

Ambivalenter Anti-Antijudaismus

Zum Umgang der christlichen Theologie mit dem Antijudaismus

Christian Danz, Wien

Als Reaktion auf die Shoah haben sowohl römisch-katholische als auch protestantische Theologen seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts theologische Konzeptionen ausgearbeitet, die die christliche Sicht des Judentums auf eine neue Grundlage stellen.¹ Ausdrücklich berücksichtigt wurde in diesen theologischen Neuentwürfen die bleibende Geltung der jüdischen Religion und ihre Gleichberechtigung mit der christlichen. Formeln wie die von dem ungekündigten Bund Gottes mit Israel, seine bleibende Erwählung sowie eine theologische Bedeutung, die dem Judesein Jesu in der christlichen Theologie zukomme, unterstreichen diese Intention einer Neujustierung der christlichen Sicht des Judentums. Auf diese Weise soll der latente und offene Antijudaismus der Christentumsgeschichte einer längst überfälligen Revision unterzogen werden. Abgrenzungen vom Judentum, dessen Herabsetzung und Verurteilung begleiteten die gesamte Geschichte des Christentums. Zwar stehen die polemischen Aussagen des Neuen Testaments gegenüber Pharisäern, jüdischer Oberschicht und Juden im Kontext von innerjüdischen Kontroversen, so dass von einem Antijudaismus noch nicht die Rede sein kann, aber in ihrer Rezeptionsgeschichte wurden diese neutestamentlichen Aussagen einschließlich des Alten Testaments zur Grundlage eines christlichen Antijudaismus mit verhängnisvollen Konsequenzen.² Im heilgeschichtlichen Schema der christlichen Theologie, wie es aus dem biblischen Kanon konstruiert wurde, ersetzte die Gottesoffenbarung in Jesus Christus sowie die von ihm gestiftete Kirche den Gottesbund mit Israels. An dessen heilsgeschichtliche Stellung tritt die Kirche, die das neue Volk Gottes ist.

Von solchen Bildern haben sich die christlichen Theologien nach dem Zweiten Weltkrieg als Antwort auf die Shoah weitgehend getrennt. In den theologischen Aussagen über das Judentum wird jegliche Diffamierung und

1 Vgl. hierzu Bock (1998); Vassel (2001); Meyer (2004).

2 Vgl. Schaller (1998, S. 558–565).

Diskriminierung ausgeschlossen und vermieden. Ein weitgehender Konsens besteht auch darin, auf eine Missionierung des Judentums zu verzichten. Gleichwohl haftet auch den vielen theologischen Entwürfen, die sich um eine neue Sicht der jüdischen Religion in der christlichen Theologie bemühen, noch eine Ambivalenz an. Diese besteht nicht auf der Ebene der Aussagen, sondern in den sie fundierenden theologischen Konstruktionen des Verhältnisses von Judentum und Christentum. Ihnen liegen Modelle zugrunde, die das Judentum in die theologische Konstruktion der christlichen Religion einbeziehen. Dadurch schließen sie implizit eine theologische Differenz zwischen beiden Religionen aus. Wenn aber keine Differenz zwischen Judentum und Christentum besteht, wie kann unter diesen Voraussetzungen jenes noch von diesem als eine eigenständige Religion anerkannt werden? So stellt die Erklärung *Nostrae Aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils der römisch-katholischen Kirche über das Judentum ohne Frage ein Meilenstein für das Verhältnis beider Religionen dar. Indem aber im Rahmen der inklusivistischen Konstruktion des Konzils dem Judentum nur eine Spur von derjenigen Wahrheit zugestanden wird, die allein in der römischen Kirche vollständig vorhanden und erkannt ist, kann von einer Anerkennung des Judentums keine Rede sein. Es ist bestenfalls eine diesem selbst unbewusste Form des römisch-katholischen Christentums. Aber auch diese Erkenntnis ist dem Judentum verwehrt.

Es verwundert daher nicht, dass immer wieder die Frage aufgeworfen wurde, ob der christliche Antijudaismus nicht den theologischen Grund Lehren des Christentums bereits eingeschrieben sei.³ Ist der christliche Antijudaismus ein Implikat des Christusglaubens und der dogmatischen Christologie? Eine solche Deutung greift indes zu kurz und ist eher geeignet, die systematischen Ursachen des theologischen Antijudaismus zu verdecken. Es sind nämlich nicht dogmatische Lehren wie die Christologie als solche, die im Kern antijudaistisch sind, sondern erst ihre Übertragung auf das Judentum, also dessen Einbeziehung in die dogmatische Selbstbeschreibung der christlichen Religion. Nahegelegt wird das vor allem dadurch, dass sowohl Jesus von Nazareth als auch die frühen Christusgläubigen in das antike Judentum des Zweiten Tempels gehören. Weil Jesus selbst Jude war, müsse sich das auch in der Theologie niederschlagen, da diese ihm nur dann gerecht werde, wenn sie sein Judesein in sich selbst berücksichtigt.⁴ Wie aber lässt sich die

3 Vgl. Radford-Ruether (1978).

4 Jesus von Nazareth verbinde zwar beide Religionen, aber der Glaube an ihn trenne sie auch. Vgl. Ben-Chorin, (1988, S. 11).

Einbindung Jesu von Nazareth in das antike Judentum in der christlichen Religion aufnehmen, ohne die jüdische zu depotenzieren und auf diese Weise einem subtilen Antijudaismus aufzusitzen?

Damit ist das Thema der nachfolgenden Überlegungen benannt. Einzusetzen ist mit der Entdeckung der jüdischen Identität Jesu in der historischen Jesusforschung. Vor diesem Hintergrund werden im zweiten Abschnitt die systematischen Probleme diskutiert, mit denen sich eine theologische Würdigung des Judeseins Jesu in der Christologie konfrontiert sieht. Abschließend ist ein Vorschlag zu präsentieren, der die dogmatische Christologie nicht auf das Judentum überträgt. Erst dadurch, so die These, ist es der christlichen Theologie möglich, das Judentum als eine eigenständige Religion anzuerkennen und auch noch die subtilsten Formen von Antijudaismus auszuschneiden.

