

Christologie als Bestätigung der jüdischen Religion?

Überlegungen zur Lehre von Jesus Christus im Zeitalter des religiösen Pluralismus

Christian Danz

In den Kontroversen über das Verhältnis der christlichen Religion zur jüdischen ist die dogmatische Lehre von Jesus Christus nicht zufällig ins „Kreuzverhör“ geraten und zum „Streitfall“ geworden.¹ Mit der Christologie, wie sie sich in der theologischen Lehrentwicklung herausgebildet hat, scheint die Konsequenz verbunden zu sein, das Judentum, aus dem das Christentum hervorgegangen ist, zu einer überwundenen Vorstufe zu degradieren. Wenn die Gottesoffenbarung in Jesus Christus sowohl die endgültige Offenbarung als auch zugleich die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen sein soll, dann impliziert das unweigerlich einen defizitären Status der jüdischen Religion gegenüber der christlichen. Ihre Erfüllung findet jene allein in dieser, aber nicht in sich selbst. Damit tritt in den heilsgeschichtlichen Konstruktionen der christlichen Dogmatiken die christliche Religion das Erbe des Judentums an, indem es, das Christentum, als Antitypos der jüdischen Religion fungiert und an dessen heilsgeschichtliche Stelle tritt. In der abschließenden Offenbarung Gottes in dem Mann aus Nazareth verdichtet sich folglich geradezu das Verhältnis zwischen beiden Religionen.

Vor dem Hintergrund der Katastrophe des jüdischen Volkes im 20. Jahrhundert sind solche Konstruktionen der Christologie ins Kreuzverhör gerückt, da ihnen ab ovo eine Depotenzierung und Vereinnahmung der jüdischen Religion eingeschrieben ist, die antisemitische Vorurteile befördere.² Auf unter-

¹ Vgl. U. WINKLER, Christologie im Kreuzverhör. Wider die Diastase von Israeltheologie und Religionstheologie, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 8 (2004), S. 30–61; Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah, hrsg. v. H. HOPING/J.-H. TÜCK, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2005; W. HOMOLKA/M. STRIET, Christologie auf dem Prüfstand. Jesus der Jude – Christus der Erlöser, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2019. Vgl. auch den Überblick bei B. U. MEYER, Christologie im Schatten der Schoah – im Lichte Israels. Studien zu Paul van Buren und Friedrich Wilhelm Marquardt, Zürich 2004, S. 79–84.

² So kann die dogmatische Christologie der Lehrtradition im Anschluss an Rosemary Radford Ruether als Wurzel des christlichen Antisemitismus eingestuft werden. Vgl. R. RADFORD RUETHER, Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism, New York 1974. Vgl. hierzu MEYER, Christologie im Schatten der Schoah, S. 81. Auch Perry Schmidt-Leukel sieht

schiedliche Weise wurde nun für eine christologische ‚Abrüstung‘ plädiert,³ um in den christologischen Konzeptionen eine Diskriminierung und theologische Enteignung der jüdischen Religion auszuschließen. Protestantische und römisch-katholische Theologen schlugen seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Reihe von Umformungen der Christologie vor, die nun nicht mehr darauf zielen, Jesus Christus als Ablösung der jüdischen Religion zu konstruieren, sondern umgekehrt als deren Bestätigung.⁴ Damit rückte auch das Judesein des Mannes aus Nazareth deutlicher in den Fokus der christologischen Debatte und erhielt theologische Bedeutung.⁵ Wenn Jesus selbst Jude war, dann könne die christliche Religion sich nicht selbst als Herabstufung oder Ablösung vom Judentum verstehen. Andernfalls würde das Christentum in Widerspruch zu Jesus selbst treten.⁶ Von der historischen Jesusforschung der letzten Jahrzehnte, der sogenannten Third Quest, wurde diese Sichtweise zusätzlich gestützt. Im Unterschied zur älteren Forschung, insbesondere der nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland diskutierten ‚neuen Frage‘ nach dem historischen Jesus, wird nun

in der überlieferten dogmatischen Lehrgestalt der Christologie die theologischen Wurzeln des Antisemitismus. Vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, S. 319: „Die theologischen Wurzeln des Antijudaismus hängen daher eng mit der Frage der Christologie und dem Selbstverständnis der Kirche zusammen.“

³ Vgl. R. BERNHARDT, *Deabsolutierung der Christologie?*, in: *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religions-theologien*, hrsg. v. M. v. BRÜCK/J. WERBICK, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1993, S. 144–200. Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund der christologischen Debatte seit den 1970er Jahren vgl. F. WITTEKIND, *Christologie im 20. Jahrhundert*, in: C. DANZ/M. MURRMANN-KAHL (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, Tübingen 2011, S. 13–45, bes. S. 36–38.

⁴ Vgl. hierzu die theologiegeschichtlichen Überblicke über die Neugestaltungen der Christologie im christlich-jüdischen Dialog der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bei M. BOCK, *Ihr aber, wer sagt ihr, dass ich sei?* (Mk 8,29). Christologische Fragestellungen im christlich-jüdischen Gespräch nach 1945, Frankfurt a.M. 1998; S. VASEL, *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 2001.

⁵ Vgl. H. HOPING, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 2004, S. 147: „Ein erstes Kriterium für eine solche [sc. Israel bejahende] Christologie ist die volle Anerkennung des Jude-seins Jesu und dessen theologische Bedeutsamkeit.“ Vgl. auch DERS., *Das Mysterium Israels und die Messianität Jesu. Israeltheologie als Aufgabe der Christologie*, in: *Streitfall Christologie*, hrsg. v. DEMS./J.-H. TÜCK, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2005, S. 159–181, bes. S. 161–165; B. NITSCHKE, *Christologie*, Paderborn 2012, S. 61–75.

⁶ Vgl. K. v. STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn/München/Wien u. a. 2012, S. 270: „Andererseits gründet die bleibende Wertschätzung des Christentums für das Judentum in der Tatsache, dass sich Jesus von Nazareth – nach allem, was wir historisch von ihm wissen – zeit seines Lebens als Jude verstanden hat. Es ist nun aber nicht vorstellbar, den Glauben desjenigen, den man als den eigenen Heilsbringer bekennt, in irgendeiner Weise als defizitär zu kennzeichnen, so dass die Würdigung des Judentums dem Christentum zuinnerst eingeschrieben ist.“

der Mann aus Nazareth in die antike jüdische Religion eingeordnet und Deutungen, mit seinem Wirken verbinde sich eine Durchbrechung des Judentums,⁷ zurückgewiesen.⁸ Bestätigt wurde damit auch die Sicht von jüdischen Forschern, die darauf hinwiesen, der „Glaube Jesu“ verbinde Judentum und Christentum, aber der „Glaube an Jesus“ trenne beide Religionen.⁹

Welche Konsequenzen ergeben sich für die dogmatische Christologie, wenn der Glaube Jesu beide Religionen verbindet, der Glaube an ihn sie jedoch trennt? Muss die Lehre von Jesus Christus als Bestätigung der jüdischen Religion reformuliert werden, weil Jesus selbst Jude war? Und lässt sich auf eine solche Weise eine christliche Würdigung und Wertschätzung des Judentums durch die Theologie begründen? In diesem Sinne wurde von vielen Theologen seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die sich um eine Neubestimmung des Verhältnisses von beiden Religionen bemühten und die alte Vorurteile abbauen wollten, die Aufgabe verstanden, die von einer Christologie im christlich-jüdischen Dialog einzulösen sei. Aufgrund des Judeseins Jesu müsse die christliche Theologie in ihr selbst eine bleibende theologische Bedeutung der jüdischen Religion (Erwählung, Bund etc.) berücksichtigen und ausarbeiten.¹⁰ Aber genau das ist nicht ohne Aporien möglich, wie zuletzt der Beitrag von Joseph Ratzinger über *Gnade und Berufung ohne Reue* sowie die sich daran entzündende Kontroverse deutlich machte.¹¹ Indem die Christologie als Begründung oder als Bestätigung der jüdischen Religion in der christlichen Theologie konstruiert wird, lässt sich ein Inklusivismus nicht mehr vermeiden, der das Judentum christlich-theologisch vereinnahmt und depotenziert. In Ratzingers umstrittenem Beitrag rücken diejenigen Probleme in den Fokus, die mit allen Versuchen verbunden sind, im Horizont einer Christologie die jüdische

⁷ So bei E. KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen 1976, S. 187–214.

