

**Zeitschrift:** Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums  
**Herausgeber:** Zürcher Institut für interreligiösen Dialog  
**Band:** 6 (1950)

**Artikel:** Jesus als religionsgeschichtliches und religiöses Problem in der modernen jüdischen Theologie [Schluss]  
**Autor:** Lindeskog, Gösta  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-960856>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 14.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Jesus als religionsgeschichtliches und religiöses Problem in der modernen jüdischen Theologie

von Dozent D. GÖSTA LINDESKOG, Uppsala

(Schluß)

## IV. Die Lehre Jesu

Aus natürlichen Gründen hat sich die jüdische Forschung vor allem auf die Lehre Jesu konzentriert, die prinzipiell als eine religiöse Ethik aufgefaßt wird. Das Judentum des 19. Jahrhunderts faßte sich selbst überwiegend als eine ethische Weltanschauung auf, und darum beurteilte man auch das Christentum nach seiner ethischen Seite. In derselben Richtung wirkte die geistige Neuorientierung kritischer, liberaler Tendenz, die eben um diese Zeit in dem protestantischen Christentum stattfand. Je mehr die Christologie von der Kritik in Frage gesetzt wurde, um so mehr legte man den Schwerpunkt auf die Ethik des Evangeliums. Der gegenseitige Kampf der beiden Religionen der ethischen Linie entlang ist überhaupt ein Symptom des Zeitalters des religiösen Liberalismus. Es handelte sich jetzt darum, zu zeigen, daß das Christentum durch eine beispiellose Ethik gekennzeichnet ist. Man sprach von der ethischen Absolutheit des Christentums, und diese Ethik wurde als der jüdischen überlegen betrachtet. Darum war es der jüdischen Apologetik daran gelegen, die christlichen Behauptungen von dem Verhältnis zwischen jüdischer und christlicher Ethik zu widerlegen. Früher, als die Christologie als der eigentliche Kern und die Eigenart des N. T.s galt, war man christlicherseits eher geneigt, den jüdischen Anteil an der christlichen Ethik zu betonen. Wichtig ist auch der Umstand, daß die Stellung des A. T.s in Zusammenhang mit der dogmatischen Krisis des Christentums im vorigen Jahrhundert verändert wurde. Das A. T., das früher als ein unanfechtbarer Teil des christlichen Kanons galt, wurde jetzt nicht nur mit kritischen Blicken betrachtet, sondern sogar hie und da bekämpft.

Die jüdische Forschung war früher vor allem daran interessiert, die Übereinstimmung zwischen den ethischen Lehren des Christentums und des Judentums zu betonen. Über dieses große Kapitel der jüdischen Behandlung der Jesusfrage könnte man die Überschrift „nihil novi“, nichts Neues, schreiben. Die Verkündigung Jesu, so wird behauptet, enthält gar nichts Neues und Originales, sie hat im Gegenteil durchaus ihre Parallelen innerhalb des jüdischen Denkens und der jüdischen Literatur<sup>1</sup>. Es ist also nach jüdischer liberaler Auffassung ohne Bedeutung, wenn diese jüdischen Parallelen jünger sind als die entsprechenden Stellen in den Evangelien. Das Schulbeispiel dieser jüdischen Harmonisierungsmethode, die den Zweck hat, die Übereinstimmung zwischen der Lehre Jesu und dem Judentum und die Abhängigkeit Jesu von jüdischen Parallelen nachzuweisen, ist der jüdische Kommentar zum Vater Unser. Mit großem Fleiß haben die jüdischen Forscher ein überwältigendes Material gesammelt, um zu beweisen, daß jedes Element dieses am meisten Persönlichen, das Jesus uns gegeben hat, jüdischen Ursprunges ist. Das Vater Unser wird also als ein typisch jüdisches Gebet betrachtet<sup>2</sup>.

Durch diese Harmonisierungsmethode sucht man Jesus als einen guten Vertreter des normativen Judentums darzustellen. Nun ist es zwar richtig, daß Jesus sowohl in der Sache als auch in den direkten Ausdrücken seiner Lehre oft einen deutlichen Konservatismus gegenüber der religiösen Tradition seines Volkes zeigt. Die Parallelen sind — formal gesehen — auch nicht immer weg-zuerklären<sup>3</sup>. Aber es gibt ja auch in den Evangelien viele Züge, welche die Worte Jesu im Gegensatz zu der Lehre der Pharisäer stellen. Wie soll man nun dies erklären? Wir haben schon angedeutet, wie man durch geschickte exegetische Kunstgriffe das schwer zu harmonisierende Material der Evangelien zu neutralisieren sucht. Die sogenannten Antithesen der Bergpredigt werden

---

<sup>1</sup> U. a. A. Ackermann, Judentum und Christentum (Leipzig 1903), S. 28.

<sup>2</sup> Z. B. E. G. Hirsch, The Crucifixion, S. 17 ff.; M. Dienemann (in Die Lehren des Judentums V, 1929, S. 428 f.).

<sup>3</sup> Vgl. G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Judentums (Stuttgart 1926), S. 120 f.

ja immer christlicherseits als ein Beweis der Originalität und der bewußt antijüdischen Einstellung Jesu angeführt. Dies wird jüdischerseits auf verschiedene Weise bestritten. Die antithetische Form der Bergpredigt, die ja den unmittelbaren Eindruck erweckt, daß hier etwas Neues vorliegt, wird entweder als scheinbar, als rein formal oder als sekundär bezeichnet. Im letzten Falle ist es also die Tendenz der Evangelisten, die in den Antithesen zum Ausdruck kommt<sup>4</sup>.

Wenn man also die Übereinstimmung Jesu mit den Rabbinen zu beweisen sucht, geht man von dem jüdischen Wesen Jesu als einem selbstklaren Faktum aus. Jesus, so meint man, wird in den Evangelien in allen Beziehungen des Lebens als ein echter Jude dargestellt. Er lebt und lehrt als Jude und als „extremer Nationalist“ begrenzt er bewußt seine Wirksamkeit auf das Judentum (Matth. 10: 5 f.)<sup>5</sup>. Der Stoff seiner Vorstellungswelt ist jüdisch. Viele seiner Ausdrücke wurzelten in der allgemeinen Anschauungswelt des Judentums. Seine religiös-metaphysische Anschauung wie überhaupt seine Wirklichkeitsauffassung ist weiter die zeitgenössische jüdisch-pharisäische. Jesus kann, mit anderen Worten, nicht ohne sein echt jüdisches Milieu gedacht werden. Die Theologie Jesu ist echt jüdisch: sie habe nichts mit dem christlichen Gottesbegriff oder der paulinischen Anthropologie und Erlösungslehre zu tun. Als Jude bekennt sich Jesus zu dem strengsten Monotheismus. Die wichtigste Belegstelle ist natürlich das Wort an den reichen Jüngling: „Niemand ist gut denn der einige“ (Mark. 10: 18), das man wörtlich auffaßt, ohne den tieferen Sinn zu verstehen<sup>6</sup>. Ein anderer wichtiger Beweis dafür, daß Jesus die normative Dogmatik des pharisäischen Judentums vertrat, sei die Perikope vom höchsten Gebot (Mark. 12: 28—34 par.). Durch seine Antwort an den Schriftgelehrten zeige sich Jesus als der

---

<sup>4</sup> Siehe z. B. J. Eschelbacher, Die Vorlesungen A. Harnacks über das Wesen des Christentums (in MGWJ 1903, S. 23 f.); L. Baeck, Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte (Berlin 1938), S. 95.

<sup>5</sup> J. Klausner, Jesus von Nazareth, S. 505 ff.

<sup>6</sup> S. Pick, Judentum und Christentum in ihren Unterscheidungslehren. Eine kurze Darstellung für die Gebildeten (Frankfurt a. M. 1913), S. 7.

hundertprozentige Jude, denn in Übereinstimmung mit den heiligen Schriften und der religiösen Tradition sehe Jesus in der Liebe zu Gott und zu dem Menschen den Inbegriff der jüdischen Religion<sup>7</sup>. Die Religion, die Jesus lehrte, war die prophetische: „Ich habe Wohlgefallen an der Barmherzigkeit und nicht an Opfern. Aber das ist auch der pharisäische Standpunkt<sup>8</sup>. Die sog. Gesinnungsethik, von der die christlichen Theologen sprechen, ist auch nichts Neues, denn die Pharisäer haben die Verinnerlichung der Religion gefordert<sup>9</sup>. Christlicherseits wird weiter hervorgehoben, daß Jesus mit einem neuen Gottesbegriff hervortrat, der eben in dem Vaternamen zum Ausdruck kommt. Gegen diese Behauptung haben die jüdischen Forscher einstimmig protestiert. Montefiore sagt, daß die Juden für ihren Gottesbegriff nichts Neues von Jesus zu lernen haben. Der wirkliche Sachverhalt sei, daß die synoptische Lehre von Gott als dem liebevollen Vater etwas Neues für die große Masse der Heidenwelt war. Hieraus hat man fälschlich geschlossen, daß dies auch etwas Neues für die Juden war<sup>10</sup>.