1. Jesus der Jude in der historischen Wissenschaft

Historische Forschung, auch und gerade wenn sie wie in der Moderne methodisch betrieben wird, geht stets von einer jeweiligen Gegenwart aus, wenn sie vergangene Geschichte erzählt. In sie fließen nicht nur gegenwärtige Interessen mit ein, sondern auch kulturelle und gesellschaftliche Plausibilitäts-horizonte, die mit darüber entscheiden, was als historisch plausibel erscheint und was nicht. Zwar hat sich jedes Bild der Geschichte an den auszulegenden Quellen zu bewähren, aber das Konstrukt der Vergangenheit, welches die historische Forschung hervorbringt, muss in ihrer eigenen Gegenwart plausibel erscheinen. Durch diesen methodischen Zirkel ist freilich der Objektivitätsanspruch der historischen Forschung nicht aufgehoben oder infrage gestellt, wohl aber methodisch bewusst gemacht, dass Geschichte eine gegenwartsbezogene Konstruktion ist. Verständlich wird dadurch, dass es von der wissenschaftlich betriebenen Historie kein abschließendes Bild der Vergangenheit geben kann. Jedes ihrer Bilder bleibt revidierbar, da es ein wissenschaftliches Konstrukt ist. Das wird nicht nur an der historischen Jesusforschung deutlich, die im Zeitalter der europäischen Aufklärung einsetzte.⁵

So sind auch die Entstehung der historischen Jesusforschung und das Interesse an dem Mann aus Nazareth nicht ohne Voraussetzungen. Diese sind vielfältig. Zum einen ist es die Auflösung des Schriftprinzips der altprotestantischen Dogmatik im 18. Jahrhundert durch die Etablierung der historischen

5 Zur historischen Jesusforschung und ihrer Geschichte vgl. Stegemann (2010, S. 73–113); Danz (2013, S. 13–54).

Bibelkritik in der Theologie. Die einsetzende Historisierung der biblischen Schriften zersetzte mit dem Kanonprinzip auch den inneren Zusammenhang von alttestamentlicher Weissagung und neutestamentlicher Erfüllung. Zum anderen wurde durch die erkenntnistheoretische Kritik am christologischen Dogma die Vorstellung von einem auf die Erde herabgestiegenen Gott den gebildeten Zeitgenossen unplausibel. Und schließlich etablierte sich in der Aufklärung ein neues Verständnis von Geschichte, welches an methodischen Standards orientiert ist. Vor diesem veränderten Problemhorizont fungierte die Suche nach dem Jesus der Geschichte als Versuch, der christlichen Religion eine neue Grundlage zu verschaffen, nachdem ihre alten metaphysischen und heilsgeschichtlichen Fundamente brüchig geworden waren. Nach dem Mann aus Nazareth wird also mit einem bestimmten Interesse gefragt.⁶

Das wird schon bei Hermann Samuel Reimarus deutlich, der als Begründer der historischen Jesusforschung gilt. Er rückte den Nazarener in das antike Judentum ein und verstand ihn als einen Messias „nach Jüdischer Redensart“.⁷ Jesu Verkündigung vom Reich-Gottes, welches nahe herbeigekommen ist, steht im Kontext des Judentums. Für Reimarus bedeutet das jedoch, dass das, was Jesus verkündigte, nichts mit Religion zu tun hat, sondern mit einem irdisch-politischen Reich. Denn das Judentum ist gar keine Religion, da ihm die wichtigsten Merkmale einer solchen, wie die Lehre von der unsterblichen Seele, fehlen.⁸ In den Kontroversen über die von Lessing veröffentlichten Fragmente des Hamburger Orientalisten spielte zwar auch dessen Deutung des Judentums eine wichtige Rolle, dass aber das Judentum eigentlich keine Religion sei, repräsentiert eine Auffassung, die von vielen aufgeklärten Theologen und Philosophen geteilt wurde.⁹ Reimarus unterscheidet zwischen Jesus und dem Christentum. Letzteres geht nicht auf den Nazarener zurück, sondern auf seine Anhänger. Sie haben das Christentum erfunden, indem sie die politische

6 Vgl. hierzu Moxnes (2012).

7 Reimarus (1984, S. 13f.). Zu Reimarus vgl. Klein (2009).

8 Vgl. [Reimarus] (1895). Vgl. hierzu Danz (2018, S. 102–107).

9 Vgl. nur Kants Deutung des Judentums in der Religionsschrift, es sei eine politische Vereinigung (Kant 1983, S. 186f.). Anders deutet Gotthold Ephraim Lessing, dem Kant in seiner Konstruktion der Religionsgeschichte weitgehend folgt, in seiner Erziehungsschrift das Alte Testament. Zwar gesteht auch Lessing mit Hermann Samuel Reimarus zu, dass die Lehre von der unsterblichen Seele im Alten Testament fehle, aber gegen diesen und anders als William Warburton hält Lessing in einem funktionalen Sinne am Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion fest. Vgl. Lessing (1982, S. 637–658). Vgl. Danz (2016, S. 202–222).

Verkündigung Jesu nach dessen Scheitern in eine geistliche Erlösungsvorstellung umgeprägt haben.¹⁰

Mit seiner historischen Untersuchung der Entstehung des Christentums hat Reimarus, so umstritten seine Resultate in den zeitgenössischen Debatten über die von Lessing publizierten Fragmente auch blieben, den Rahmen vorgegeben, in dem sich die weitere Forschung bewegte. Nach der Auflösung des Schriftprinzips der altlutherischen Theologie und dessen Ersetzung durch eine Grundlegung der christlichen Religion durch den historischen Jesus bleiben im Grunde genommen lediglich drei Möglichkeiten übrig. Entweder führt man die christliche Religion auf den Nazarener oder auf seine Anhänger zurück. Zu dieser Alternative kommt im 20. Jahrhundert noch ein theologisches Modell hinzu, in dem Jesus theologisch als Anfang des Glaubens in der Geschichte konstruiert wird.