⁸ Vgl. hierzu C. DANZ, Grundprobleme der Christologie, Tübingen 2013, S. 25–54; J. K. BEILBY/P. R. EDDY (Hg.), The Historical Jesus: Five Views, Downers Grove 2009.

⁹ So die bekannte Formulierung von Schalom Ben-Chorin. Vgl. S. BEN-CHORIN, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1988, S. 11: „Der Glaube Jesu einigt uns, [...] aber der Glaube an Jesus trennt uns.“

¹⁰ Vgl. HOPING, Einführung in die Christologie, S. 147: „Das Judesein Jesu, die besondere göttliche Erwählung des Volkes, dem er entstammt, und die Verwurzelung des Christentums im Judentum verpflichten die christliche Theologie zu einer Israel bejahenden Christologie.“ NITSCHKE, Christologie, S. 64: Christliche Theologie hat „die Aufgabe, die bleibende Berufung Israels nicht nur anzuerkennen, sondern auch positiv durchzubuchstabieren und zur Geltung zu bringen“. Vgl. auch F.-W. MARQUARDT, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 1, München 1990, S. 138 f.

¹¹ Vgl. J. RATZINGER, Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat „De Iudaeis“, in: Communio 47 (2018), S. 316–335, bes. S. 335: „Die Formel vom ‚nie gekündigten Bund‘ mag in einer ersten Phase des neuen Dialogs zwischen Juden und Christen eine Hilfe gewesen sein, taugt aber nicht auf Dauer, um die Größe der Wirklichkeit einigermaßen angemessen auszudrücken.“

Heilsgeschichte zu fundieren oder zu bestätigen, dort aber mit Stillschweigen übergangen werden.¹²

Um zu einer Anerkennung der jüdischen Religion zu gelangen, muss die christliche Theologie andere Wege einschlagen, als sie bisher beschritten worden sind.¹³ Das betrifft vor allem die Christologie, ihre Funktion im Gespräch zwischen Christentum und Judentum sowie ihr Verhältnis zur Geschichtsforschung. Durch die historische Forschung wurden in der Tat alte dogmatische Christusbilder abgebaut und dadurch eine von der Lehrtradition abweichende Sicht des Mannes aus Nazareth eröffnet, die sich mit dessen jüdischer Deutung berühren und seit den 1980er Jahren auch weitgehend decken.¹⁴ Aber die dogmatische Beschreibung des christlichen Glaubens ist nicht identisch mit der religionsgeschichtlichen Rekonstruktion des Verhältnisses beider Religionen. Beide Dimensionen überlagern sich, sie fallen jedoch nicht zusammen.¹⁵ Das wirft die Frage nach der systematischen Funktion der Christologie für die Beschreibung des christlichen Glaubens auf. Ist es ihre Aufgabe, die christliche Religion oder das Kerygma durch den historischen Jesus zu begründen? Einer solchen Sicht der Funktion der Christologie wird im Folgenden widersprochen. Jesus Christus, so die zu erläuternde These, ist keine Voraussetzung der christlichen Religion, sondern ein Bestandteil von ihr. Das bedeutet, in der Christologie geht es auch nicht darum, die jüdische Religion und ihr Verhältnis zur christlichen zu thematisieren. Unternimmt man aber das, arbeitet also die dogmatische Lehre von Christus als Bestätigung der Erwählung Israels, des ungekündigten Bundes etc. aus, dann ist eine christliche Vereinnahmung des Judentums nicht zu vermeiden. Denn Jesus Christus ist ein Element der christlichen Religion, das als konstitutiv für die jüdische postuliert wird. Eine theologische Differenz zwischen beiden Religionen ist damit gerade bestritten, so dass das Judentum auch nicht mehr

¹² Bezeichnend ist, dass die Kritik an Ratzingers Ausführungen von denselben inklusivistischen Voraussetzungen ausgeht wie dieser selbst. Vgl. M. BÖHNKE, *Der gekündigte Konsens*, in: *HerKorr* 72:9 (2018), S. 50 f. Vgl. auch den Überblick über die Aporien von inklusivistischen Deutungen der jüdischen Religion bei Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen*, S. 317–328.

¹³ Vgl. W. HOMOLKA, *Der historische Jesus aus jüdischer Sicht*, in: DERS./STRIET, *Christologie auf dem Prüfstand*, S. 11–70, hier: 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.“

¹⁴ Vgl. W. HOMOLKA, *Jesus von Nazareth im Spiegel jüdischer Forschung*, Berlin/Teetz 2009; DERS., *Jewish Jesus Research and its Challenge to Christology Today*, Leiden/Boston 2016.

¹⁵ Anders HOPING, *Einführung in die Christologie*, S. 151, der die Geltung der religionsgeschichtlichen Einsicht, Judentum und Christentum seien zwei eigenständige Religionen, für die Theologie zurückweist, und beide in eine Heilsgeschichte einordnet, was zur Folge hat, dass die christliche Religion als eschatologische Erfüllung der jüdischen konstruiert wird. „Das Christentum darf [!] sich gegenüber dem Judentum nicht als eine neue Religion verstehen [!], deren Anfänge nur zufällig im Judentum liegen.“

als eine eigenständige Religion anerkannt werden kann. Zu einer vorbehaltlosen Anerkennung der jüdischen Religion gelangt die christliche Theologie vielmehr erst dann, wenn sie darauf verzichtet, ‚Israel‘ in ihr zu fundieren oder in seiner göttlichen Erwähltheit zu bestätigen, und stattdessen die Differenz beider Religionen herausarbeitet, die religionsgeschichtlich in einem engen Zusammenhang stehen.

Damit ist das Thema benannt, um das es in den nachfolgenden Überlegungen gehen soll. Eine Anerkennung der in sich selbst höchst komplexen jüdischen Religion als einem eigenen religiösen Zeichensystem mit eigenen Gottesbildern ist der Theologie erst dann möglich, wenn sie den Anspruch aufgibt, in der Christologie das Judentum begründen zu wollen. Genau das ist nicht möglich, wenn – wie in der bisherigen Debatte – die Differenzen zwischen beiden Religionen offengelassen und marginalisiert werden. Einzusetzen ist deshalb mit theologischen Konzeptionen, die dafür votieren, die Christologie als theologische Bestätigung der jüdischen Religion auszuarbeiten. Das soll exemplarisch anhand der Entwürfe von Friedrich-Wilhelm Marquardt, Berthold Klappert und Jürgen Moltmann geschehen. Vor dem Hintergrund der mit diesen Konzeptionen verbundenen Probleme muss im zweiten Abschnitt die systematische Funktion der Christologie sowie ihr Verhältnis zur historischen Jesusforschung in den Blick genommen werden, da im Fokus der Kontroversen das Judesein Jesu und dessen theologische Bedeutung steht. Die dogmatische Lehre von Christus hat, so die auszuführende These, eine Funktion für die Selbstbeschreibung der christlichen Religion. Deren materiale Durchführung ist der Gegenstand des abschließenden dritten Abschnitts, in dem das Verhältnis beider Religionen auf der Grundlage der vorgeschlagenen Neubestimmung der Christologie darzustellen ist.