Im Zentrum der Botschaft Jesu steht die Verkündigung vom Reiche Gottes. Auch dieser Begriff ist sowohl formal als real echt jüdisch, auch wenn, wie wir später sehen werden, jüdischerseits bisweilen betont wird, daß eine wichtige Nuance in dem evangelischen Reich-Gottes-Begriff auftaucht<sup>11</sup>.

Kern aller Ethik ist das Verhältnis zum Nächsten, die Ich-Du-Frage. In diesem vitalen Punkt haben die christlichen Theologen das für die Lehre Jesu Konstitutive und Charakteristische finden wollen. Es ist darum natürlich, daß die jüdische Apologetik sich auf dieses Thema konzentriert hat.

---

<sup>7</sup> K. Kohler, *The Origins of the Synagogue and the Church* (New York 1929), S. 218.

<sup>8</sup> M. Freimann, *Eine mißverstandene Rede Jesu* (in *MGWJ* 1914, S. 285).

<sup>9</sup> J. Eschelbacher, *Die Vorlesungen A. Harnacks über das Wesen des Christentums* (in *MGWJ* 1903, S. 67 f.).

<sup>10</sup> *Some Elements*, S. 90 ff.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, S. 67.

Zunächst wird betont, daß die jüdische Ethik früher als Jesus und als Hillel das Gebot der Nächstenliebe auf die ganze Menschheit ausgedehnt habe. Die Feindesliebe sei durchaus kein neuer Gedanke des Evangeliums, sondern schon eine alttestamentliche Lehre. Wie verhält sich eigentlich die Lehre Jesu von der Menschenliebe zu der jüdischen Tradition? Jesus spricht, sagt J. Elbogen, in seinen Diskussionen mit den Pharisäern nur zweimal von der Nächstenliebe, und beidemal herrscht die vollkommenste Übereinstimmung über die Tragweite des Gebotes. Das Liebesgebot tritt im N. T. immer als ein Gebot des Alten Bundes hervor. Auch Paulus kennt das Liebesgebot nur als eine Forderung des jüdischen Gesetzes. Wäre es richtig, daß das Christentum unter dem Begriff „Nächster“ etwas anderes als die Juden verstanden hätte, dann hätten Jesus und seine Apostel auf den neuen Sinn des Wortes aufmerksam machen müssen<sup>12</sup>.

Als der höchste ethische Grundsatz des Evangeliums wird ja die sog. Goldene Regel betrachtet. Der Christ hat sich daran gewöhnt, in dieser Regel das christliche Ethos konzentriert zu sehen. Hier sei in einem einzigen Satz die höhere Gerechtigkeit des Evangeliums formelhaft ausgedrückt, hier begegne ein überzeugender Beweis der Absolutheit der evangelischen Ethik. Indessen kommt ja schon bei Hillel die goldene Regel, wenn auch in negativer Form, vor. Es ist seine bekannte Antwort an den Heiden: „Was dir unlieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht“. Um den Vorzug der einen oder der anderen Formulierung hat man unter jüdischen und christlichen Apologeten gestritten<sup>13</sup>. Aber nirgends ist deutlicher geworden, wie unfruchtbar der Streit der beiden Religionen um die Absolutheitsansprüche unter Vergleichung vereinzelter, aus ihrem Zusammenhang gehobener ethischer Maximen ist. Die neueste Forschung hat uns gelehrt,

---

<sup>12</sup> I. Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe Gott und Mensch (Berlin 1904), S. 75.

<sup>13</sup> Siehe z. B. G. Friedländer, The Jewish Sources of the Sermon on the Mount (London 1911), S. 230 ff.; I. Abrahams, Studies in the Pharisaism and the Gospels I (London 1917), S. 21 ff.; M. Guttman, Das Judentum und seine Umwelt I (Berlin 1927), S. 174.

wie falsch es ist, die Bergpredigt als eine isolierte Erscheinung zu betrachten; sie muß in engstem Zusammenhang mit der übrigen Tradition verstanden werden. Erst dann bekommen die ethischen Aussagen Jesu ihren richtigen Sinn. Das Christentum ist mehr als eine ethische Anschauung, und seine Ethik kann nicht von der Christologie abstrahiert werden.

Die harmonisierende Methode, die oft bei einem recht oberflächlichen Erweis des Gemeinsamen stehen blieb und in die Folgeung mündete, daß es überhaupt nichts Eigenes in der Verkündigung Jesu gibt, war lange Zeit in der jüdischen Literatur vorherrschend. Eine tiefergehende jüdische Forschung hat aber eingesehen, daß diese einfache Parallelisierung nicht genügt, wenn man bis zum Kern des Problem es vordringen will. Das Jesusproblem ist nicht mit dem bloßen *nihil novi*, nichts Neues, abzufertigen — das wird auch selbst von solchen anerkannt, welche die Übereinstimmung zwischen Jesus und den Rabbinen eifrig betonen. Es ist nicht möglich, die Individualität Jesu restlos verschwinden zu lassen und ihn nur als ein unpersönliches Sprachrohr des pharisäischen Judentums hinzustellen. Diese harmonisierende Methode widerspricht gesunden exegetischen und kritischen Prinzipien. Schon das wichtige Zugeständnis, daß Jesus in gewisser Hinsicht als das *telos* des Judentums, seine Vollendung bezeichnet werden kann, enthält an und für sich, obwohl dies nicht immer offen gesagt wird, eine Anerkennung seiner Originalität. Bereits die Bezeichnung „Jesus der vollendete Jude“, die äußerlich betrachtet nur die vollkommene Identität mit dem Wesen des Judentums ausdrückt, deutet gleichzeitig die Eigenart seiner Persönlichkeit an. Montefiore spricht von der größeren Intensität und Konzentration, die den Unterricht Jesu kennzeichne. Es gibt etwas in den Evangelien, was Montefiore das Geniale, das Erstklassische nennt, und was seiner Meinung nach zum Teil das Neue und Originale erklärt. Hier berührt Montefiore eine wichtige Seite des Wesens der Originalität, die wir bald ausführlicher betrachten wollen, und trifft damit einen schwachen Punkt der herkömmlichen harmonisierenden Methode. Es gibt, heißt es weiter, in den Evangelien einen Enthusiasmus, eine Glut, eine Passion, die etwas

absolut Neues bezeichnen, das nie mehr in derselben Weise wiederkehrte. Hier bei Jesus werden Religion und Ethik mit einer ungeheueren Intensität vereinigt. Hier ist ein neues religiöses Ideal, das durch drei wichtige Worte charakterisiert wird: „Eins ist not“ (Luk. 10: 42) <sup>14</sup>. Montefiore hat weiter im Gegensatz zu vielen anderen ein feines Empfinden für das Paradoxe in den Evangelien, vor allem in der Bergpredigt, ein Zug, der gewiß dem rabbinischen Geiste fremd ist <sup>15</sup>. Dieses Paradoxe scheint Montefiore in einem „himmelshohen moralischen Idealismus“ zu wurzeln. Die großen evangelischen Paradoxien scheinen auf ein höheres Gesetz hinzuweisen, als das unter den jetzigen Verhältnissen und Begrenzungen zu verwirklichende, das aber darum trotzdem nicht als unpraktisch und absurd verhöhnt werden dürfe. In solchen Zusammenhängen hebt jedoch Montefiore hervor, daß Jesus ein Jude gewesen sei, der nie davon geträumt habe, eine neue Religion zu gründen. Er habe nur die Religion der Väter reformieren und reinigen wollen. Aber eben weil sein Gefühl für die göttliche Wirklichkeit inniger und intensiver als das der Zeitgenossen gewesen sei, sei auch sein Ausdruck dafür tiefer als der ihrige. Jesus lehrte eine intensive Steigerung in Vergebung, in Aufopferung. Seine Auffassung von diesen Dingen sei darum dem Unterricht der Rabbinen nicht ganz entgegengesetzt, aber das Originale sei eben diese brennende Leidenschaft <sup>16</sup>.

Damit ist aber die wichtige Frage aufgerollt: Was ist Originalität? Diese Frage wurde für die christlichen Apologeten besonders brennend, als alles auf das Ethische konzentriert wurde. Die Juden suchten, wie wir sahen, mit großer Sorgfalt zu beweisen, daß jedes Element der evangelischen Ethik jüdischen Ursprunges sei. Die christlichen Apologeten wollten demgegenüber die Originalität der Ethik des Evangeliums durch die Behauptung retten, daß ein tieferer, geistiger Sinn sich in den evangelischen Aussprüchen verberge. Daß das eine Notlage verrät, ist offenbar. Was

<sup>14</sup> Liberal Judaism and Hellenism and other Essays (London 1918), S. 100.