Das erste Modell, in dem die Entstehung der christlichen Religion an Jesus von Nazareth zurückgebunden wird, wurde vor allem in Auseinandersetzung mit Reimarus ausgearbeitet. Es ist signifikant für die Forschungen, die man als erste Runde der Suche nach dem historischen Jesus bezeichnet. In diesem Rahmen zielt die historische Rekonstruktion der Quellen auf den Nachweis, dass mit dem Nazarener eine neue, sich von der israelitischen Religion vollständig unterscheidende Religion in die Geschichte eintritt. Worin diese neue Religion besteht, die mit Jesus in die Geschichte eingetreten ist, hängt davon ab, was jeweils unter der christlichen Religion verstanden wird. Für viele aufgeklärte Theologen wie Johann Salomon Semler ist es eine Art autonome Moralreligion, die mit dem geschichtlichen Auftreten Jesu verbunden ist.¹¹ Wenn Geltung, Besonderheit und Selbständigkeit der christlichen Religion aus dem Auftreten des Nazareners hervorgehen, mit ihm also etwas Neues beginnt, dann muss er in Kontrast zur israelitischen Religion gesetzt werden. Das schließt nicht aus, dass er in das zeitgenössische Judentum eingeordnet und eine Sozialisation in diesem zugestanden werden kann, aber seine Verkündigung sowie seine Religion, so argumentiert man, lassen sich gerade nicht aus seinem jüdischen Kontext herleiten.¹² Seine religiöse Botschaft vom Gottesreich, wie auch immer deren Implikationen und Bestandteile im Einzelnen beschrieben werden, durchbricht die nationalen Schranken des Judentums und

¹⁰ Vgl. [Reimarus] (1984, § 36).

¹¹ Vgl. Semler (2003).

¹² So steht für Friedrich Schleiermacher (Schleiermacher, 2018) die Einordnung Jesus von Nazareth in das antike Judentum außer Frage. Allein die auf den Erlösungsgedanken zugespitzte Religionsidee, die Jesus erfasst hat, lässt sich aus dem Judentum nicht herleiten.

stiftet eine universale, reine Religion, die nicht mehr mit der Welt vermischt ist.¹³ Jesus mag sich der Ausdrucksmittel und Inhalte der jüdischen Religion bedient haben, doch er meint mit ihnen etwas völlig anderes als diese. Wenn das Christentum mit dem geschichtlichen Auftreten Jesu beginnt, dann müssen die Merkmale, die man als wesentlich für das Christentum erachtet, sich in dem Nazarener historisch nachweisen lassen. Andernfalls wäre er nicht der Stifter der christlichen Religion.

Anders verfährt das zweite mögliche Modell, welches die christliche Religion nicht an den geschichtlichen Jesus, sondern an die frühe Gemeinde anbindet. Es setzt die religionsgeschichtliche Beobachtung voraus, dass die Verkündigung Jesu in die antike jüdische Religion gehört und nur vor diesem religionsgeschichtlichen Hintergrund verstanden werden kann. Das wurde zwar bereits in dem ersten Modell gesehen und auch zugestanden, aber die Vertiefung dieser Sicht durch die sogenannte religionsgeschichtliche Schule, deren Entdeckung der jüdischen Apokalyptik, führte zur Betonung des Abstands zwischen dem Nazarener und der christlichen Religion.¹⁴ Letztere ließ sich nicht mehr auf ihn zurückführen.¹⁵ Da die christliche Religion in diesem Modell nicht auf Jesus von Nazareth zurückgeführt wird, kann dieser in die jüdische Religionsgeschichte eingeordnet werden. Zur Folge hat das freilich, dass der historische Jesus für die christliche Religion keine konstitutive Bedeutung mehr hat. Diese entsteht mit dem Osterglauben der Jünger, mit dem Kerygma der Gemeinde, die sich auf den Nazarener zurückführt.¹⁶

Gegen dieses Modell, welches die christliche Religion an die Gemeinde bindet, machte man nach dem Zweiten Weltkrieg geltend, es löse das Christusbild auf, wenn dieses sich der Gemeinde verdanke. Ohne eine Einbeziehung des historischen Jesus als Voraussetzung des Kerygmas der Gemeinde sei der Christusglaube ein Mythos. Mit diesem Argument wurde in den 1950er

13 Auch Adolf von Harnack geht in seinem *Wesen des Christentums* (Harnack, 2012) davon aus, dass Jesus ins zeitgenössische Judentum gehört und sich seine Verkündigung inhaltlich nicht von der jüdischen Religion unterscheidet. Dennoch tritt mit Jesus die reine Religion in die Geschichte ein, die in dem inneren Vollzug eines Bruchs mit der Welt besteht und sich aus dem Judentum nicht ableiten lässt.

14 Vgl. Weiß (1892).

15 Vgl. nur Schweitzer (1966, S. 620–629).

16 Entsprechend wird in Rudolf Bultmanns *Jesus*-Buch von 1926 die Individualität Jesu als bedeutungslos aus der Darstellung ausgeschieden. „Als Träger dieser Gedanken wird uns von der Überlieferung Jesus genannt; nach überwiegender Wahrscheinlichkeit war er es wirklich. Sollte es anders gewesen sein, so ändert sich das, was mit der Überlieferung gesagt ist, in keiner [!] Weise.“ (Bultmann, 1964, S. 16)

Jahren die sogenannte zweite Runde der Frage nach dem historischen Jesus eröffnet.¹⁷ Die Eigenart dieser Rückfrage nach dem Nazarener besteht darin – und das unterscheidet sie von dem ersten Modell –, dass sie nicht eigentlich historisch ist, sondern nach einer gleichsam theologischen Voraussetzung des Kerygmas von diesem aus nach Jesus fragt. Deshalb handelt es sich bei der sogenannten *new quest* um ein eigenes Modell. Es macht auch erst verständlich, dass – da es um eine der christlichen Religion vorangehende geschichtliche Grundlage und Voraussetzung geht – die Differenz Jesu zum Judentum eine so zentrale Rolle in diesen Forschungen spielt.¹⁸ Die Verkündigung Jesu, die zur Strukturierung und Explikation der christlichen Religion benutzt wird, durchbricht die jüdische Religion und lässt diese hinter sich. Das historische Jesusbild dient zur geschichtlichen Bestimmung des Wesens der christlichen Religion, die mit dem Nazarener als Glaube in die Geschichte eingetreten ist. Es ist also kein historisches Bild, was diese Historiker zeichnen, sondern eine theologische Konstruktion, die in die Geschichte projiziert und von einem historischen Bild des Mannes aus Nazareth nicht deutlich unterschieden wird.