1. Christologie als Bestätigung der jüdischen Religion

Geradezu exemplarisch für die Debatten über eine längst überfällige Neubestimmung des Verhältnisses der christlichen Religion zur jüdischen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind die Christologien von Friedrich-Wilhelm Marquardt, Berthold Klappert und Jürgen Moltmann. Alle drei arbeiten Konzeptionen aus, die in der Lehre von Christus eine theologische Enteignung des Judentums vermeiden wollen. Gemeinsam ist ihnen der Rückgriff auf die Theologie Karl Barths, dessen Offenbarungsverständnis auf die jüdische Religion übertragen und gleichsam religionsgeschichtlich gelesen wird. An den Christologien von Marquardt, Klappert und Moltmann lassen sich beispielhaft die Aporien veranschaulichen, mit denen der Versuch konfrontiert ist, in der christlichen Theologie eine Bestätigung der jüdischen Religion auszuarbeiten.

1. Der Berliner systematische Theologe Friedrich-Wilhelm Marquardt gehört zu den Vorreitern, die sich um eine Neujustierung der christlich-theologischen Sicht des Judentums bemüht haben. Ihren abschließenden Niederschlag haben seine Überlegungen zu einer Theologie, die das jüdische Nein zu Jesus Christus in einem positiven Sinn zu würdigen weiß,¹⁶ in seiner siebenbändigen Dogmatik gefunden, die deren überlieferte Lehrgestalt einer grundlegenden Revision unterzieht.¹⁷ Marquardt nimmt Barths Offenbarungsverständnis auf, überträgt es jedoch auf die jüdische Religion, so dass der Bund Gottes mit Israel die maßgebliche Offenbarung Gottes darstellt.¹⁸ Entsprechend ist die Christologie im Horizont dieses Bundes zu reformulieren. Dieses Programm signalisiert bereits der Titel der zweibändigen Christologie: *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden*. „Darum verstehen wir unsere Aufgabe dahin, Christologie als Lehre von der Gemeinschaft Gottes mit der um Israel versammelten Menschheit zu entwickeln. Nur in dieser ontologischen Ordnung läßt sich auslegen, was in Anwendung auf Jesus ‚vere Deus‘ und ‚vere homo‘: ‚wahr Mensch und wahrer Gott‘ heißen kann.“¹⁹ In der dogmatischen Christologie erhält das Judesein Jesu systematisches Gewicht, indem er in die Geschichte Israels eingeordnet und von ihr her verstanden wird. Offenbarung Gottes ist der Mann aus Nazareth nämlich darin, dass er den Heiden den Zugang zu dem Bund Gottes mit Israel eröffnet.²⁰ Ein angemessenes Verständnis Jesu ist damit allein im Rückgriff auf die Geschichte Gottes mit dem israelitischen Volk möglich. Es ist selbst schon

¹⁶ Vgl. F.-W. MARQUARDT, „Feinde um unsretwillen“. Das jüdische Nein und die christliche Theologie, in: Treue zur Thora. Beiträge zur Mitte des christlich-jüdischen Gesprächs. Festschrift für Günther Harder zum 75. Geburtstag, hrsg. v. P. v. DER OSTEN-SACKEN, Berlin 1977. ²1979, S. 174–193, hier: S. 174: „Wir werden den christlichen Antijudaismus erst hinter uns haben, wenn es uns theologisch gelingt, mit dem jüdischen Nein zu Jesus Christus etwas Positives anzufangen.“

¹⁷ F.-W. MARQUARDT, Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988. ²1992; DERS., Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, 2 Bde., München 1990/91; DERS., Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen? Eine Eschatologie, 3 Bde., Gütersloh 1993–1996; DERS., Eia, wärn wir da – eine theologische Utopie, Gütersloh 1997. Zur Theologie Marquards vgl. B. U. MEYER, Christologie im Schatten der Shoa – im Lichte Israels.

¹⁸ Für Barth hingegen sind das Alte Testament und der Bund Gottes mit Israel Bestandteile der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die es wiederum allein im Vollzug des christlichen Glaubens als seine Vorstufe gibt. Vgl. K. BARTH, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 1962, S. 30: „Dass der Gott Israels dem mit seinem Volk geschlossenen Bund *damit* seine Vollgestalt gibt, *das* sagt am Ziel [!] der Geschichte Israels die Geschichte Jesu Christi [!].“ Vgl. auch DERS., Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, Zürich 1953, S. 181–192. Um Barths Theologie auf die jüdische Religion zu übertragen, muss sie umgeformt und gegen den Strich gelesen werden. Vgl. MARQUARDT, Das christliche Bekenntnis, Bd. 2, S. 235.

¹⁹ A. a. O., S. 33.

²⁰ Vgl. a. a. O., S. 237. „*Exklusiv* wirkt Jesus an uns: darin, daß er unsere Beziehung zu Gott *notwendig* zu einer Beziehung auch zum jüdischen Volk in seiner Geschichte macht. *Inklusiv* erfahren wir die ewige Bedeutung Jesu aus der ewigen *Bedeutung* seines Volkes.“

formale Christologie, d. h. das Alte Testament stellt diejenigen Kategorien bereit, die es erst erlauben, die Geschichte Jesu angemessen zu verstehen.²¹ Dieser ist folglich nicht mehr die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen, wie in den älteren Modellen, sondern er wiederholt die Geschichte Gottes mit Israel in seiner eigenen Geschichte.²²

Die Christologie wird damit von Marquardt als Wiederholung der Geschichte Israels gedeutet, die den Heiden den Zugang zu dem einen Bund Gottes eröffnet. Aus ihrer Reformulierung im Horizont des einen Bundes resultiert zugleich eine kritische Funktion gegenüber der dogmatischen Lehrfassung. Wenn sich allein von der Bundesgeschichte Gottes mit Israel her die eigentliche Bedeutung Jesu erschließt, dann muss das Konsequenzen für deren dogmatische Ausführung haben. Genau darin besteht die positive Bedeutung des jüdischen Nein zu der christlichen Deutung Jesu. Es begründet nicht die Ersetzung des Bundes Gottes mit Israel durch einen neuen Bund. Vielmehr ist das jüdische Nein Hinweis auf die eigentliche Funktion der Christologie, nämlich die unableitbare Ereignisstruktur der Gottesbegegnung,²³ die in der christlichen Theologie verloren gegangen ist. Jesus hat die Funktion, die Völker in die Bundesgeschichte Gottes, also das Ereignis seiner Offenbarung, einzubeziehen, aber genau das wird verkehrt, wenn Jesus als Substanz und Voraussetzung des Heils gefasst wird.²⁴ Dadurch wird in der als Personlehre ausgearbeiteten Christologie der Ereignischarakter der Offenbarung Gottes aufgehoben und der Gottesgedanke

²¹ Vgl. a. a. O., S. 52–237 (§ 7. Israel als „formale Christologie“ [christologische Kategorienbildung]). Mit der Formel ‚Israel als formale Christologie‘ greift Marquardt auf eine Formulierung von Hans Urs von Balthasar zurück, jedoch so, dass die von diesem beibehaltene inklusivistische Substitutionslogik gleichsam umgekehrt wird. Vgl. a. a. O., S. 56–60. Vgl. hierzu H. H. HENRIX, „Israel ist seinem Wesen nach formale Christologie“. Die Bedeutung H. U. von Balthasars für F.-W. Marquardts Christologie, in: BThZ 10 (1993), S. 135–153.