<sup>15</sup> The Synoptic Gospels and the Jewish Consciousness (in The Hibbert Journal 1904/5, S. 660).

<sup>16</sup> Rabbinic Literature and Gospel Teachings (London 1930), S. 50.



ist nämlich in diesem Zusammenhang Originalität? Sie besteht nicht vorerst in neuen, vorher unbekanntem Gedanken, sondern in einer neuen Art, das schon vorhandene Material zu konzipieren und umzugestalten. Die unbedingte Originalität der ethischen Maximen nachzuweisen, ist vermutlich eine hoffnungslose Aufgabe. Alles kommt darauf an, daß ein Lehrer, ein Prophet in irgend einer Weise die Menschen lehrt, diese ewigen Wahrheiten zu entdecken, daß er ihnen eine neue Aktualität gibt und sie mit neuem Sprengstoff füllt. Hierzu kommt noch ein zweites: das Neue liegt letztlich in der Gestaltung einer neuen organischen Ganzheit, eines neuen Zusammenhanges, wo die zerstreuten, nur dunkel verstandenen Wahrheiten neue Autorität und vielleicht auch einen neuen Sinn bekommen. Aber dieser letztere kann nur in dem Zusammenhang eingesehen werden, und er geht verloren, wenn man jenen vergewaltigt. Das Wichtigste ist aber zuletzt die hinter der Botschaft stehende Persönlichkeit, der Träger der Worte. Er ist der Bürge, und er hat letzten Endes den Schlüssel seiner Botschaft inne. Wenn von der Botschaft des Evangeliums die Frage ist, dann ist es absolut unmöglich, diese Botschaft von dem Träger selbst zu trennen, aber das ist eben, was die jüdischen Autoren immer versuchen. Wenn wir aber von dieser letzten Hauptbedingung wegsehen und die Originalität nur als eine neue Gestaltung bestimmen, so ist schon das eine wissenschaftlich sehr wichtige Erkenntnis, die das Verhältnis zwischen dem Judentum und dem Christentum und die ganze, heiß umstrittene Frage nach dem Wesen des Christentums wenigstens in einer Hinsicht in eine ganz neue Beleuchtung rückt. Es gehört zur Sache, daß ein Jude, nämlich Montefiore, diese Erkenntnis schon früh mit großer Energie verwertet hat. Er ist zwar nicht der einzige, der dieser Totalitätsbetrachtung den Weg gebahnt hat. Aber er scheint mir das Problem geschickter als seine Zeitgenossen gestellt und gelöst zu haben. Sein Beitrag zu der lebhaften Debatte über die Originalität der evangelischen Verkündigung gehört wie G. Kleins Forschungen zur Geschichtlichkeit Jesu zu den bleibenden Leistungen jüdischer Forscher auf dem neutestamentlichen Gebiete<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Siehe Note 1, Kap. III.

Meines Wissens wird dieses in gewisser Weise umwälzende An-  
fassen der Frage zum ersten Male in „Jewish Quarterly Review“  
1893/94 (S. 381—85) vorgelegt und begegnet dann wiederholt  
in dem umfassenden Schrifttum Montefiores. Demnach hat Jesus  
den alten Stoff in neue lebenskräftige Formen gegossen. Er ist  
dem Stofflichen nach zwar konservativ, verknüpft aber die Stoff-  
elemente auf eine neue Weise, und so entsteht aus dem Alten  
Neues.

Aber die Originalität Jesu besteht nach Montefiore nicht nur in  
der Intensität, in der Paradoxie, in der eigenartigen Verbindung  
und Neugestaltung überlieferter Stoffe, in der reformatorischen  
Losung: zurück zu der prophetischen Religion. Es gibt in der Ver-  
kündigung Jesu auch Züge, die auf eine religiöse Neuorientie-  
rung ohne frühere Gegenstücke deuten. Es gibt in der Lehre und  
Lebensauffassung Jesu wie in seinem persönlichen Verhältnis zu  
den Menschen auch Einzelzüge, die uns eine neue religiöse Grund-  
einstellung ahnen lassen. In bezug auf drei Kategorien von Men-  
schen, nämlich das Kind, das Weib und den Sünder, scheint Jesus  
eine ganz neue revolutionierende Einstellung eingenommen zu  
haben, oder vielleicht richtiger ausgedrückt: in diesen Fragen tritt  
ganz besonders deutlich seine eigene originale Auffassung her-  
vor. Vor allem wird das sichtbar an der dritten Kategorie, der  
der Sünder. Der aktive Versuch Jesu, die Sünder, die Verlorenen  
durch Dienen, Mitleid und Liebe zu retten, war etwas Neues. Es  
handelt sich also um einen soteriologischen Zusammenhang, und  
es ist besonders bemerkenswert, daß ein Jude eben hier das Re-  
volutionierende in der Wirksamkeit und Lebensanschauung Jesu  
versteht<sup>18</sup>. Die Sünder zur Reue zu rufen, ganz allgemein die  
Sünde zu verdammen, ist die gewöhnliche Einstellung der Fröm-  
migkeit. Etwas ganz anderes ist es aber, mit ihnen zu verkehren,  
sie zu retten und ihr Vertrauen gewinnen zu suchen. Montefiore  
verschweigt nicht die damalige allgemeine religiöse Haltung der  
Musterfrommen: es war für alle korrekte Menschen selbstver-  
ständlich, die Bösen und Gottlosen von sich fern zu halten. Die

---

<sup>18</sup> Rabbinic Literature and Gospel Teachings (London 1930), S. 46 f.

Auffassung Montefiores ist, daß sich die synoptische Lehre um drei große Aussprüche konzentriert: 1. Denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zum Lösegeld für viele (Mark. 10: 45). 2. Ich bin gekommen zu rufen die Sünder zur Buße und nicht die Gerechten (Luk. 5: 32). 3. Denn des Menschen Sohn ist gekommen zu suchen und selig machen das verloren ist (Luk. 19: 10). Das Urteil über diese drei außerordentlichen, in der Weltliteratur alleinstehenden Sätze lautet: „Hier begegnet eine neue originale Lehre, welche Früchte hervorgebracht hat, die immer zu dem Unvergänglichen im Christentum werden gerechnet werden“. Hier begegnet, so meint Montefiore, ein neues, im Grunde unrabbinisches Lebensideal, nämlich das der Selbstleugnung, der Selbstopferung und des Dienstes<sup>19</sup>. Im Vordergrund der religiösen Anschauung Jesu steht die Soteriologie, während die Ethik diese Stelle bei den Rabbinen einnimmt<sup>20</sup>. Mit diesen Ausführungen zeigt Montefiore, daß er wie wohl kein zweiter jüdischer das Revolutionierende und Wesentliche in der Lehre Jesu erkannt und anerkannt hat. Montefiores *interpretatio evangelica* innerhalb der Grenzen des religiösen Liberalismus und des konsequenten Historismus bezeichnet in ihrer Art einen Höhepunkt in der neutestamentlichen Exegese.

Aus dem zuletzt Gesagten haben wir gesehen, daß man jüdischerseits tatsächlich etwas Neues in der religiösen Grundauffassung Jesu den Rabbinen gegenüber konstatiert. Damit sind wir aber zu einem kritischen Punkt gekommen. Das Originale bei Jesus braucht ja nicht anti-jüdisch zu sein, was Montefiore ausdrücklich betont. Es braucht nur komplettierend, entwickelnd, akzentuierend, auswählend, konzentrierend und generalisierend zu sein. Aber wenn das Originale ins Absolute gesteigert wird, dann ist schon der ausgesprochene Gegensatz zu dem Alten da. Das Fremdartige, das Unjüdische bei Jesus wird auch, wie gesagt, von vielen jüdischen Autoren anerkannt, wenn es auch mitunter gemildert wird

<sup>19</sup> *Liberal Judaism and Hellenism and other Essays* (London 1918), S. 101 ff.

<sup>20</sup> *Some Elements of the Religious Teaching of Jesus according to the Synoptic Gospels* (London 1910), S. 98.

durch die auch christlicherseits benutzte Reduktionsmethode, die das auffallend Unjüdische für einen späteren Zusatz in der Kirche erklärt.