Erst diese Eigenart der *new quest* macht die sogenannte *third quest* nach dem historischen Jesus verständlich, die sich von den dogmatischen Konstruktionen der deutschsprachigen Exegese der 1950er und 1960er Jahre absetzte. Signifikant für die Debatten über den geschichtlichen Nazarener seit den 1980er Jahren ist, dass theologische Fragen, wie sie die Forschung bis nach dem Zweiten Weltkrieg beherrschten, von historischen im engeren Sinne abgekoppelt werden. Zugleich mit der Internationalisierung der Forschung ging deren interreligiöse Öffnung einher. Einbezogen sind nun viel stärker als vorher jüdische Forscher.¹⁹ Aus der bisherigen Domäne protestantischer Theologie wurde eine interreligiöse Debatte. Zur Folge hatte dies, dass sowohl Jesus von Nazareth als auch frühe christusgläubige Gruppen in das antike Judentum des Zweiten Tempels eingeordnet und in diesem komplexen Kontext verstanden werden. Anders als in der Suche nach dem Nazarener seit der Aufklärung erscheint Jesus nun nicht mehr im Konflikt mit seiner eigenen jüdischen Religionskultur, sondern seine Kontroversen über die Thora, deren Reinheitsgebote, den jüdischen Ritus und anderes werden als Auseinanderset-

17 Grundlegend ist Käsemann (1965, S. 187–214).

18 Methodisch kommt das in dem sogenannten Differenzkriterium zum Ausdruck, durch das vermeintlich authentische Jesusüberlieferungen erschlossen werden sollten. Vgl. Bultmann (1961, S. 132–138, 222); Käsemann (1965, S. 205).

19 Vgl. Homolka (2019a und 2020).

zungen im Judentum über dessen Identität verstanden.²⁰ Fallengelassen in der Forschung wurde zudem auch die alte Überzeugung, das Christentum habe sich aus dem Judentum heraus entwickelt. An ihre Stelle trat eine Sichtweise, die davon ausgeht, dass beide Religionen in einem längeren komplexen Prozess der Anziehung und Abstoßung zugleich entstanden sind.²¹ Damit haben sich die Ausgangspunkte der bisherigen Konstruktionen des Verhältnisses beider Religionen verflüssigt.

Aus dieser gegenüber der Mitte des 20. Jahrhunderts völlig veränderten historischen Forschungslage ergeben sich sowohl Konsequenzen für die systematische Theologie und ihre Christologie als auch für das Verhältnis von Christentum und Judentum. Wie aber lässt sich das Judensein Jesu so in die dogmatische Selbstdarstellung der christlichen Religion aufnehmen, dass ein Antijudaismus vermieden wird?

2. Die Aufnahme des Judeseins Jesu in die christliche Theologie

In der neueren historischen Jesusforschung besteht ein breiter Konsens darin, den Nazarener in das zeitgenössische Judentum des Zweiten Tempels einzuordnen und sein Wirken in diesem Kontext zu verstehen. Was bedeutet das für das Verhältnis von Judentum und Christentum? Bildet das Judesein Jesu nicht eine Brücke auch für eine theologische Würdigung und Bejahung der jüdischen Religion in der christlichen? In der Tat wurde in den Debatten seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gefordert, die theologische Bedeutung des Judeseins Jesu zu berücksichtigen, um jeglichen theologischen Antijudaismus auszuschneiden.²² Dadurch sollen ältere Modelle und Sichtweisen der jüdischen Religion, in denen diese in heilsgeschichtlicher Sichtweise durch die christliche Religion ersetzt wurde, korrigiert werden. Ausdrücklich wird nun betont, dass Gottes Bund mit Israel ungekündigt sei und seine Erwählung und Sendung von der christlichen Theologie anzuerkennen seien. Lässt sich aber eine Anerkennung des Judentums wirklich durch dessen Einbeziehung in die christliche Theologie erreichen? Und auf welche Weise berücksichtigt diese das Judesein Jesu in der christlichen Religion? Bearbeitet werden diese Fragen in der dogmatischen Christologie, also in der Lehre von Jesus Christus. Wenn in dieser Jesus von Nazareth zum Gegenstand der theologischen

20 Vgl. Theißen (2000); Stegemann (2010, S. 236–296). Selbst die Evangelienliteratur wird inzwischen in innerjüdische Selbstverständigungsdebatten einbezogen. Vgl. Boyarin (2015).

21 Vgl. Schäfer (2012 und 2010).

22 Vgl. Hopping (2004, S. 147 f.); ders. (2020).

Reflexion wird, er jedoch ins Judentum gehört, dann muss sein Judesein in der Christologie zum Thema werden. Die theologische Bedeutung des Judeseins Jesu lässt sich allerdings auf verschiedene Weise in der Christologie aufnehmen. Idealtypisch lassen sich drei Möglichkeiten unterscheiden. Man kann entweder den Juden Jesus in der Christologie als Kritik an der christlichen Religion benutzen oder die Lehre von Christus als Bestätigung der jüdischen Religion ausarbeiten. Und schließlich ist es möglich, das Judesein Jesu zur Konstruktion einer interreligiösen Christologie aufzugreifen.

Theologische Bedeutung erhält das Judesein Jesu in christologischen Konzeptionen, die die Christologie als Aufnahme der Nichtjuden in den Bund Gottes mit Israel verstehen.²³ Jesus Christus wird in diesem Modell als eine Art Mittler verstanden, der eine Einbeziehung der Völker in die jüdische Heilsgeschichte ermöglicht. Das Judesein Jesu erhält hier grundlegendes Gewicht für die Christologie, indem es deren theologische Grundlage darstellt. Jesus Christus ist nicht mehr als derjenige verstanden, der den Gottesbund mit Israel ablöst, sondern umgekehrt ist er derjenige, der den Nichtjuden einen Zugang zum Heil ermöglicht. Auf diese Weise wird die Christologie zu einer theologischen Kritik an der überlieferten dogmatischen Christologie benutzt. Diese beschreibt nicht mehr die theologische Besonderheit der christlichen Religion im Unterschied zum Judentum. Vielmehr wird die Christologie zu einer Kritik an dieser Besonderheit der christlichen Religion umformuliert. Der Abfall des Christentums von Jesus Christus besteht somit genau darin, dass es sich als eine eigene Religion verstanden hat. Indem jedoch so der Bund Gottes mit Israel als das eigentliche Heil sowie als Grundlage der christlichen Religion konstruiert wird, ist ihre Selbständigkeit aufgehoben. Eigentlich ist das Christentum eine durch Jesus von Nazareth ermöglichte Wiederholung der Bundesgeschichte Gottes mit Israel, aber keine eigenständige Religion.