²² Vgl. MARQUARDT, Das christliche Bekenntnis, Bd. 1, S. 171: „Eben in diesem Sinne lebt Jesus das jüdische Leben vor ihm, wiederholt er es in seinem Leben [...]. Der Stellvertretungsgedanke, das Gerüst aller Christologie, ruht auf der biblisch-jüdischen Struktur der Wiederholung alles Lebens in einem Leben.“

²³ Vgl. MARQUARDT, „Feinde um unsretwillen“, S. 187: „Es mag paradox erscheinen, hat aber tiefen theologischen Sinn, wenn die ‚Gesetzesjuden‘ einem solchen vergesetzlichten Jesus Christus widerstehen und damit als Anwälte der reinen Gnade fungieren.“

²⁴ Vgl. ebd.: „Aus dem Kampf und offenem Prozeß wird Sieg, aus widersprüchlicher Bewegung wird Ontologie und imperiales *regnum*, aus Funktion wird Person, Sein und Macht. Damit geht aber, wo es geschieht, immer wieder das Entscheidende verloren, auf das die Hoheitsbezeichnungen hinweisen wollen: das überraschende Ereignis und die unerwerbbaare Gnade, kurz: die Begegnung mit ihm, oder: die *humilitas*, die Niedrigkeit, in der er sich offenbart und die der innere Zusammenhang seines Wirkens auf Erden und vom Himmel ist (denn was wir ‚Offenbarung‘ nennen, ist nicht eine Formalbestimmung über seine Vergegenwärtigung, sondern die inhaltliche Erzählung von der Demut des Herrn, der zu uns Sündern kommt, um mit uns zu kommunizieren).“ Vgl. auch DERS., Das christliche Bekenntnis, Bd. 2, S. 7–32.

verfehlt.²⁵ Gott und Christus sind nämlich keine Objekte, sondern Subjekte der Begegnung.²⁶

Marquardt formuliert die Christologie um zu einer theologischen Bestätigung des Bundes Gottes mit Israel, der sich in der Geschichte Jesu wiederholt. Das soll den Unterschied zwischen Juden und Heiden nicht zum Verschwinden bringen, aber den eigentlichen Sinn der Christologie herausarbeiten. Allerdings kann der theologische Gehalt der christlichen Religion nicht von dem der jüdischen Religion unterschieden sein. Da, wo das Christentum über das Judentum hinausgeht, wie in den Christologien der Lehrtradition, sitzt die christliche Religion einem Selbstmissverständnis auf, das durch das jüdische Nein korrigiert werden muss.²⁷ Aber die theologische Anerkennung des Judentums durch das Bekenntnis zu Jesus dem Juden, resultiert selbst schon aus einer christlich-theologischen Konstruktion der jüdischen Religion, in die die Christologie eingeordnet wird. Marquardts Deutung des Bundes Gottes mit Israel verdankt sich einer Anwendung von Barths Offenbarungsverständnis. Die jüdische Religion wird also nicht nur theologisch reformuliert, auch die Eigenständigkeit der christlichen wird nivelliert, da die Christentumsgeschichte nur noch als Verfallsgeschichte in den Blick treten kann.

2. Ähnlich wie Marquardt hat der Wuppertaler Theologe Bertold Klappert eine nicht antijüdische Christologie ausgearbeitet, in der Jesus Christus als Eröffnung des Bundes Gottes mit Israel für die Völker konstruiert wird.²⁸ Klappert setzt jedoch andere Akzente. Er geht wie der Berliner Theologe von dem einen Bund Gottes mit Israel als Grundlage der Christologie aus. Durch Jesus Christus werden die Völker in die jüdische Erwählungs- und Verheißungsgeschichte

²⁵ Marquardt wendet damit die Religionskritik Karl Barths auf die dogmatische Christologie an, indem er den Bund Gottes mit Israel als eigentliche Offenbarung postuliert. Vgl. MARQUARDT, „Feinde um unsretwillen“, S. 187: „Diese Vergesetzlichung Jesu Christi und des Glaubens an ihn raubt ihm seine göttliche Identität und Selbstwirksamkeit, um sie in unser gesetzliches Bewußtsein zu verpflanzen.“

²⁶ Vgl. MARQUARDT, Das christliche Bekenntnis, Bd. 2, S. 30 f.: „In der Christologie [...] kann Jesus nicht einfach Objekt einer Erkenntnis sein [sc. wie in der dogmatischen Lehre von seiner Person] und darum auch nicht dem Gesetz der Objektivität menschlichen Erkennens unterworfen sein. Christologische Erkenntnis wird darum immer etwas haben von der Teilnahme an Jesus, der nach sich selbst fragt. [...] Das macht ihn selbst zum Subjekt der Christologie.“

²⁷ Marquardt betont zwar die Transzendenz Gottes, die sich der Bestimmung entzieht, aber woher weiß er, wenn Gott selbst entzogen ist, dass beide Religionen in Gott wurzeln? Vgl. MARQUARDT, „Feinde um unsretwillen“, S. 192. Vgl. hierzu auch MEYER, Christologie im Schatten der Schoah, S. 67–74.

²⁸ Vgl. B. KLAPPERT, Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog, Neukirchen-Vluyn 2000. Ebenso wie Marquardt versteht Klappert seine Christologie als konstruktive Weiterführung der Theologie Barths. Vgl. DERS., „Daß Jesus ein geborener Jude ist“. Das Judentum Jesu und die Israelwerdung Gottes nach Karl Barth, in: a. a. O., S. 148–182. Zur Würdigung von Klapperts Christologie im christlich-jüdischen Dialog vgl. BOCK, Ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei?, S. 110–117.

einbezogen, so dass sie – ohne selbst an die Stelle des Judentums zu treten oder dieses zu ersetzen – Teilnehmer und Miterben derjenigen Verheißungen werden, die Israel gelten.²⁹ Der Bund Gottes mit Israel ist somit konstitutiv für die christliche Religion. Ermöglicht wird den Völkern der „Anschluß“³⁰ an Israel durch Jesus Christus. Das ist seine Funktion. Klappert deutet Jesus Christus als den messianischen Menschensohn, der Israel und die Völker verbindet.³¹ Damit wird Jesus Christus – ein Bestandteil der christlichen Religion – nicht nur mit dem Messias Israels identifiziert, er ist auch konstitutiv für die Vollendung der israelitischen Heilsgeschichte. Wenn diese sich nämlich „erst in der Teilnahme der Völker an der Erwählungsgeschichte Israels vollendet“,³² jenes eschatologische Heil der Völkerwallfahrt zum Zion aber mit und durch Jesus Christus beginnt,³³ dann erfüllt sich auch die jüdische Religion allein in ihm. Zwar haben die Völker nur Anteil an dem einen Bund Gottes, der sich im Judentum und vermittelt durch Christus in den christlichen Kirchen verwirklicht, aber für die Realisierung des eschatologischen Heils ist der messianische Menschensohn Jesus Christus konstitutiv.³⁴