Was ist nun nach jüdischem Gefühl das Unjüdische bei Jesus? Jesus hat sich zum Monotheismus bekannt. Das wird mit Schärfe betont. Aber es wird bisweilen betont, daß sein Selbstbewußtsein wenigstens in seinen Konsequenzen den reinen Monotheismus verdunkelt. Jesus scheint auf eine Sonderstellung zu Gott im Verhältnis zu anderen Menschen Anspruch gemacht zu haben. Das ist unbedingt unjüdisch. Jesus beansprucht weiter für seine eigene Person eine religiös autoritative Bedeutung, die ebenfalls den jüdischen Religionsprinzipien widerspricht. Er redet in seinem eigenen Namen: „Ich aber sage euch“. Das Judentum kennt nur, wie Marcus Ehrenpreis sagt, ein einziges Ich, das göttliche *anochi*. Dagegen heißt es bei den Propheten: „So sagt der Herr“. Das Selbstbewußtsein, das aus den Worten Jesu spricht, war etwas Neues, aber zugleich auch etwas Unjüdisches. Hier beginnt eine neue Entwicklung im Judentum, die in ihren Konsequenzen über das Judentum hinausführt<sup>21</sup>. Bisweilen wird behauptet, daß Gott in der Religion Jesu nur der Gott der Güte und Barmherzigkeit und nicht auch, wie im echten Judentum, der Gott der Gerechtigkeit sei. Dies hänge mit dem Individualismus des Evangeliums zusammen, was auch als ein häretischer Zug bei Jesus bezeichnet wird. Der Gott des Evangeliums ist nicht der Gott der Geschichte<sup>22</sup>. Jesus habe weiter mit seiner Person als Mittelpunkt eine religiöse Gemeinschaft gestiftet, die den angeblichen Universalismus des Christentums beeinträchtige. Nur diejenigen, welche durch die sakramentale Weihe Zutritt zu der Gemeinschaft Jesu gefunden haben, sind Gott gefällig, alle anderen stehen außerhalb der Erlösung. Darum sei die Religion Jesu stark prädestinatorisch<sup>23</sup>. Nach jüdischer Auffassung ist weiter die extreme eschatologische Einstellung Jesu für seine Wirklichkeitsauffassung verhängnisvoll gewesen. Das Judentum ist eine Diesseitsreligion,

<sup>21</sup> Talmud, Fariseism, Urkristendom (Stockholm 1933), S. 108 ff.

<sup>22</sup> J. Klausner, Jesus von Nazareth, S. 527.

<sup>23</sup> E. Jacob (in *Encyclopaedia Judaica* 5, Sp. 530).

das Christentum eine Jenseitsreligion. Der „Eschatologismus“ Jesu sei sein großer Irrtum <sup>24</sup>.

Die zwei Irrtümer Jesu, sein Messiasbewußtsein und sein Eschatologismus, haben jedoch einen unerwarteten Erfolg gehabt, denn sie haben den Anstoß zur Entstehung des Christentums gegeben. Aber die Juden hätten gleich anfangs diese Irrtümer durchschaut und abgelehnt; nur in der Heidenwelt konnte die neue Lehre Ausbreitung finden <sup>25</sup>.

Wir haben oben gesehen, daß die Ethik Jesu vor allem in der älteren jüdischen Forschung als durchaus jüdisch befunden wurde. Aber viele betonen, daß es sogar in der religiös-ethischen Anschauung Jesu unjüdische Züge und Bestandteile gibt. Dies hängt, wie man behauptet, u. a. mit der Eschatologie und Soteriologie Jesu zusammen. Seine Religion sei jenseits-bestimmt, darum sei auch seine Ethik so asketisch, extrem und kulturfeindlich geworden. Dazu komme, daß sie individualistisch sei. Jesus sei Pessimist und weltverneinend, das Judentum dagegen sei eine optimistische und diese Welt bejahende Weltanschauung <sup>26</sup>. Jesus habe darum kein sozialetisches Programm, er sei kein sozialer Reformator, denn sein Reich sei nicht von dieser Welt. Es wird betont, daß Jesus sich auf die Ethik konzentrierte, für ihn war alles Ethik. Aber diese Konzentration und Radikalisierung der jüdischen Ethik bedeutet aus jüdischem Gesichtspunkt eine Reduktion. Das Judentum ist nämlich mehr als nur Religion und mehr als nur Ethik <sup>27</sup>. Dies ist nun die Auffassung des nationalen Judentums, während das typisch liberale Judentum stark betont, daß das Judentum nur Religion ist und also aus diesem Gesichtspunkt nichts gegen die Befreiung der Religion aus dem natürlichen Zusammenhang einzuwenden hat. Aber dem Judentum, das an dem Nationalen festhält, ist es klar, daß Jesus durch seine extreme Radikalisierung des Judentums — denn von nichts anderem ist die Frage — den eigenen Begriff des Judentums aufhob. Die Religion Jesu paßte

<sup>24</sup> M. Ehrenpreis, op. cit., S. 112 f.

<sup>25</sup> Klausner, op. cit., S. 564.

<sup>26</sup> Klausner, op. cit., S. 562.

<sup>27</sup> Klausner, op. cit., S. 542.

nicht in den jüdischen Organismus hinein, auch wenn sie tatsächlich jüdischen Ursprungs war.

Aber die jüdische Kritik geht noch weiter. Die Ethik Jesu sei nicht nur für das Judentum, sondern auch für das Kulturleben überhaupt gefährlich, eben weil sie als eschatologisch bestimmt keines Kulturprogrammes fähig ist. Die Ethik der Bergpredigt kann wegen ihrer übermenschlichen Forderungen nicht realisiert werden. Sie rechnet nicht mit normalen menschlichen Bedingungen und Verhältnissen. Das Judentum behauptet gegenüber dem Christentum eine realisierbare ethische Auffassung zu vertreten. Ein wichtiges Argument in der jüdischen Polemik ist nämlich, daß das Kennzeichen einer Ethik darin besteht, daß sie verwirklicht werden kann<sup>28</sup>.

Wir haben gesehen, wie die Ethik Jesu von verschiedenen jüdischen Richtungen ganz verschieden beurteilt werden kann. Im großen und ganzen kann man indessen drei Haupttypen unterscheiden. Der erste Typus, der häufigste, betont das Gemeinsame. Jesus hat nichts gelehrt, was nicht seine genauen Parallelen in der jüdischen Literatur hat. Jesus ist sogar ein rechtgläubiger Vertreter des zeitgenössigen Judentums. Der zweite Typus, von konservativen Juden vertreten, bemüht sich zu zeigen, daß die Lehre Jesu unjüdische Elemente enthalte, die vom jüdischen Standpunkt scharf abzulehnen seien. Ein sehr gewöhnliches Schlagwort lautet: „Das Gute war nicht neu, und das Neue war nicht gut“. Der dritte Typus, der von Montefiore vertreten wird, hebt die positive, neuschaffende Originalität bei Jesus hervor. Nach Montefiore bedeutete Jesus einen neuen Höhepunkt in der religionsgeschichtlichen Entwicklung. Er gehört zu den größten Lehrern der Menschheit, auch wenn man nicht ohne weiteres alles, was er sagte, akzeptieren kann. Alle drei Typen betonen indessen ohne Ausnahme, daß Jesus ein echter Sohn seines Volkes war, daß er als Jude lebte und starb, auch wenn sie bisweilen die umstürzenden Konsequenzen der Lehre Jesu für die Grundlagen des Judentums offen zugestehen.

---

<sup>28</sup> A. Geiger, Das Judentum und seine Geschichte (Breslau 1864), S. 113.

Alles kommt natürlich darauf an, wie man das Wesen des echten Judentums bestimmt und wie man den historischen Jesus auffaßt. Dies hängt weithin mit persönlichen und psychologischen Voraussetzungen zusammen. Einigen ist die Gedankenwelt Jesu von A bis Z rein jüdisch, anderen ist sie zum größten Teil unjüdisch. Für einige bedeuten seine messianischen Ansprüche nichts Unjüdisches, für andere ist eben der eigenartige Messiasbegriff Jesu das Unjüdische. Es ist augenscheinlich, daß der historische Jesus ein großes Problem für das Judentum ist. Der radikale Unterschied zwischen dem historischen Jesus und dem Christus der Kirche, den man auch in der liberalen christlichen Theologie zu konstituieren versucht hat, löst nicht alle Schwierigkeiten, denn „der historische Jesus“ läßt sich nicht auf eine einfache Formel bringen. Man kann das an den Widersprüchen studieren, die nicht nur zwischen verschiedenen jüdischen Richtungen bestehen, sondern auch bei einem und demselben Verfasser zu finden sind. So behauptet Klausner einerseits, daß Jesus ein extremer Nationalist war, ein echter Jude, bis zum Chauvinismus. Seine Ethik sei weiter wortgetreu die jüdische. Andererseits muß derselbe Verfasser einräumen, daß in Jesus etwas Neues steckte, was im Prinzip das Aufheben des Judentums bedeutete, das Zersprengen der nationalgeistigen Einheit, die der tragende Grund des Judentums ist<sup>29</sup>. Mit diesen Widersprüchen vor den Augen läßt sich selbstverständlich einräumen, daß Jesus in gewissem Sinne Jude war und blieb, aber das Wesentliche ist doch seine persönliche Eigenart, auf die muß aller Nachdruck fallen, und sie kann nicht so bagatellisiert werden, wie nicht selten moderne jüdische Autoren zu tun geneigt sind.