In diesem Modell ist ein theologischer Antijudaismus schon in der Wurzel ausgeschieden, allerdings um den Preis einer theologischen Eliminierung der christlichen Religion, die, sofern sie sich nur selbst richtig versteht, ein Zweig des Judentums ist. Eine theologische Differenz zwischen beiden Religionen ist programmatisch ausgeschaltet, indem die christliche in die jüdische einbezogen wird. Aber die jüdische Religion, die als Grundlage des christologisch neu bestimmten Christentums avanciert, ist selbst eine christlich-theologische Konstruktion.

23 Auf unterschiedliche Weise wurden solche christologischen Konzeptionen von Friedrich-Wilhelm Marquardt (Marquardt, 1990/91) und Berthold Klappert (Klappert, 2000) vorgeschlagen. Vgl. auch P. van Buren (2000). Vgl. hierzu Danz (2020a, S. 7–31).

Eine andere Möglichkeit, die theologische Bedeutung des Judeseins Jesu in der christlichen Theologie zu berücksichtigen, besteht darin, in dem übergeordneten Rahmen des Gottesgedankens an der Eigenständigkeit und Differenz beider Religionen festzuhalten. Das Christentum ist nicht einfach eine durch Jesus Christus ermöglichte Aufnahme von Nichtjuden in das Judentum, sondern es fußt selbst auf einer Offenbarung Gottes, die jedoch den Gottesbund mit Israel nicht aufhebt und ersetzt. Damit fungiert das Judesein Jesu als Bestätigung und Anerkennung des Gottesbundes mit Israel und seiner bleibenden Erwählung.²⁴ Indem die christliche Religion sich auf Jesus Christus bezieht, dieser selbst aber Jude war, so könne sie dem Judentum nicht widersprechen oder es herabsetzen, da sie dann sich selbst widersprechen würde.²⁵ Folglich kommt der Christologie die Aufgabe zu, zusammen mit dem christlichen Glauben eine theologische Anerkennung des Judentums auszuarbeiten. Auch hier sind beide Religionen in einen gemeinsamen Rahmen eingerückt, und zwar so, dass sie als divergierende Ausformungen eines ihnen Gemeinsamen verstanden werden. Da aber die Gottesoffenbarung in Jesus Christus als die abschließende eschatologische Offenbarung konstruiert ist und das Judentum aufgrund des inklusivistischen Rahmens in die christliche Religion einbezogen wird, kann jenes nur eine unvollkommene Vorstufe zu diesem bilden. Die Bedeutung des Judeseins Jesu, um dessen theologische Würdigung es gehen soll, besteht somit darin, dass in ihm, der gleichsam die jüdische Religion in die christliche integriert, jene aufgehoben wird. Denn Jesus Christus und nicht Israel ist die vollkommene Offenbarung Gottes. Als Christus ist Jesus kein Bestandteil des Judentums. Überträgt man ihn auf dieses, dann bleibt nichts anderes übrig, als es als eine Art unbewusstes Christentum zu verstehen.

Neben den beiden genannten Modellen, die jüdische Religion mit der Gestalt Jesu in der christlichen zu berücksichtigen, um einen theologischen Antijudaismus zu vermeiden, gibt es noch eine dritte Möglichkeit. Sie besteht darin, das Judesein Jesu als eine in der christlichen Religion gleichsam ab ovo mitgesetzte Alterität und Differenz zu konstruieren.²⁶ Indem die christliche Religion auf Jesus Christus bezogen ist, ist, da dieser in der Welt des Judentums des Zweiten Tempels lebte und es praktizierte, die jüdische Erinnerungskultur ein Bestandteil des Christentums, die für dieses konstitutiv ist. Deshalb ist die jüdische Religion ein bleibender Bestandteil der christlichen, weil

24 Vgl. Hoving (2004, S. 147–162); Nitsche (2012, S. 60–68).

25 Vgl. von Stosch (2012, S. 270).

26 In diese Richtung zielen die Überlegungen von Meyer (Meyer, 2020) und Driedger Hesslein (Driedger Hesslein, 2015).

jeder Bezug auf Jesus Christus zugleich einer auf das jüdische Gedächtnis ist. Auch in diesem Modell werden beide Religionen in einen sie übergreifenden Bezugshorizont eingerückt, der eine theologische Differenz zwischen ihnen ausschließt. Die Christologie avanciert in diesem Rahmen zum Reflexionsort von unaufhebbarer Alterität in der christlichen Religion, die, da das jüdische Gedächtnis für sie grundlegend ist, eine interreligiöse Struktur hat.

Wie aber bezieht sich die christliche Religion auf das jüdische Gedächtnis, wenn sie sich auf Jesus Christus bezieht? Dieser ist ein Bestandteil von ihr, aber nicht der jüdischen Religion. Mit und in ihrem Bezug auf Jesus Christus stellt sich die christliche Religion selbst dar. Das jüdische Gedächtnis, welches mit der Erinnerung an Jesus Christus Teil von ihr ist, fungiert in ihr nicht als jüdisches, sondern als christliches Gedächtnis. Die interreligiöse Dimension des Gedächtnisses hat ihren Ort auf der theologischen Theorieebene, sie ist jedoch nicht die Selbstsicht der jeweiligen Religionen, die sich mit ihren Inhalten auf sich selbst beziehen und mit ihnen ihr Religionsein darstellen. Freilich schließt das nicht aus, dass im jüdisch-christlichen Dialog eine Art interreligiöse Dialogreligion entsteht. Denn beide Religionen gibt es nur als sich wandelnde Selbstbeschreibungen. So überträgt dieses Modell nicht nur seine eigene theologische Konstruktion einer interreligiösen Dialogreligion auf die geschichtlichen Religionen, indem es die historisch religionsgeschichtliche Ebene in dogmatische Geltung überführt, es macht auch eine christliche Anerkennung des Judentums als einer eigenständigen Religion nicht mehr möglich, da es eine theologische Differenz zwischen beiden Religionen ausschließt.