In Klapperts Konstruktion einer christologischen Bestätigung des ungekündigten Bundes Gottes mit Israel, zu dessen Miterben die Völker durch den messianischen Menschensohn werden, wird die christliche Religion zu einer Art Judentum ‚light‘.³⁵ Aber nicht nur eine Eigenständigkeit der christlichen Religion gegenüber der jüdischen ist in dieser Konzeption bestritten, auch das Judentum, welches als Begründungsrahmen der Christologie fungiert, ist eine christlich-theologische Konstruktion, die sich ähnlich wie bei Marquardt einer

²⁹ Vgl. B. KLAPPERT, Eine Christologie der Völkerwallfahrt zum Zion. Standortbestimmung und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs, in: DERS., Miterben der Verheißung, S. 296–321, hier: S. 313: „Demgegenüber müsste im Rahmen einer Christologie der Völkerwallfahrt zum Zion die volkhafte Gottesgemeinde Israel und das ökumenische Gottesvolk aus allen Völkern sorgfältig unterschieden werden, und es müsste deutlich gemacht werden, daß das ökumenische Gottesvolk aus allen Völkern nur solange Gottes Volk bleibt, als es konstitutiv auf die volkhafte Gottesgemeinschaft Israel bezogen ist.“

³⁰ A. a. O., S. 309.

³¹ Vgl. a. a. O., S. 307: „Jesus Christus, den messianischen Menschensohn, als den Diener des erwählten Israel verstehen, der die Völker in seine messianische Herrschaft einbezieht und sie so unkündbar mit dem Volk Israel verbindet. Die Menschensohn-Verheißung ist die messianisch-personale Verdichtung der Verheißung von der Völkerwallfahrt zum Zion.“ Mit seiner Deutung Jesu als Menschensohn folgt Klappert David Flusser. Vgl. D. FLUSSER, Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, München 1984.

³² A. a. O., S. 309.

³³ Vgl. a. a. O., S. 320: „Eine Christologie der Völkerwallfahrt zum Zion setzt die durch den Messias Jesus beginnende [!] Völkerwallfahrt zum Zion“ voraus.

³⁴ In diesem Sinne wäre Klapperts Bestimmung des Verhältnisses beider Religionen – „Unterscheidung in der Beziehung und Beziehung in dieser Unterscheidung“ (a. a. O., S. 314) – als ein symmetrisches Wechselverhältnis zu lesen, was aber von ihm selbst vermutlich nicht intendiert ist.

³⁵ Dem entspricht die Bindung der christlichen Religion an die ‚Mitte der Tora‘. Vgl. a. a. O., S. 299–305.

Übertragung von Barths christologischem Offenbarungsbegriff auf die jüdische Religion verdankt.³⁶

3. Ebenso wie Marquardt und Klappert hat Jürgen Moltmann in seinem Buch *Der Weg Jesu Christi* eine ‚projudaistische Christologie‘ ausgearbeitet.³⁷ Deren Grundlage ist die alttestamentliche Messias Hoffnung, die beide durch die Lehre von Jesus Christus getrennten Religionen verbindet.³⁸ Die Erwartung einer eschatologischen neuen Schöpfung ist folglich der Horizont, in den beide Religionen eingeordnet werden.³⁹ Vor dem eschatologischen Hintergrund der erwarteten neuen Schöpfung, auf die sowohl die jüdische als auch die christliche Religion bezogen sind, versteht Moltmann das jüdische Nein zu Jesus Christus als Ausdruck der unerlösten Weltwirklichkeit in der Geschichte, die selbst bereits eine Vorwegnahme der neuen Schöpfung voraussetzt.⁴⁰ Darin entspricht das jüdische Nein dem Willen Gottes⁴¹ und hat eine heilsgeschichtliche Funktion, da erst durch das jüdische Nein das Evangelium zu den Heiden kommt. Beide Dimensionen, das jüdische Nein zu Christus und das christliche Ja zu ihm, führt der Tübinger Theologe in der Christologie zusammen, indem der Weg Jesu zum Kreuz das jüdische Nein aufnimmt, die Auferstehung Christi die eschatologische Verheißung einer neuen Schöpfung vorwegnimmt und die an ihn Glaubenden in die Ausrichtung auf deren eschatologisches Kommen hineingenommen werden. Jesus Christus hebt somit die messianischen Hoffnungen des Judentums nicht auf, er bestätigt sie vielmehr und weitet sie auf die Völker aus.⁴²

³⁶ Am Leitfaden von Tora, Menschensohn-Vorstellung und Zions-Wallfahrt der Völker konstruiert Klappert ein normatives Bild der jüdischen Religion, in das die christliche Religion eingetragen wird.

³⁷ J. MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989. Vgl. hierzu BOCK, *Ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei?*, S. 210–227.

³⁸ Vgl. MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi*, S. 18: „Die christliche Christologie hat Christen und Juden entzweit. [...] Sie muss aber nicht zu einer antijüdischen Ideologie der Christen verderben, denn die Messias Hoffnung ist es auch, die Christen mit Juden verbindet, und diese Verbindung ist stärker als die Trennung.“

³⁹ Vgl. ebd.: „Die christliche Christologie ist eine bestimmte Gestalt der israelitischen Messias Hoffnung und bleibt bezogen und angewiesen auf die jüdischen Gestalten der Messias Hoffnung vor ihr und neben ihr.“ Aufgenommen ist diese Konzeption von H. HOPING, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 2004, S. 149–151, in dem von ihm sogenannten christologisch-eschatologischen Zugehörigkeitsmodell von Israel und Kirche.

⁴⁰ Vgl. MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi*, S. 21–45. S. 47: „Denn gäbe es keinen Vorschein und auch keine Vorwegnahme der Erlösung in dieser Welt, warum sollte man sie eigentlich für ‚unerlöst‘ halten?“

⁴¹ Anders als Marquardt identifiziert Moltmann das jüdische Nein mit dem Willen Gottes, während jener es als Ausdruck der Treue des jüdischen Volkes zur Tora deutet. Die unterschiedlichen Fassungen des jüdischen Nein bei Marquardt und Moltmann resultieren aus ihren Konzeptionen des Gottesbegriffs. Vgl. MARQUARDT, „Feinde um unsretwillen“, S. 184; MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi*, S. 51f.

⁴² Vgl. a. a. O., S. 54: „Jesus ist demnach der *Messias Israels*, der Israels Verheißungen endgültig bestätigt und in Kraft setzt, und zugleich der Erbarmer und der *Heiland der Völker*, der sie zum Lobpreis Gottes bringt.“

Moltmann baut die Christologie zum reflexiven Wissen um die Differenz von schon geschעהener Erlösung und deren noch ausstehender Vollendung um, so dass jede geschichtliche Realisierung der Erlösung mit einer Negation verbunden und dadurch auf die eschatologische neue Schöpfung ausgerichtet wird, die transzendent ist. Auf diese Weise wird nicht nur das jüdische Nein in die Christologie aufgenommen, sondern auch die christliche Religion als gleichsam anonyme geschichtliche Durchsetzung des jüdischen Messianismus gedeutet.⁴³ Judentum und Christentum sind zwei Gestalten der einen messianischen Hoffnung. In der neuen Schöpfung werden sie, die in der Geschichte getrennt sind, durch den Parusie-Christus wieder zusammengeführt. Israel wird damit in der Geschichte nicht bekehrt, was auch nicht nötig ist, da es im Eschaton erkennt, dass der von ihm erwartete Messias kein anderer als der kommende Jesus Christus ist.⁴⁴ Nur für die Geschichte gilt somit die Bestätigung der eschatologischen Hoffnung Israels und damit der jüdischen Religion. Die christlich-theologische Konstruktion der jüdischen Religion unter dem Leitbegriff des Messianischen hat ebenso wie in den Konzeptionen von Marquardt und Klappert eine Funktion für die Christologie, die in der Konsequenz eine Eigenständigkeit des Judentums aufhebt.