Der auch christlicherseits geprüfte Versuch, die Lehre Jesu von seiner Person und dem übrigen Bestand der evangelischen Anschauung loszumachen, ist im Ganzen aussichtslos. Die einzelnen Aussagen Jesu sind nur in dem Gesamtzusammenhang zu verstehen. Jesus ist nicht nur Träger des Wortes, sondern seine Worte sind immer — direkt oder indirekt — eine Selbstbotschaft und zeigen auf ihn zurück. Jedes seiner Worte hat eine eigenartige

---

<sup>29</sup> Klausner, op. cit., S. 507, 573, 534, 540 ff.

persönliche Prägung. Der Wortschatz ist alttestamentlich-jüdisch, aber die Sematologie ist neu, was uns nunmehr eine elementare Erkenntnis der neutestamentlichen Exegese lehrt.

## V. Die Entstehung des Christentums

Die Frage nach der Stellung Jesu im modernen Judentum erhält eine vollständige Antwort nur dann, wenn wir schließlich untersuchen, wie sich das Judentum die Entstehung des Christentums vorstellt. Diese Frage ist ebenso lebhaft in der christlichen wie in der jüdischen Wissenschaft diskutiert worden, und wie so oft ist auch hier die jüdische Diskussion von den Fragestellungen der christlichen Theologie beeinflußt worden.

Daß ein tiefer Unterschied zwischen Jesus und der nach ihm genannten Religion besteht, ist feste jüdische Überzeugung. Montefiore drückt die Sache kurz so aus: „Wenn Jesus das Gottesreich predigte, so predigten seine Nachfolger ihn selbst“<sup>30</sup>. Wir erkennen diesen Gedankengang aus der liberalen christlichen Theologie. Und er ist ja eine Konsequenz der Grundanschauung, die im vorangehenden dargestellt wurde. Auch wenn die jüdischen Autoritäten einräumen, daß Jesus in wichtigen Punkten unjüdisch erscheint, so bleibt er jedoch nach einstimmiger jüdischer Auffassung innerhalb der Grenzen des Judentums. Die Christologie der Kirche ist das Neue und Artfremde. Denn was ist Christentum? Die jüdische Antwort lautet: Es ist die Umwandlung, die *transfiguratio* eines jüdischen Mannes in eine Göttlichkeit<sup>31</sup>. Wenn man aber zugeben muß, daß Jesus die Zentralgestalt des Christentums ist, hat man schon damit auch eingeräumt, daß irgend eine innere Beziehung zwischen Jesus und dem Christentum besteht. Diese Beziehung kann ganz allgemein so ausgedrückt werden, daß die neue Religion an eine geschichtliche Persönlichkeit anknüpft, nämlich an Jesus von Nazareth<sup>32</sup>. Alles kommt

<sup>30</sup> The Synoptic Gospels I, S. CXXIV.

<sup>31</sup> E. R. Trattner, *As a Jew sees Jesus* (New York-London 1931), S. 165 f.

<sup>32</sup> G. Klein, *Ist Jesus eine historische Persönlichkeit?* (Tübingen 1910), S. 3.



natürlich darauf an, wie man sich diese Anknüpfung näher vorstellt. Die Frage kann zunächst negativ so abgegrenzt werden, daß Jesus nicht als der bewußte Gründer des Christentums bezeichnet werden kann, und in dieser negativen Abgrenzung werden wohl die jüdischen Forscher einig sein. Seine Lehre ist in ihren Hauptzügen und ihrer ganzen Struktur nach jüdisch. Es lag überhaupt nicht in seiner Absicht, eine neue Religion zu stiften<sup>33</sup>. Seinem Typus nach war er kein Organisator. Auch seine eschatologische Grundauffassung spricht dagegen, daß er eine mit dem Judentum konkurrierende neue Lebensform schaffen wollte. Das Christentum ist also nach jüdischer Auffassung nicht gleichsam organisch aus dem Selbstbewußtsein Jesu herausgewachsen; eher ist es gegen seine eigene Intention zustande gekommen.

Natürlich wird aber auch stark betont, daß Jesus mittelbar durch sein Wirken, seine Lehre, sein Selbstbewußtsein und seine Persönlichkeit den ersten Anstoß zur Entstehung des Christentums gegeben hat. Eine große geschichtliche Bewegung wie das Christentum könne nicht ohne einen persönlichen Urheber von außerordentlicher Begabung und Geisteskraft erklärt werden. Nicht minder wird die Bedeutung des messianischen Selbstbewußtseins Jesu als ein treibendes Motiv der neuen Religion unterstrichen<sup>34</sup>.

Jesus hat also durch sein eigenes Selbstbewußtsein Glauben an sich unter seinen Schülern erweckt. Dieser Glaube sei durch seinen gewaltsamen Tod nicht zerstört, sondern eher noch gestärkt worden<sup>35</sup>. Das bewirkten auch die Visionen des Auferstandenen. Eine Suggestion, nicht die Lehre Jesu hat die christliche Religion geschaffen. Diese Ansicht begegnet nicht so selten<sup>36</sup>.

Indessen ist das Christentum nach typisch jüdischer Betrachtungsweise keineswegs das Werk eines Einzelnen. Und es ist eine tiefe

---

<sup>33</sup> K. Kohler, *The Origins of the Synagogue and the Church* (New York 1929), S. 228 ff.

<sup>34</sup> S. Schulman, Professor Moores „Judaism“ (in *The Jewish Quarterly Review* = *JQR* 1927/28, S. 345 f.).

<sup>35</sup> A. Geiger, *Das Judentum und seine Geschichte* (Breslau 1864), S. 116 f.

<sup>36</sup> Z. B. K. Kohler, *op. cit.*, S. 232.

Kluft zwischen Jesus und der Religion, die von ihm ihren Ursprung zählt. Viele Faktoren haben vermeintlich bei ihrer Entstehung zusammengewirkt. Sie wird somit als eine geistige und soziale Strömung betrachtet, die eventuell schon auf palästinischem Boden entstanden ist, viele verschiedene Elemente in sich sammelte und einen komplizierten Entwicklungsprozeß durchlief<sup>37</sup>. Sie ist ferner das Resultat einer verwickelten dogmatischen Spekulation, welche die Christologie schuf, diese absolut unjüdische Erscheinung. Endlich ist die christliche Religion synkretistisch, das Produkt einer Verschmelzung jüdischer und heidnischer Ideen<sup>38</sup>. Zu diesen inneren Faktoren kommt zuletzt ein äußerer Erklärungsgrund, die Zeitumstände. Die gärende Periode des zweiten Tempels, der Untergang des jüdischen Staates und die Zerstörung Jerusalems, das hat alles beigetragen, der messianischen Bewegung in Palästina Nahrung zu geben<sup>39</sup>.

Die Entstehung des Christentums wird nach einer verbreiteten Auffassung unter jüdischen Forschern wesentlich von zwei Faktoren bestimmt, nämlich vom hellenistischen Judentum und vom griechischen Heidentum. Wie und wo dieser Hellenisierungsprozeß des Christentums stattfand, ist aber eine sehr umstrittene Frage. Es kann konstatiert werden, daß diese Theorie, welche später so aktuell unter christlichen Forschern durch die sog. religionsgeschichtliche Schule wurde, sehr früh unter jüdischen Forschern Zustimmung gewinnt. Schon Abraham Geiger betont, daß der „Messianismus“ erst in den jüdisch-griechischen Kolonien in unjüdischer Richtung umgestaltet wurde. Hier begegnet nämlich die Logos-Spekulation. Der Logos ist der Mittler zwischen Gott und Menschen. Der Messias-Jesus wurde darum in diesem Milieu mit dem Logos, dem Wort, dem eingeborenen Sohn Gottes identifiziert<sup>40</sup>. In dem orientalisch-hellenistischen Milieu glaubt man übrigens den Ursprung der charakteristischen neutestamentlichen

<sup>37</sup> Geiger, op. cit., S. 117 ff.

<sup>38</sup> M. Guttman, Das Judentum und seine Umwelt (Berlin 1927), S. 205 f.

<sup>39</sup> A. Geiger, Entstehung des Christentums (in Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben 1875, S. 24).

<sup>40</sup> Das Judentum und seine Geschichte, S. 120 f.