Die diskutierten Möglichkeiten, der jüdischen Identität Jesu von Nazareth in der christlichen Religion theologische Geltung zu verschaffen, kommen nicht umhin, eine theologische Differenz zwischen beiden Religionen auszuschalten. Dadurch geschieht eine Übertragung der christlichen Religion auf die jüdische. Es ist diese Hintergrundkonstruktion, die verhängnisvolle Konsequenzen nach sich zieht. Zwar ist es das erklärte Anliegen, einen christlichen Antijudaismus auszuschalten und einer theologischen Würdigung des Judentums den Weg zu bereiten, aber indem jegliche Differenz bestritten wird, kommt es zu untergründigen Vereinnahmungen des Judentums. Auf der einen Seite erklärt man die christliche Religion zu einem Bestandteil eines christlich-theologisch konstruierten Judentums und auf der anderen kommt man nicht über eine Herabstufung der jüdischen Religion zur Vorstufe der christlichen hinaus. Denn in dieser kann Jesus nur als der Christus verstanden werden, der zusammen mit dem Geist Element des dreieinigen Gottes ist. Indem man jedoch diesen Gottesgedanken auf die jüdische Religion überträgt und ihn für diese als grundlegend behauptet, kann man das Eingeständnis

nicht vermeiden, dass das jüdische Gottesbild defizitär ist. Diesen Inklusivismus und seine verhängnisvollen Konsequenzen lässt man jedoch auch dann noch nicht hinter sich, wenn die Symbolträger beider Religionen, die Thora einerseits und Christus andererseits, auf einer allgemeinen Transzendenzebene hinter den Göttergestalten der geschichtlichen Religionen aufgelöst werden.²⁷ Funktionieren kann ein solcher universaler Inklusivismus nur, wenn die geschichtlichen Religionen zu unwesentlichen Schalen eines ihnen gemeinsamen Religionskerns erklärt werden, der auf der Ebene der Theologie konstruiert wird, aber in der Selbstsicht der Religionen nicht vorkommt. Diese sind nicht auf eine allgemeine Transzendenz hinter ihren Göttergestalten bezogen, sondern auf ihre konkreten Manifestationen von Transzendenz.

Zu einer theologischen Anerkennung des Judentums, so das Resultat der vorgestellten Überlegungen, gelangt die christliche Theologie nur dann, wenn sie auf jegliche Vereinnahmung des Judentums verzichtet.

3. Christologie als theologische Selbstbeschreibung der christlichen Religion und die Anerkennung des Judentums als eigenständiger Religion

Eine theologische Vereinnahmung des Judentums, auch eine sublimen unterschwelligen, lässt sich nur dann vermeiden, wenn die christliche Religion nicht auf die jüdische übertragen und diese als eine eigenständige Religion anerkannt wird. Darin besteht die Lehre aus der Geschichte der Theologie sowie ihres offenen und latenten Antijudaismus. Ebenso wie das Judentum eine selbständige Religion ist, so auch das Christentum. Es genügt also noch nicht, auf der Ebene der Aussagen einen christlichen Antijudaismus auszuschalten, aber zugleich mit theologischen Integrationsmodellen zu arbeiten und diese beizubehalten, die diesen hervorgebracht haben. Wenn aber darauf verzichtet wird, die christliche Religion auf die jüdische zu übertragen, wird dann nicht das Resultat der neueren historischen Jesusforschung übergangen, dass Jesus von Nazareth ebenso wie seine frühen Anhänger in das Judentum des Zweiten Tempels gehören? Reicht also nicht doch die jüdische Religion in die christliche hinein?

Zunächst ist auch in der systematischen Theologie anzuerkennen, dass der Nazarener historisch betrachtet in die jüdische Religionsgeschichte gehört

27 Auf diese Weise versucht die pluralistische Religionstheologie eine Gleichheit der geschichtlichen Religionen herzustellen. Vgl. Hick (1989); Schmidt-Leukel (2005). Vgl. hierzu Danz (2021, S. 106–119).

und wohl auch nicht die Absicht hatte, eine neue Religion zu stiften. Zugleich bezieht sich aber auch die christliche Religion auf Jesus von Nazareth. Er ist ein Bestandteil beider Religionen und, nimmt man den Islam noch hinzu, auch ein Element in der islamischen Religion.²⁸ Aber alle diese Religionen haben nicht nur unterschiedliche, sondern auch sich ausschließende Verständnisse des Nazareners – und zwar selbst dann noch, wenn sich auf historischer Ebene ein Konsens über ihn einstellt. Die Ebenen der historischen und der religiösen Deutung fallen selbst dann nicht zusammen, wenn inhaltlich dieselben Bilder verwendet werden. Ihr Unterschied besteht im Gebrauch, nämlich einmal als Darstellung von Religion und zum anderen in der methodischen Konstruktion der Vergangenheit. Deshalb kann man auf der religiösen Ebene auch nicht sagen, eine dieser Religionen besitzt die richtige oder eigentliche Auffassung von Jesus von Nazareth. Er kann in ihnen stets nur im Rahmen ihres eigenen Verständnisses von Religion erscheinen. So mag der Nazarener im Judentum als frommer Jude, Chassidim, Bruder Jesus etc. aufgefasst werden, aber eben nicht als Sohn Gottes oder Messias.²⁹ Doch genau das ist er im Christentum. In Jesus Christus stellt sich die christliche Religion selbst als eine unableitbar in der Geschichte entstandene Religion dar, die sich selbst auf den Nazarener zurückführt.

Ebenso wenig wie die christliche Theologie von dem Judesein Jesu abzusehen vermag, kann sie ignorieren, dass sich die christliche Religion auf ihn bezieht und sich in der Christentumsgeschichte mit Bezug auf ihn weiterentwickelt hat und über das Neue Testament hinausgegangen ist. Historisch haben sich beide als eigenständige Religionen in komplexen Überlagerungs-, Anziehungs- und Abstoßungsprozessen ausdifferenziert. Mit Bezug auf den Nazarener hat die christliche Religion hierbei ein neues – aber nicht das wahre oder eigentliche – Gottesverständnis entwickelt. Jesus Christus ist in ihr ebenso wie der Geist Bestandteil Gottes selbst. In dem trinitarischen Gottesgedanken repräsentiert die christliche Religion sich selbst und ihr Sein als Religion. Zu einem allgemeinen Gottesverständnis, welches es mit dem Judentum teilt, kommen also nicht einfach weitere und neue inhaltliche Bestimmungen hinzu, sondern das, was Religion ist, bestimmt die christliche Religion insgesamt neu und anders als die jüdische. Gott ist in jener an die individuelle Aneignung und symbolische Darstellung gebunden. Diesen Zusammenhang von individueller Gewissheit und deren Repräsentation symbo-

28 Vgl. Theißen (2000, S. 49).

29 Vgl. Homolka (2009, S. 74).

liert Jesus Christus in der christlichen Religion. Die Christologie ist folglich eine theologische Reflexionsebene, um den Glauben als symbolproduktive Wirklichkeit der christlichen Religion zu beschreiben. Sie hat in ihr eine reflexive, aber keine gegenständliche Funktion.