2. Zur Funktion der Christologie

Die Diskussion der drei Konzeptionen, in denen eine christologische Bestätigung der bleibenden Erwählung Israels ausgearbeitet wurde, hat deutlich gemacht, dass sie nicht ausreichend sind. Entweder nivellieren sie die Eigenständigkeit der christlichen Religion, wobei das als Grundlage der Christologie fungierende Israel selbst schon eine christlich-dogmatische Konstruktion darstellt, oder die christologische Bestätigung der Erwählung Israels macht diese abhängig von Jesus Christus, so dass die Eigenständigkeit der jüdischen Religion revoziert ist.⁴⁵ Seinen Grund hat dieses Dilemma darin, dass eine theologische Differenz beider Religionen von vornherein ausgeschaltet wird. Dadurch kann aber das Judentum nicht mehr als eine eigenständige Religion anerkannt werden. Deshalb transformiert gerade die theologische Würdigung des Jude-seins Jesu sein

⁴³ Vgl. a. a. O., S. 19: „Die Mission des Christentums versteht sich als die Weise, durch die Israel die Völkerverwelt mit messianischer Hoffnung auf den kommenden Gott durchdringt.“

⁴⁴ Vgl. a. a. O., S. 53: „Dieser ‚Erlöser‘ Israels ist für Paulus der *Parusiechristus*, der in der Herrlichkeit Gottes kommende Messias, dessen Name Jesus ist.“ So auch HOPING, Einführung in die Christologie, S. 161: „Doch wird auch Israel am Ende durch keinen anderen gerettet als durch Jesus Christus.“

⁴⁵ Vgl. hierzu auch die Analysen der Aporien von Israel-bejahenden Christologien bei K. DRIEDGER HESSLEIN, *Dual Citizenship. Two-Natures Christologies and the Jewish Jesus*, London/New Delhi/New York u. a. 2015.

Judensein in ein unbewusstes Christentum.⁴⁶ Denn als Christus ist Jesus ein Bestandteil der christlichen Religion, aber eben nicht der jüdischen. So führt die christologische Bestätigung der jüdischen Religion mit geradezu logischer Notwendigkeit zu ihrer eschatologischen Aufhebung, da die christliche Religion allein in dem Bezug auf Jesus Christus besteht und dieser auch nur die alleinige Norm im Eschaton sein kann. Seinen Grund hat das Dilemma in dem universalen inklusivistischen Rahmen, in dem die Christologie in einer gegenstandsbezogenen Weise von diesen Theologen ausgearbeitet wurde. Er ist signifikant für die protestantische und die römisch-katholische Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Insofern sind die vorgestellten christologischen Entwürfe einer Israel-bejahenden Theologie ein Spiegel ihrer Zeit. Sie dokumentieren ebenso den Umgang mit der Theologie Karl Barths in der deutschen Nachkriegstheologie, die gleichsam auf die Religionsgeschichte übertragen wird, um die Theologie als deren eigentliche Auslegungsinstanz zu behaupten.⁴⁷ Solche theologischen Universalkonzeptionen leuchten vor dem Hintergrund des religiösen und kulturellen Pluralismus im 21. Jahrhundert nicht mehr ein. Vor allem sind sie sowohl für die christologische Debatte als auch für das infrage stehende Verhältnis der christlichen Religion zur jüdischen unbefriedigend. Um zu einer Anerkennung der jüdischen Religion als einer eigenständigen religiösen Zeichenwelt zu gelangen, muss die christliche Theologie ganz andere Wege einschlagen, als sie es bislang getan hat. Was das für die dogmatische Christologie bedeutet, ist zunächst zu skizzieren, um im abschließenden Abschnitt eine christologische Konzeption anzudeuten, in der eine Vereinnahmung und Herabsetzung der jüdischen Religion vermieden wird.

Weiterführend gegenüber der bisherigen Debatte ist es, die realistisch-gegenständliche Fassung der Christologie in eine reflexive zu überführen und auf eine christologische Begründung des Judentums zu verzichten. Beides, der Inklusivismus und die gegenstandsbezogenen Konstruktionen der Lehre von Christus, treibt in Aporien, die sich nicht lösen lassen. Die Aufgabe der Christologie ist anders zu bestimmen. Diese dient weder der Fundierung der christlichen noch der jüdischen Religion. Vielmehr ist die Christologie eine Darstellungsform der

⁴⁶ Vgl. HOPING, Einführung in die Christologie, S. 151: Christus ist „Gottes endgültige Offenbarung, seine Selbstmitteilung in Person und damit jenes ‚geschichtlich Unbedingte‘“. Deshalb gibt es „nur eine einzige Heilsordnung“, so dass es an ihm vorbei zu keinem „endgültigen Heil“ kommen kann.

⁴⁷ Vgl. hierzu F. WITTEKIND, Theologie der religiösen Rede. Ein systematischer Grundriss, Tübingen 2018, S. 150: „Die Theologie hat im zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts die neue Wendung zu einer unhistorischen, geltungsbezogenen Christologie und die Besinnung auf die Eigenart der Theologie zusammengeführt in umfassenden systematischen Gesamtentwürfen der Welt, der Wirklichkeit und der Geschichte. In ihnen gewinnt Jesus Christus als Offenbarung Gottes in einem gegenständlichen Sinn die Funktion, die Welt im Innersten zusammenzuhalten, ihre wahre Wirklichkeit bereits zum Ausdruck gebracht zu haben und so ihren Sinn und ihr Ziel ein für alle Mal festgelegt zu haben.“

christlichen Religion, die sich ausschließlich auf diese bezieht. Es geht in der christologischen Beschreibung der christlichen Religion nicht um Aussagen über die geschichtliche Person Jesu von Nazareth und ihre Besonderheit, sondern um eine reflexive Erfassung der Struktur des christlichen Glaubens. Das ist das Resultat der Entwicklungsgeschichte der Christologie in der Moderne, die dazu führte, dass das Christusbild des Glaubens von dem historischen Jesus abgelöst wurde.⁴⁸ Sowohl Karl Barth als auch Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Paul Tillich und andere haben die dogmatische Christologie von dem geschichtlichen Jesus gelöst und diese zu einer Reflexionsebene umgeformt, um den christlichen Glauben als einen um sich wissenden Vollzug darzustellen. Schon hier ist, der gegenständlichen Darstellung ungeachtet, die Christologie keine Beschreibung des Mannes aus Nazareth mehr. Das ist aufzunehmen, aber auf die von diesen Theologen noch mit der Christologie verknüpfte Begründung der wahren Religion im Vollzug des Glaubens ist zu verzichten. Wie oben dargestellt, wurde das bereits in den christologischen Konzeptionen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufgegeben, denen es um eine Neubestimmung der christlichen Sicht der jüdischen Religion ging.