Vorstellungen zu finden: Jungfrauengeburt, Inkarnation, Leiden, Sterben und Auferstehung der Gottheit, Sakramentalismus usw. Die jüdischen Forscher betonen dabei das Jüdische bei Jesus und das Unjüdische im Christentum<sup>41</sup>.

Jesus hat nach jüdischer Auffassung das Christentum nicht gestiftet. Bisher haben wir die kollektivistische Betrachtungsweise der jüdischen Darstellung von dem Entstehen des Christentums behandelt. Aber es gibt auch nach einer sehr einstimmigen Auffassung einen persönlichen Gründer des Christentums; er heißt Paulus. Man hat bisweilen in der radikalen christlichen Theologie Jesus und Paulus als zwei absolute Gegensätze hingestellt. Dies ist in der jüdischen Forschung die beinahe ausnahmslose Regel. Jesus gehört zum Judentum, aber Paulus ist nicht mehr Jude, seine Theologie ist mit dem jüdischen Denken und Fühlen nicht vereinbar.

Die paulinischen Religionsprinzipien werden nämlich als den jüdischen vollkommen entgegengesetzt betrachtet. Die Anthropologie des Paulus ist gänzlich unjüdisch. Dies wird an seiner Lehre von der Erbsünde deutlich. Diese verhängnisvolle Lehre ist die Voraussetzung für die paulinische Auffassung von Erlösung, Versöhnung, Gnade und Gerechtigkeit. Die paulinische Umwertung dieser Begriffe stellt die christliche mysteriöse und sakramentalistische Soteriologie dem ethischen Erlösungsweg des Judentums entgegen. Das Zentrum der paulinischen Theologie ist die Lehre von Christus, dem Gottes-Sohn und Mittler. Diese Christologie hat den reinen Monotheismus verlassen und charakterisiert die neue Religion mehr als andere Kennzeichen als paganistischen Synkretismus.

Seine Theologie hat der Apostel nicht nur durch fremde Elemente und Gedanken, sondern auch durch Mißverständnis und Karikierung des Judentums geschaffen. Dies werde besonders deutlich, wenn man seine Stellung zum jüdischen Gesetz betrachtet.

---

<sup>41</sup> Typischer Vertreter dieser Auffassung ist G. Friedländer, *Hellenism and Christianity* (London 1912).

Paulus verrät, daß er das Gesetz nicht verstanden hat. Es ist darum falsch, wenn man ihn als einen geschickten Rabbinen darstellt. Er hat in seiner sophistischen Polemik die Tora und darum die ganze jüdische Religion stigmatisiert. Sein eigenes Evangelium stellt er einem Zerrbild der jüdischen Religion gegenüber. Er hebt das jüdische Gesetz auf, führt aber sogleich ein neues ein, nämlich das des Glaubens und des Sakramentalismus.

Mit ganz wenigen Ausnahmen ist Paulus in weit höherem Grade als Jesus von dem modernen Judentum mißverstanden worden. Paulus ist, wie man behauptet, nicht nur für das Judentum durch seine heftige und falsche Kritik der jüdischen Religion schicksalsschwanger geworden. Auch das reine Evangelium habe er im Grunde gefälscht. Mit Paulus scheiden sich die Wege. Eine neue Religion entsteht, die immer mehr ihre Zusammengehörigkeit mit ihrem eigentlichen Ursprung verneint. Durch Paulus wird das Christentum in die heidnische Welt umgepflanzt <sup>42</sup>.

So bleibt es nach jüdischer Auffassung dabei, daß das Christentum einem jüdischen Mann Jesus zwar insofern seine Entstehung verdankt, als er unter seinen Schülern den Glauben an sich als Messias erweckte, daß er aber trotzdem keineswegs als der Stifter der christlichen Religion betrachtet werden kann. Im großen und ganzen halten die jüdischen Forscher an der fatalen These der religionsgeschichtlichen Schule fest: das Christentum wurde erst nach dem Tode Jesu als eine synkretistische, komplexe Größe geschaffen. Wenn das Christentum auf einen persönlichen Stifter zurückzuführen ist, so ist dieser Paulus und nicht Jesus von Nazareth. Im Lichte der heutigen Forschung ist indessen diese Auf-

---

<sup>42</sup> Die ausführlichste jüdische Darstellung des paulinischen Problemes ist die große Monographie von J. Klausner (englische Übersetzung aus dem Hebräischen von W. F. Stinespring „From Jesus to Paul“, London 1943). Ich habe dieses Buch in „Svensk Teologisk Kvartalskrift“ (schwedisch) 1946 kritisch besprochen. Siehe auch W. G. Kümmels Auseinandersetzung besonders in Hinsicht auf Klausners dogmatische Voraussetzungen in *Judaica* 4, 1948, S. 1—35 („Jesus und Paulus. Zu Joseph Klausners Darstellung des Urchristentums“). Über die ältere Literatur siehe mein Buch „Die Jesusfrage“, S. 310 ff.

fassung vom Entstehen des Christentums höchst unbefriedigend. Wir wiederholen, was wir früher gesagt haben. Es ist eine ungebührliche Vereinfachung historischer Fakta, das Christentum in jüdische und hellenistische Elemente zu zerteilen. Unter allen Umständen kommt ein dritter Faktor hinzu, das Individuelle, d. h. das Evangelische, sei es daß dieses auf Jesus direkt oder indirekt auf ein Glaubenszeugnis von Paulus oder des Urchristentums im übrigen zurückgeht.

Die Regel Montefiores bei der Beurteilung der Botschaft Jesu hat ihre Anwendung auch auf das Christentum, d. h. das Neue Testament im Ganzen. Es ist zwar eine komplexe Größe mit mehreren Komponenten. Aber man darf nicht bei einer atomisierenden Betrachtungsweise stehen bleiben, sondern man muß das Synthetische, das was das Christentum zu einer organischen Größe, einer historischen Gestaltung macht, verstehen lernen, nämlich den Christusgeist und was davon generiert und inspiriert worden ist. Psychologisch-historisch ist die These von einer Kluft zwischen Jesus und dem Urchristentum höchst unwahrscheinlich und ist nunmehr wissenschaftlich unbefriedigend. Besonders die Untersuchungen über Christologie und Kirche haben immer deutlicher klargelegt, daß Jesus selbst — recht verstanden — der Kirchengründer ist. Die Einheit der neutestamentlichen Botschaft tritt immer greifbarer hervor. Der Versuch, jenseits dieser Botschaft einen „historischen“ Jesus zu entdecken, der anders geartet ist als er uns in der Evangelientradition entgegentritt, ist eine freie Konstruktion, die nicht bestätigt werden kann.

## VI. Kirche und Synagoge

Das Jesusbild, das wir hier zu zeichnen versucht haben, ist kein rein wissenschaftliches. Es ist jüdisch, wie das christliche christlich ist. Aus zwei Gründen kann man übrigens die Frage stellen, ob ein wissenschaftliches Jesusbild im strengen Sinne des Wortes möglich ist. Der wichtigste Grund dazu ist im rätselhaften Charakter der Jesugestalt zu suchen, in dem mystischen Geheimnis

seiner Persönlichkeit. Während der Forscher arbeitet, fängt der Wundermann selbst zu sprechen an. Und wenn ein Forscher mit seinem Objekt in Auseinandersetzung kommt, dann ist die strenge Wissenschaftlichkeit nicht mehr möglich. Das, wozu man kommt, wird das Resultat des persönlichen Eindruckes, den diese Auseinandersetzung vermittelt. Und das ist wieder von den persönlichen Voraussetzungen des Forschenden und Fragenden abhängig. Die Subjektivität, die also jedem Jesusbild anhaftet, wird auch von der Art der Quellen unterstützt.

Die jüdische Jesusforschung ist aus denselben ideologischen Voraussetzungen wie die historisch-kritische Bibelforschung des Protestantismus hervorgegangen. Jüdische und christliche Bibelforschung haben beide ihre Wurzeln in der europäischen Aufklärung. Es ist auch deutlich und verständlich, daß die jüdische Behandlung der Jesusfrage in weiter Ausdehnung von den riesenhaften Leistungen der christlichen Theologie auf diesem Gebiete abhängig ist. Obschon liberales Christentum und modernes Judentum in ihrer Jesusforschung also auf gemeinsamem historischem Boden stehen und in Details dasselbe Resultat erreicht haben, sind sie doch im großen und ganzen verschieden. Das Interesse des Judentums der Jesusfrage gegenüber war von Anfang an apologetisch und dieses Motiv ist immer noch das stärkste. Es handelt sich jetzt wie vorher um eine Selbstverteidigung des Judentums den christlichen Ansprüchen gegenüber. Das Judentum will zeigen, daß Jesus von der Kirche mit Unrecht zu ihrem Kultus-Heros gemacht worden ist. Er gehöre zu dem Judentum, er wollte nie eine neue Religion stiften. Das Judentum will aus apologetischen Gründen mit aller Energie Jesus in seinen ursprünglichen historischen Zusammenhang hineinstellen. Aber dabei stößt es auf eigentümliche Schwierigkeiten. Es gelingt nicht, Jesus restlos im Rahmen des Judentums zu erklären. Es zeigt sich auch, daß die jüdischen Forscher nicht über die Person Jesu einig sein können. Man kann sich nicht von dem Eindruck befreien, daß unter den Juden eine gewisse Ratlosigkeit der Person Jesu gegenüber herrscht. Bei aller Betonung des Jüdischen in den Evangelien und an der Person Jesu empfindet man doch etwas Unjüdisches an

Jesus oder besser etwas Überjüdisches, eine Radikalisierung des Judentums, ohne daß man gewillt ist, dies als den eigentlichen schöpferischen Urgrund der Kirche anzuerkennen. Die Kirche sei keine legitime Fortsetzung des Evangeliums, sondern etwas Neues, das vielen verschiedenen zeitgeschichtlichen Umständen seine Entstehung verdankt.

