Bleiben erscheint in ihr als zu flüchtig, um auch das der Leserschaft des Jesus-Buchs

<sup>46</sup> Vgl. A. Standhartinger, Der Papst und der Rabbi. Anmerkungen zum christlich-jüdischen Dialog im Jesusbuch von Benedikt XVI., in: *Söding* (Hg.), Jesus-Buch des Papstes, 147–156, 150f.

<sup>47</sup> Angela Standhartinger meint, dass es im Jesus-Buch des Papstes auch Auslegungen gibt, „die traditionelle antijüdische Stereotype einfach stehen lassen“, auf dessen Ebene ein christlich-jüdisches Gespräch nicht möglich ist: *Standhartinger*, 153–155.

strikt vor Augen zu halten, was Kardinal Ratzinger in einem früheren Zusammenhang in dem prägnanten Satz zusammengefasst hat: „Der in der Bibel der Juden, dem Alten Testament der Christen, bezeugte Glaube ist für uns nicht eine andere Religion, sondern das Fundament unseres Glaubens.“<sup>48</sup> Vielleicht könnte man sagen: Was Fundament ist, wird weniger überschritten als vielmehr ausgeschritten.

Dass der Glaube Israels das Fundament des christlichen Glaubens ist, hat Papst Benedikt dadurch deutlich gemacht, dass er in seinem Jesus-Buch einen respektvollen Dialog mit Rabbiner Jacob Neusner führte, „um Jesus zu erkennen und um unsere jüdischen Brüder besser zu verstehen“ (136). Er hat einen zweiten Band zu den Kindheitsgeschichten wie auch zur Passion und Auferstehung angekündigt. Wenn ihm vergönnt ist, diesen zu vollenden, dann wird er vielleicht „das authentisch Jüdische ... Jesu“ (99) noch kräftiger verdeutlichen. Zu wünschen ist, dass er die Gelegenheit wahrnehmen wird, die Menschwerdung des Wortes und Sohnes Gottes in den Spuren von Johannes Paul II. auch konkret als Judewerdung zu bedenken oder sich auf das große Dokument der Päpstlichen Bibelkommission zum jüdischen Volk und seiner heiligen Schrift in der Bibel der Kirche von 2001 zu beziehen. Und zu hoffen ist, dass er sein dortiges umfangreiches Vorwort in Erinnerung bringt, um – nicht zuletzt mit Röm 9–11 – die bleibende Heilswürde des nachbiblischen und zeitgenössischen Judentums zu entfalten oder eine höchst bedenkenswerte Mahnung aus anderem Zusammenhang aufzunehmen, derzufolge die Christen „doch Gottes Verfügung anerkennen (sollten), der Israel offenbar in der ‚Zeit der Heiden‘ eine eigene Sendung aufgetragen hat, die die Väter so umschreiben: Sie müssen als die ersten Eigentümer der Heiligen Schrift uns gegenüber bleiben, um gerade so ein Zeugnis vor der Welt aufzurichten“.<sup>49</sup> Dann würde zum christlich-jüdischen Dissens jenes noch deutlicher hinzutreten, was bereits im ersten Band des Jesus-Buchs gegenwärtig ist: die christlich-jüdische Nähe mitten in ihrem Dissens. Und es würde der Vorzug des ersten Bandes bewahrt werden, ein theologisches und persönliches Jesus-Buch mit großem Gewinn des geistlichen Zuspruchs und für die Christusfrömmigkeit zu sein. Darauf ist der Ökumeniker neugierig und gespannt zugleich.

<sup>48</sup> [*Benedictus Papa, XVI.*]/J. Ratzinger, Das Erbe Abrahams, in: Heute in Kirche und Welt 1 (2001), Nr. 2/Februar, 1f.

<sup>49</sup> [*Benedictus Papa, XVI.*]/Ratzinger, Vielfalt, 110f.