Die Christologie bezieht sich auf die christliche Religion, indem sie deren Funktionieren sowie ihre Besonderheit als Religion beschreibt. Auf eine Übertragung des Christusbildes auf die jüdische Religion ist zu verzichten. Stattdessen ist eine theologische Differenz beider Religionen herauszuarbeiten. Das war bereits die Intention des sogenannten Differenzkriteriums von Rudolf Bultmann und Ernst Käsemann.³⁰ Es ist jedoch nicht, wie bei diesen Autoren, in einem historisch-religionsgeschichtlichen Sinn zu verwenden, sondern in einem theologischen. Ebnet man die Unterschiede beider Religionen ein, indem man sie als Besonderungen eines beiden gemeinsamen Allgemeinen versteht, so nivelliert man beide und kann ihre Differenzen nur noch als unwesentliche Schale verstehen, in dem sich ein identischer Kern manifestiert. Ein solches Modell ist schon religionsgeschichtlich bedenklich. In einer theologischen Perspektive führt es dazu, dass weder das Judentum noch das Christentum als eigenständige Religionen anerkannt werden können. Demgegenüber wird hier der Vorschlag gemacht, von der theologischen Besonderheit und Absolutheit der jeweiligen Religionen auszugehen und diese nicht in einem hinter diesen liegenden theologischen Einheitskonstrukt aufzulösen.³¹

Wie ist in dem skizzierten Rahmen das Judesein Jesu in der christlichen Theologie aufzunehmen? Eine Vereinnahmung der jüdischen Religion durch die christliche lässt sich nur dann vermeiden, wenn die Bedeutung der jüdischen Identität des Nazareners, seine Einbindung in das Judentum des Zweiten Tempels neu gefasst wird. Die Entstehung der christlichen Religion, also die Einbeziehung Jesu Christi in den Gottesgedanken, setzt die Religionskultur des Judentums des Zweiten Tempels voraus. Einzuräumen ist ebenfalls, dass sowohl Jesus als auch seine frühen Anhänger den jüdischen Gottesgedanken geteilt haben. Ohne eine bereits vorhandene religiöse Kommunikation hätte die christliche Religion nicht entstehen können. Aber die religiöse Kommu-

30 Vgl. Käsemann (1965, S. 205): „Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat.“

31 Vgl. hierzu Danz (2020b).

nikation wurde von den frühen Nachfolgern Jesu Christi so weiterentwickelt, dass der Gottesgedanke auf ihn bezogen und er in das Gottesbild mit aufgenommen wurde.³² Daraus erwuchs ein neues Religionsverständnis, welches auf den Nazarener selbst zurückgeführt wird. Jesu Judesein repräsentiert in der christlichen Religion ihre geschichtliche Konkretetheit und Nichtableitbarkeit aus ihr übergeordneten Prinzipien oder Religionsideen. Es gibt sie, die christliche Religion, nur, wenn sie Menschen in ihrer konkreten, geschichtlich bestimmten Religionskultur praktizieren.³³ Indem sich die christliche Religion auf Jesus bezieht, bezieht sie sich auf sich selbst. Darin liegt keine Aneignung des Judentums oder dessen kulturelle Enteignung.³⁴ Denn der Nazarener gehört wie bereits erwähnt in beide Religionen, die in komplexen Prozessen zugleich entstanden sind. Das Religionsein der christlichen Religion hängt nicht an ihren inhaltlichen Aussagen, so notwendig diese auch sind, um sie zu erkennen. Eine eigene Religion ist das Christentum allein dann, wenn inhaltliche Aussagen in ihr zu ihrer Selbstdarstellung benutzt werden. Diese unterliegen einem permanenten Wandel, da es die christliche Religion lediglich als eine sich transformierende Selbstbeschreibung gibt, die solange christlich bleibt, wie sie sich auf Jesus Christus bezieht. Identitäten von Religionen sind keine fixen Substanzen, sondern sie werden von denjenigen, die diese praktizieren, im Rückgriff auf Traditionen jeweils neu hergestellt.³⁵

So besteht eine christliche Antwort auf den offenen und latenten Antijudaismus der Christentumsgeschichte darin, das Judentum gerade nicht in die Selbstbeschreibung der christlichen Religion einzubeziehen. Nur dann, wenn in ihr davon abgesehen wird, das Judentum zur sei es positiven oder negativen Projektionsfläche der eigenen Identitätsbeschreibung zu benutzen, kann es dieses als eigenständige und gleichberechtigte Religion anerkennen und Übergriffe auf es vermeiden.³⁶ Erst dadurch ist eine Begegnung beider Religionen

32 In der neueren exegetischen Forschung wird davon ausgegangen, dass sich solche hohen Christologien schon relativ frühzeitig in den diversen Gruppen von Christusgläubigen ausgebildet haben. Vgl. Bird (2017); Fletcher-Louis (2016). Aber auch diese hohen Christologien lassen sich durchaus im Kontext des zeitgenössischen Judentums des Zweiten Tempels verstehen. Vgl. nur die Deutung der neutestamentlichen Evangelien bei Boyarin (2015).

33 Genau das, die konkrete geschichtliche Einbindung und Unableitbarkeit der christlichen Religion, ist der Sinn von Karl Barths immer wieder zitierter Bemerkung vom notwendigen Judesein Jesu (vgl. Barth 1953, S. 181–186).

34 Vgl. Schäfer (2010, S. 178).

35 Vgl. Danz (2019, S. 194–203).

36 Vgl. Homolka (2019b, S. 34): „Ich meine, es ist nun Aufgabe der christlichen Theologen, eine Christologie zu schaffen, die ohne ein zur Karikatur entstelltes Judentum auskommt, das der christlichen Identitätsfindung und Lehre bisher als Projektionsfläche diente.“

auf Augenhöhe möglich. Und ebenso ist eine Suche nach Verbindendem und Trennendem nur dann sinnvoll, wenn nicht bereits Gemeinsamkeit unterstellt und vorausgesetzt wird.