Aber nicht nur eine Begründung der wahren Religion ist aus der dogmatischen Christologie auszuschneiden, auch die des wahren Menschseins, die sich aus der Explikation des christlichen Heils im Durchgang durch die Sündenlehre ergibt.⁴⁹ Erst mit der Eliminierung der beiden Aspekte und einer Beschränkung der Christologie auf die christliche Religion ergibt sich eine Anerkennung der jüdischen Religion als eines eigenen komplexen religiösen Zeichensystems, welches von dem christlichen unterschieden ist. Es muss nicht durch eine christlich-theologische Konstruktion des Judentums, die stets eine Selektion darstellt, begründet werden, damit es als Grundlage der Christologie fungieren kann. Sowohl die vorbehaltlose Anerkennung der jüdischen Religion als auch die der anderen Religionen sowie von nichtreligiösen Selbstverständnissen ergibt sich aus einer reflexiven Fassung der Christologie, in der darauf verzichtet wird, ein wahres oder eigentliches Menschsein zu fundieren.

Mit einer Neuformulierung der Christologie als reflexiver Selbstdarstellung der christlichen Religion fällt der Bezug auf die jüdische nicht vollständig weg, der in der Debatte immer wieder beschworen wird.⁵⁰ Er kann in der Lehre von

⁴⁸ Zur Entwicklung der dogmatischen Christologie im 20. Jahrhundert vgl. DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, S. 143–192; WITTEKIND, *Christologie im 20. Jahrhundert*.

⁴⁹ So vor allem in den Konzeptionen von Wilfried Härle und Eilert Herms, die den Glauben mit der Konstitution wahren Personseins verbinden. Vgl. W. HÄRLE/E. HERMS, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*, Göttingen 1980; W. HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin/New York 2000.

⁵⁰ Im Unterschied zur älteren Debatte, die im Hintergrund der vielfältigen Neubestimmungen des Verhältnisses von christlicher und jüdischer Religion steht, ist davon auszugehen, dass in komplexen religionsgeschichtlichen Überlagerungs- und Abgrenzungsprozessen Judentum und Christentum zugleich entstehen. Vgl. P. SCHÄFER, *Die Geburt des*

Christus nur nicht als Fundierung des Judentums aufgenommen werden, da dies mit geradezu innerer Notwendigkeit in eine Depotenzierung der jüdischen Religion mündet. Deshalb muss die Beziehung der christlichen Religion auf die jüdische anders rekonstruiert werden. Die alttestamentliche Religion steht dafür, dass es bereits Religion als eine ausdifferenzierte Form in der Kultur gibt, welche die christliche Religion zu ihrer Entstehung als einer eigenen voraussetzt.⁵¹ Das ist die Bedeutung der jüdischen Religion für die christliche. Ohne ihr Vorhandensein, die Ausdifferenzierung des Gottesgedankens in komplexen religiösen Erinnerungsprozessen sowie den mit ihnen verbundenen Transformationen ihrer religiösen Vorstellungswelten, hätte die christliche Religion gar nicht entstehen können.⁵² Jesus und ebenso seine frühen Anhänger gehören vollständig ins antike Judentum, welches sie an keiner Stelle überschritten haben.⁵³ Aber zugleich bezieht sich auch die entstehende christliche Religion auf den Mann aus Nazareth und rückt ihn im Horizont des jüdischen Gottesglaubens in das Zentrum ihrer religiösen Kommunikation.⁵⁴ In historischer Perspektive ist zu konstatieren: Jesus von Nazareth gehört in zwei Religionen, die jüdische und die christliche.⁵⁵ Er ist Teil der jüdischen und der christlichen Religionsgeschichte. Als Christus und Sohn Gottes gibt es jedoch Jesus allein in der christlichen Religion, die sich selbst auf ihn als ihre geschichtliche Voraussetzung zurückführt.

Von der historischen und religionsgeschichtlichen Sicht des Mannes aus Nazareth als Bestandteil sowohl der jüdischen als auch der christlichen Religion unterscheidet sich das Bild des Glaubens von sich selbst und seiner eigenen Geschichte. Auch der Glaube bezieht sich auf Jesus von Nazareth, aber eben als

Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums, Tübingen 2010; D. BOYARIN, *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus*, Würzburg 2015.

⁵¹ Vgl. WITTEKIND, *Theologie der religiösen Rede*, S. 137 f.

⁵² Vgl. G. THEIBEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000; R. FELDMEIER/H. SPIECKERMANN, *Menschwerdung*, Tübingen 2018. Auch das in der neueren Forschung vorgeschlagene Ethnizitätsmodell, demzufolge das antike Judentum eher als Ethnie statt als Religion zu deuten sei, bestätigt die für die Entstehung der christlichen Religion bzw. des Wirkens Jesu bereits vorauszusetzende Ausdifferenzierung von Religion. Zu dieser Debatte vgl. W. STEGEMANN, *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart 2010, S. 207–236.

⁵³ Vgl. THEIBEN, *Die Religion der ersten Christen*, S. 62 f.; STEGEMANN, *Jesus und seine Zeit*, S. 153–180.

⁵⁴ Historisch lässt es sich nicht entscheiden, wann das Christentum als eine eigene Religion beginnt. Zur historischen Debatte vgl. den Überblick bei M. ÖHLER, *Geschichte des frühen Christentums*, Göttingen 2018, S. 137–163. Statt von fixen kategorialen Zuschreibungen ist, wie die neuere Forschung betont hat, von längeren Überlagerungsprozessen auszugehen, in denen und durch die sich sowohl Judentum und Christentum als eigenständige Religionen herausgebildet haben. Vgl. BOYARIN, *Die jüdischen Evangelien*, S. 27–41.

⁵⁵ Vgl. THEIBEN, *Die Religion der ersten Christen*, S. 49: „Es ist eines der wichtigsten Ergebnisse von 200 Jahren moderner Jesusforschung, dass er zwei Religionen angehörte: dem Judentum, dem er von ganzen Herzen anhing, und dem Christentum, dessen zentrale Bezugsgestalt er nach seinem Tode wurde – und zwar aufgrund von Deutungen seiner Person, die ihm seine jüdischen Anhänger gaben.“

Ingredienz des christlichen Glaubens als einer in die Geschichte eingebundenen Wirklichkeit.⁵⁶ Beide Dimensionen, die historische und die des Glaubens, die sich vielfältig überlagern, fallen nicht zusammen.⁵⁷ Im einen Fall handelt es sich um eine empirisch-geschichtswissenschaftliche Darstellung, im anderen um die des Glaubens. Als Konstruktion eines Bildes des christlichen Glaubens von seiner eigenen Geschichte lässt sich die nach dem zweiten Weltkrieg in Deutschland einsetzende historische Jesusforschung sowie deren Aufnahme in die dogmatische Christologie verstehen. Diesen Theologen ging es nicht um eine Rückführung des Glaubens auf den geschichtlichen Nazarener, sondern genau umgekehrt um den Glauben als ein in die Geschichte eingebundenes Geschehen und seine Sicht auf Jesus.⁵⁸ Aber die Sicht des Glaubens, die man mit Bezug auf den geschichtlichen Jesus in ihrer Besonderheit ausarbeitete, wurde nicht deutlich von der geschichtswissenschaftlichen Perspektive unterschieden. Beides ist jedoch strikt auseinanderzuhalten. Von der weiteren historischen Forschung, der sogenannten Third Quest, ist der Unterschied beider Dimensionen wieder betont worden und genau darin besteht ihre theologische Bedeutung. Im Resultat führte die in den 1980er Jahren einsetzende Jesusforschung zu einer methodischen Umstellung von dem ‚historischen Jesus‘ *hinter* den Quellen zu dem ‚erinnerten Jesus‘ *in* und *vor* den Texten.⁵⁹ Damit tritt aufgrund des methodisch kaum kontrollierbaren Rückgangs hinter die Texte auch in der Geschichtswissenschaft das Ideal eines gleichsam objektiven Jesus zurück.