In zwei vitalen Punkten tritt die Begrenzung der jüdischen Jesusforschung hervor: bei der Deutung der Person Jesu und in der Frage der Entstehung des Christentums. Ganz dogmatisch wird Jesus als „ein gewöhnlicher Mensch“ beurteilt. Aber man hat mit dem größten Schauspiel der Geschichte vor den Augen Grund, zu fragen, ob nicht diese kategorische Abfertigung ebenso wenig wissenschaftlich ist wie die auf liberaler Seite so verketzerte christologische Deutung. In der Tat steht hier Deutung gegen Deutung. Hier ist der Scheideweg zwischen Jüdischem und Christlichem, hier spricht nicht mehr eine wissenschaftliche Auffassung gegen eine andere, sondern hier stehen zwei Religionen gegeneinander: Judentum und Christentum. Prinzipiell gesehen scheint es möglich, daß die jüdische Jesusforschung auch die letzten Phasen der protestantischen Evangelienforschung akzeptieren könnte, insoweit diese von einem tieferen Eindringen in die Auffassung Jesu von sich selbst, seine eigene Deutung seines Wesens durch den rätselhaften Begriff des Menschensohnes charakterisiert wird. Aber es scheint, als ob das Judentum die Konsequenzen nicht ziehen könnte und anerkennen, daß dieses Selbstbewußtsein Jesu, das er den Schülern weitergab, die organische Kontinuität zwischen ihm und der Kirche schuf. Es muß auch als eine Begrenzung der jüdischen Forschung bezeichnet werden, daß sie nicht zu einem besseren Verständnis von Paulus vordringen kann, daß sie nicht versteht, daß eine Möglichkeit da ist, in der paulinischen Christuskymistik ein *criterium veri* für die historische Notwendigkeit der Christologie wissenschaftlich zu sehen. Es ist überhaupt auffallend, daß die jüdische Forschung gleichsam verurteilt ist, bei einem recht rationalistischen Verstehen des ganzen historischen Verlaufes zu bleiben, was u. a. daraus hervorgeht, daß man den Wundergeschichten keinen tieferen Inhalt abzugewinnen vermag.

Dies hat seinen Grund in geschichtlichen Verhältnissen, die während des Verlaufes der Entwicklung zu psychologischen und dogmatischen Hemmungen vertieft worden sind. Es ist ohne Frage so, daß die jüdische Dogmatik in Auseinandersetzung mit der christlichen entwickelt und bereinigt worden ist. Um die prinzipielle jüdische Einstellung zur Jesusfrage zu verstehen, muß man die Hauptdata der jüdischen Dogmatik im Gedächtnis haben. Wenn wir das Thema die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum behandeln wollen, müssen wir immer daran denken, daß es ja nicht eine reine Wissenschaft, sondern eine Religion ist, welche letzten Endes die Zentralgestalt des Christentums beurteilt. Wir müssen m. a. W. die religionstypologische Eigenart der jüdischen Religion kennen. Das Jesusbild des Judentums läßt sich nur richtig verstehen, insofern es in den allgemeinen Zusammenhang des jüdischen religiösen Denkens hineingestellt wird. Und dieses Denken ist seinem Wesen nach a - c h r i s t o l o g i s c h <sup>43</sup>. Diese Dogmatik ist die apriorische Grenze, die der Jude bei seiner Beurteilung der Jesusfrage nicht überschreiten darf, wenn er Jude bleiben will. Das bedeutet, daß nach jüdischer Auffassung das christliche Primärdogma „Jesus ist Christus“ ein subjektiver Glaubenssatz ist, der nur innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft gültig ist, aber dem kein objektiver Glaubensgehalt anerkannt werden kann. Das ist natürlich ganz richtig. Das Christentum ist auf einer persönlichen, d. h. subjektiven Glaubensüberzeugung gebaut. Auch der christliche Forscher kann nicht den Satz „Jesus ist Christus“ anders als ein Glaubensbekenntnis behandeln. Die Wahrheit des Satzes kann nicht wissenschaftlich festgestellt werden. Dennoch ist ein Unterschied zwischen der jüdischen und christlichen Forschung in dieser Hinsicht. Die christliche Forschung ist weiter gekommen. An und für sich ist das ja nichts Merkwürdiges. Die christliche Forschung ist viel älter, viel größer und umfassender. Es ist die eigenste Aufgabe des Christentums und sein zentralstes Problem. Auch wenn die jüdische Literatur zur Jesusfrage imponierend ist, so nimmt es nicht Wunder, daß sie nicht mit der christlichen gleichen Schritt halten kann. Auch wenn

---

<sup>43</sup> Ich habe dieses Problem in meinem „Die Jesusfrage“, S. 78 ff., behandelt.



die christliche Forschung die objektive Wahrheit der Christologie nicht beweisen kann, so hat sie jedoch die innere Logik des Neuen Testaments besser verstanden als es die jüdische vermocht hat.

Die geschichtlichen Umstände haben es so gefügt, daß die jüdischen religiösen Grundkategorien in einem unabgebrochenen Dialog mit den christlichen ausgeformt worden sind, was zur Folge gehabt hat, daß das Judentum religionstypologisch gesehen als der absolute Gegensatz zu dem klassischen Christentum hervortritt. Eine Überbrückung zwischen den beiden Religionen ist darum ausgeschlossen. Das Religionsgespräch zwischen Judentum und Christentum hat uns gelehrt, wo die Grenze zwischen den beiden Religionen liegt. Die Grenze ist die Christologie. Diese wird von dem Judentum als eine im Verhältnis zur Geschichte sekundäre Erscheinung abgelehnt. Es hat nur für „den historischen Jesus“, d. h. für ein von der Christologie befreites Jesusbild Interesse. Die Kirche kann diese Abstraktion nicht gutheißen, und die christliche Forschung hält sie für unwissenschaftlich.

Welche Bedeutung hat dann die Jesusfrage für das moderne Judentum? Die weltgeschichtliche Bedeutung Jesu wird von jedem scharfsichtigen jüdischen Forscher glatt anerkannt. Jesus kann sogar als der größte Mensch, der je gelebt hat, bezeichnet werden. Die Juden selbst haben Jesus, der während siebzehn Jahrhunderte aus dem Judentum gebannt war, eine Ehrenstelle in ihrer Geschichte gegeben. Das ist ein bedeutendes Resultat der jüdischen Leben-Jesu-Forschung<sup>44</sup>.

Aber hat Jesus auch für das Judentum unserer Zeit eine religiöse Bedeutung? Die Frage ist schon negativ beantwortet. Das Studium des religionshistorischen Typus des Judentums lehrt uns, was Jesus für das Judentum nicht sein kann. Die Christologie konstituiert den religionshistorischen Typus des Christentums und kann in keiner Form von der jüdischen Religion übernommen werden. Wir haben den ausgeprägten Historismus des modernen Ju-

---

<sup>44</sup> Siehe z. B. Montefiore, JQR 1893/4, S. 382; O. J. Simon, JQR 1896/97, S. 409; J. Norden, Jesus von Nazareth in der Beurteilung der Juden einst und jetzt (in Jüdische liberale Zeitung 1930).

dentums betont. Auch wenn ein Jude einräumen kann, daß Jesus bisher der in der Geschichte größte Mensch ist, so steht die Möglichkeit offen, daß eine noch größere Persönlichkeit in der Zukunft auftreten kann. Und wohl gemerkt: auch die allergrößte Persönlichkeit bleibt für die Juden immer einer unter den vielen. Sogar wenn irgendeiner als ein religiöses Genie ersten Ranges bezeichnet werden kann, so bedeutet das keineswegs die Anerkennung einer privilegierten Stellung vor Gott, noch weniger die Stellung eines Mittlers<sup>45</sup>.