Literaturverzeichnis

- Barth, K. (1953). *Die kirchliche Dogmatik*. Bd. IV/1. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Ben-Chorin, S. (1988). *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*. 11. Aufl. München: dtv.
- Bird, M. F. (2017). *Jesus the Eternal Son. Answering Adoptionist Christology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bock, M. (1998). *Ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei? (Mk 8,29). Christologische Fragestellungen im christlich-jüdischen Gespräch nach 1945*. Frankfurt a. M./Wien: Peter Lang.
- Boyarin, D. (2015). *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus*. Würzburg: Ergon.
- Bultmann, R. (1964). *Jesus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bultmann, R. (1961). *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Berlin (Ost): EVA.
- Buren, P. van (2000). *A Theology of the Jewish-Christian Reality*. Bd. 1–3. Bloomsbury: 2000.
- Danz, C. (2021). Nochmals: Monistischer Pluralismus oder pluralismusoffene Theologie? Eine Duplik auf Perry Schmidt-Leukel. In: *ThR* 86, 106–119.
- Danz, C. (2020a). *Jesus von Nazareth zwischen Judentum und Christentum. Eine christologische und religionstheologische Skizze*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Danz, C. (2020b). Religious Diversity and the Concept of Religion. *Theology and Religious Pluralism*. In: *NZStH* 62, 101–113.
- Danz, C. (2019). *Gottes Geist. Eine Pneumatologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Danz, C. (2018). „Ihre Wahrheit hat die alttestamentliche Religion nur in der Zukunft“. Schellings religionsgeschichtliche Deutung des Judentums. In: *Der Begriff des Judentums in der klassischen deutschen Philosophie*, hrsg. v. A. Kravitz/J. Noller. Tübingen: Mohr Siebeck, 101–115.
- Danz, C. (2016). Können geoffenbarte Religionen vor der Vernunft bestehen? Lessings Deutung der Religionsgeschichte. In: Jan-Heiner Tüch/Rudolf Langthaler (Hrsg.), *„Es strebe von euch jeder um die Wette“*. Lessings Ringparabel – ein Paradigma für die Verständigung der Religionen heute? Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 202–222.
- Danz, C. (2013). *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Driedger Hesslein, K. (2015). *Dual Citizenship. Two-Natures Christologies and the Jewish Jesus*. London/New Delhi/New York/Sydney: t&tclark.
- Fletcher-Louis, C. (2016). *Jesus Monotheism. Vol. 1: Christological Origins: The Emerging Consensus and Beyond*. Cambridge/U.K.: Cascade.

- Harnack, A. von (2012): *Das Wesen des Christentums*, hrsg. v. C.-D. Osthöver. 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hick, J. (1989). *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press.
- Homolka, W. (2020). *Der Jude Jesus – Eine Heimholung*. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder.
- Homolka, W. (2019a). *Jewish Jesus Research and its Challenge to Christology Today*. Leiden/Boston: Brill.
- Homolka, W. (2019b). Der historische Jesus in jüdischer Sicht. In: Ders./M. Striet, *Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude – Christus der Erlöser*. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder, 11–70.
- Homolka, W. (2009). *Jesus von Nazareth im Spiegel jüdischer Forschung*. Berlin/Teetz: Hentrich und Hentrich.
- Hoping, H. (2020). *Jesus aus Galiläa – Messias und Gottes Sohn*. 2. Aufl. Freiburg i. Br./Basel/Wien: Herder.
- Hoping, H. (2004). *Einführung in die Christologie*, Darmstadt: WBG.
- Kant, I. (1983). *Werke in zehn Bänden*, Bd. 7, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt: WBG.
- Käsemann, E. (1965). Das Problem des historischen Jesus. In: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1. 4. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 187–214.
- Klappert, B. (2000). *Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Klein, D. (2009). *Hermann Samuel Reimarus (1694–1768). Das theologische Werk*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lessing, G. E. (1982). Die Erziehung des Menschengeschlechts. In: Ders., *Werke in drei Bänden*, hrsg. v. H. G. Göpfert, Bd. 3, München/Wien: dtv, 637–658.
- Marquardt, F.-W. (1990/91). *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*, 2 Bde. München: Chr. Kaiser.
- Meyer, B. U. (2020). *Jesus the Jew in Christian Memory. Theological and Philosophical Explorations*. Cambridge: University Press.
- Meyer, B. U. (2004). *Christologie im Schatten der Schoa – im Lichte Israels. Studien zu Paul van Buren und Friedrich-Wilhelm Marquardt*. Zürich: TVZ.
- Moxnes, H. (2012). *Jesus and the Rise of Nationalism. A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus*. London/New York: I. B. Tauris.
- Nitsche, B. (2012). *Christologie*. Paderborn: Schöningh.
- Radford-Ruether, R. (1978). *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*. München: Chr. Kaiser.
- Reimarus, H. S. (1984). Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. In: M. Baumotte (Hrsg.), *Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 11–21.

- Reimarus, H. S. (1895). Daß die Bücher des Alten Testaments nicht geschrieben wurden, eine Religion zu offenbaren. In: *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, hrsg. von G. E. Lessing. 5. Aufl. Berlin: Georg Reimer, 230–262.
- Schäfer, P. (2012): *The Jewish Jesus. How Judaism and Christianity Shaped Each Other*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Schäfer, P. (2010). *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schaller, B. (1998). Art.: Antisemitismus/Antijudaismus III. Neues Testament (Ur- und Frühchristentum), IV. Christliche Antike bis zum Beginn des Mittelalters. In: *RGG*⁴, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 558–565.
- Schleiermacher, F. (2018). *Vorlesungen über das Leben Jesu/Vorlesungen über die Leidens- und Auferstehungsgeschichte (= Kritische Gesamtausgabe, 2. Abteilung: Vorlesungen, Bd. 15)*, hrsg. von W. Jaeschke. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Schmidt-Leukel, P. (2005). *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schweitzer, A. (1966). *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Bd. 2, Hamburg: Siebenstern.
- Semler, J. S. (2003). *Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger*. Waltrop: Hartmut Spenner.
- Stegemann, W. (2010). *Jesus und seine Zeit*. Stuttgart.
- Stosch, K. von (2012): *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh.
- Theißen, G. (2000). *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Vasel, S. (2001). *Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Weiß, J. (1892). *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.