Die Frage ist also: In welchem Sinne kann Jesus für die modernen Juden religiöse Bedeutung haben? Die Frage kann sehr negativ beantwortet werden: Es gibt keinen Platz für Jesus in der jüdischen Religion, er ist unauflöslich mit dem christlichen Dogma verbunden<sup>46</sup>.

Aber man kann auch von einer ganzen Strömung innerhalb des Judentums sprechen, deren Vertreter nicht nur Jesus warme Bewunderung widmen, sondern auch bereit sind, in gewisser Ausdehnung seine Lehre in die jüdische Tradition aufzunehmen. Unter ihnen ist Montefiore, der seinen Kommentar zu den Synoptikern schrieb, eben um das Evangelium unter seinen Glaubensgenossen bekannt zu machen. Er meint unter anderem, daß die Lehre Jesu und die der Rabbinen einander ergänzen<sup>47</sup>. Ähnliches sagt Klausner: „Wenn der Tag kommt, wo der ethische Kodex des Evangeliums von seiner mirakulösen und mysteriösen Hülle befreit ist, dann wird Jesu Buch der Ethik einer der erlesensten Schätze der jüdischen Literatur aller Zeiten sein“<sup>48</sup>.

Jüdischerseits ist man auch dessen bewußt, daß ein Kompromiß zwischen den beiden Religionen unhaltbar sein muß. Aber man hat dort auch gelernt, daß man gegenseitig einander respektieren muß. Marcus Ehrenpreis hat darüber einige schöne Sätze formuliert:

---

<sup>45</sup> K. Kohler, Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage (Leipzig 1910), S. 235.

<sup>46</sup> P. Goodman, *The Synagogue and the Church* (London 1908), S. 290 f.

<sup>47</sup> *The Synoptic Gospels I*, S. CXL f.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, S. 574 f.

„Christus, der durch seinen Opfertod die Sünden der ganzen Menschheit auf sich genommen hat, ist mit unseren religiösen Grundbegriffen unvereinbar. Vor ihm stehen wir fremd und verständnislos. Es gibt in jeder Religion jenseits allem, was erklärt werden kann, ein Mysterium, ein letztes Geheimnis, das dem Außenstehenden unzugänglich bleibt. Wir, Juden und Christen, können eine weite Strecke zusammen gehen und miteinander sprechen, aber früher oder später kommen wir an eine geschlossene Tür, deren Schlüssel nur die Christen haben, aber wir haben ihn nicht. Wenn wir an diese geschlossene Tür kommen, haben wir Juden nichts anderes zu tun, als uns vor ihr in Ehrfurcht zu beugen und zu schweigen. Wir verlangen und erwarten — und das ist die Absicht mit unserem Gespräch —, daß die christliche Welt das Mysterium verehren lernen soll, welches das Tiefste in der jüdischen Religion ausmacht, das, was dem Außenstehenden schwer zu fassen ist und schwer für uns zu erklären“<sup>49</sup>.

Das Christentum ist die Religion der Inkarnation, das Judentum kennt keine Offenbarung in diesem Sinne. Hier geht die Grenze, die unüberschreitbare, zwischen Kirche und Synagoge.

### Schl u ß b e t r a c h t u n g

Wie schon aus dem Titel dieser Darstellung hervorgeht, ist es mir nicht so sehr daran gelegen, die vielen bunten Aussagen über Jesus und das Christentum einer immer wachsenden jüdischen Literatur einfach aufzuzählen. Mein Interesse ist vielmehr, zu untersuchen, was das Judentum als Religion durch seine repräsentativen Theologen bei der Beurteilung der Jesusfrage und des Urchristentums als religionsgeschichtliches Problem erreichen kann. Die Aufgabe ist also eine exegetisch-theologische. Man muß daher zunächst das Judentum, wie es jetzt lebt und denkt, kennen lernen. Lehrreich ist dabei das Studium der modernen Selbstdarstellungen des Judentums. Eine Reihe von diesen habe ich in meinem Buche „Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum“ analysiert. Von den neuesten Darstellungen sind beispielsweise zu nennen Meyer Wax-

---

<sup>49</sup> Judendom och Kristendom (in „Judisk Tidskrift“, Stockholm 1933).

man, A Handbook of Judaism as professed and practiced through the ages (New York 1947) und Israel Mattuck, The Essentials of Liberal Judaism (London 1947). Es gehört zur Sache, daß eben in diesen systematischen Selbstdarstellungen auch immer auf das Christentum Bezug genommen wird. Meine These ist, daß man durch das Studium der Struktur des jüdischen religiösen und theologischen Denkens die Grenzen kennen lernt, innerhalb deren der Jude sich bewegen muß, wenn er die Jesusfrage und das Christentum beurteilt. Die Frage wird dadurch kompliziert, daß es so viele verschiedene Richtungen jüdischer Theologie gibt. Man muß auch Rücksicht auf die individuellen Divergenzen und Voraussetzungen nehmen. C. G. Montefiore, Martin Buber und J. Klausner sind charakteristische Beispiele dieser verschiedenen Individualitäten. Ihre Beurteilung dieser Fragen zeigt darum Differenzen, weil sie untereinander nicht ganz darüber einig sind, was als jüdisch bzw. unjüdisch zu bestimmen ist, auch wenn in der Tiefe eine fundamentale Übereinstimmung herrscht.

Hinzu kommt die Tatsache, daß das moderne Judentum, wie schon gesagt, nicht eine isolierte Größe ist. Es bewegt sich in einer Gedankenwelt, die ihm mit dem Christentum gemeinsam ist. Hier eröffnet sich eine Perspektive, die durchaus nicht leicht zu durchschauen ist. Auch den Fragestellungen, welche in der christlichen Literatur geläufig sind, stehen die jüdischen Autoren nicht ganz frei gegenüber, sondern sind von ihnen gewissermaßen bestimmt.

Es gibt auch viele Laien unter den jüdischen Autoren, welche sich mit der Jesusfrage und dem Problem des Christentums beschäftigen. Ihnen gegenüber muß man vorsichtiger sein, wenn man ihre Ausführungen beurteilen will. Denn es kann sein, daß sie gar nicht als repräsentativ von den jüdischen Theologen betrachtet werden für das, was — religiös gesehen — als jüdisch zu gelten hat. Besonders ist das der Fall mit den Vertretern der Schönen Literatur. Ein schöpferischer Künstler auf diesem Gebiete steht unter anderen Gesetzen als der, welcher als theologischer Vertreter des Judentums auftritt. Ich denke hier z. B. an die Bücher von Schalom Asch über Jesus und Paulus.

Zuletzt sei betont, daß es eine wichtige Aufgabe der christlichen Theologie, insbesondere der Exegetik ist, immer Fühlung mit den Fortschritten der jüdischen Forschungen auf dem Gebiete, das in irgendeiner Weise mit die neutestamentlichen Fragen berührt, zu haben. Wir haben oben — im Lichte der neuesten Forschung — zu den jüdischen Ergebnissen, was die Gesamtauffassung der Jesusfrage betrifft, nun kritisch Stellung genommen. Das bedeutet aber keineswegs, daß die jüdischen Beiträge wissenschaftlicher Qualität nicht wesentliche Anregungen für die christliche Forschung sein können. Es soll im Gegenteil zugestanden werden, daß die jüdische Forschung gerade in dieser Hinsicht eine hohe Schätzung verdient<sup>50</sup>.

Es ist auch offenbar, daß Bekanntschaft mit der jüdischen Forschung auf diesem Gebiete ein praktisches Interesse hat — nämlich für das Religionsgespräch zwischen Synagoge und Kirche.

## Amerika fordert die einfache Loyalität Die Gefahren einer begünstigten Fremdnation

Von DOROTHY THOMPSON, New York \*

Es gibt eine berühmte amerikanische Urkunde, auf die man sich oft bezieht, die aber nur von wenigen gelesen wird. Darin steht: „Nichts ist wichtiger und bedeutsamer, als daß sowohl eine hart-

---

<sup>50</sup> W. G. Kümmels Urteil über Klausners Paulusmonographie in „Theologische Rundschau“ (1950, Heft 1, S. 16) kann in vielen anderen Fällen gebraucht werden: „Aber kann man so auch der Gesamtauffassung Klausners nicht beipflichten, seine Darstellung nötigt im einzelnen zur Nachprüfung und besseren Begründung überkommener Anschauungen und ist darum besonders wertvoll“.

\* Dieser Aufsatz der bekannten amerikanischen Publizistin ist der Zeitschrift „Commentary“ (March 1950) entnommen. Redaktion und Autorin haben freundlicherweise dazu die Erlaubnis gegeben. Die Übersetzung besorgte Lydia Schächli, Basel.