⁵⁶ Das war bereits die Pointe von Paul Tillichs Christologie, der vor dem Hintergrund der historischen Kritik zwischen Faktum und Aufnahme des christlichen Ereignisses unterscheidet. Vgl. P. TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. I/II, hrsg. v. C. DANZ, Berlin/Boston 2017, S. 395 f. Als Christus gibt es Jesus allein in der religiösen Aneignung durch seine Anhänger. Erst in der Aufnahme Jesu als Christus ist er Faktum und Voraussetzung des Ereignisses der Offenbarung Gottes. Strukturell vergleichbar konstruieren auch Rudolf Bultmann und Karl Barth die Christologie. Vgl. R. BULTMANN, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, in: DERS., *Glauben und Verstehen*, Bd. 3, Tübingen 1960, S. 1–34, bes. S. 31; DERS., *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in: *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, hrsg. v. H.-W. BARTSCH, Hamburg-Volksdorf ³1954, S. 15–48; K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1, Zürich ⁸1964, S. 419–470.

⁵⁷ Auf diese Differenz im Gebrauch des Begriffs ‚historischer Jesus‘ hat bereits Paul Tillich hingewiesen. Vgl. TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. I/II, S. 403 f.

⁵⁸ Allein Wolfhart Pannenberg knüpfte in den 1960er Jahren in einem begründungstheoretischen Interesse an die historische Forschung an. Vgl. W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964.

⁵⁹ Vgl. J. SCHRÖTER, *Der erinnerte Jesus als Begründer des Christentums? Bemerkungen zu James D. G. Dunns Ansatz in der Jesusforschung*, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 10 (2007), S. 47–53; DERS., *Jesus und die Anfänge der Christologie. Methodologische und exegetische Studien zu den Ursprüngen des christlichen Glaubens*, Neukirchen-Vluyn 2001; STEGEMANN, *Jesus und seine Zeit*, S. 99–113; J. D. G. DUNN, *Remembering Jesus. How the Quest of the Historical Jesus Lost its Way*, in: *The Historical Jesus: Five Views*, hrsg. v. J. K. BEILBY/P. R. EDDY, Westmont 2009, S. 199–225; DERS., *Jesus Remembered*, Bd. 1, Grand Rapids/Cambridge 2003.

Aufgabe der Christologie ist es nicht, den erinnerten Jesus zu beschreiben, wie er von der Geschichtswissenschaft konstruiert wird. Ihr geht es um die Struktur des christlichen Glaubens, nämlich die religiöse Weitergabe der Erinnerung an Jesus Christus.⁶⁰ Gegenstand der dogmatischen Christologie ist ein Bild des Glaubens von sich selbst. Im Ausgang von der Memoria an Jesus Christus ist es möglich, die moderne Grundlegungsalternative der Christologie zwischen Jesus und der Gemeinde hinter sich zu lassen.⁶¹ Anzuschließen ist die dogmatische Christologie weder an den ‚historischen Jesus‘, wie er von der historischen Wissenschaft rekonstruiert wird, noch an das Kerygma der Gemeinde. Beide Versuche, die Lehre von Jesus Christus grundzulegen, bleiben aporetisch. Auf der einen Seite lässt sich das Christusbild des Glaubens nicht im Ausgang von dem historischen Jesus fundieren. Merkmale seines Gottesverhältnisses oder göttliche Eigenschaften etc. können nicht Gegenstand der Geschichtswissenschaft sein. Damit scheidet eine Fundierung der Christologie durch die historische Forschung aus. Und auf der anderen Seite kann das Christusbild der Gemeinde, das Kerygma, dem Jesus der Geschichte stets nur zugeschrieben werden. Der Projektionseinwand lässt sich in der Grundlegung der Christologie im Ausgang vom Kerygma der Gemeinde gerade nicht zurückweisen.⁶² Eine implizite Christologie im Wirken des Nazareners kann nur aus der Perspektive der expliziten Christologie der Gemeinde behauptet werden.

Demgegenüber ist der Ausgangspunkt der Christologie die religiöse Kommunikation, in der die Erinnerung an Jesus Christus weitergegeben wird.⁶³ Als Religion entsteht die religiöse Memoria erst in dem Geschehen der religiösen Kommunikation, so dass Jesus als der Christus einen Bestandteil der christlichen Religion darstellt, den es allein in ihr als christlichen Erlöser gibt. Aufgabe der Theologie ist es also nicht, das Christusbild des Glaubens durch den historischen Jesus oder die Offenbarung Gottes zu begründen. Vielmehr konstruiert die Theologie die christliche Religion als ein selbstbezügliches Geschehen, das sich selbst als Religion versteht, bezeichnet und seine Begründung in sich selbst hat. Thema

⁶⁰ Erinnerung wird hier im Anschluss an Theorien eines kulturellen Gedächtnisses als eine gegenwartsbezogene Konstruktion verstanden, die stetes sozial eingebunden ist. Vgl. C. DANZ, *Gottes Geist. Eine Pneumatologie*, Tübingen 2019, S. 171–194.

⁶¹ Eingeführt in die christologische Debatte wurde das Konzept des erinnerten Christus bereits in den 1950er Jahren, um das Problem von Glaube und Geschichte zu bearbeiten. Vgl. R. HERMANN, *Der erinnerte Christus*, in: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, hrsg. v. H. RISTOW/K. MATTHIAE, Berlin 1960, S. 509–517. Schon Käsemann macht, freilich im Horizont der Formgeschichte, von einem erzähltheoretischen Geschichtsmodell, damit auch von Interpretation und Variation etc., Gebrauch. Vgl. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, S. 192.

⁶² Das war bereits die Kritik von Ernst Käsemann an Bultmanns Fundierung der Christologie im Kerygma. Vgl. a. a. O., S. 187–214.

⁶³ Vgl. hierzu C. DANZ, *Systematische Theologie*, Tübingen 2016; DERS., *Gottes Geist*.

der Christologie, die von vornherein mit der Gotteslehre und der Pneumatologie verknüpft ist, ist die Besonderheit des christlichen Religionsverständnisses. Die theologischen Gehalte Gott, Christus und der Heilige Geist strukturieren das Kommunikationsgeschehen, in dem sich die Erinnerung an Christus als Religion herstellt: Von Gott durch Gott als Gott.⁶⁴ Alle Voraussetzungen der christlichen Religion sind als deren Bestandteile zu verstehen, in und mit denen sie sich in sich selbst als ein durchsichtiges Kommunikationsgeschehen darstellt. Während der Gottesgedanke in der christlichen Religion ihr Wissen um ihre eigene Unableitbarkeit aus der religiösen Kommunikation repräsentiert und der Heilige Geist die Abhängigkeit der christlichen Religion von der Erinnerung an Jesus Christus als einer inhaltlich bestimmten, obliegt es der Christologie, den personalen Vollzug der christlichen Religion und deren notwendige Darstellung in einem Bild ihrer selbst zu symbolisieren.

Weder die dogmatische Christologie noch der Gottesgedanke oder der Heilige Geist sind Voraussetzungen der christlichen Religion, sondern in der Theologie konstruierte Beschreibungselemente der Struktur des Glaubens. Die Lehre von Jesus Christus hat damit weder eine gegenständliche Funktion im Sinne einer Beschreibung von Merkmalen der geschichtlichen Gestalt Jesu von Nazareth, noch bezieht sie sich auf andere Religionen als die christliche. In ihr stellt Jesus Christus vielmehr den personalen Vollzug der Religion dar, der sich in einem Bild seiner selbst artikuliert. Auch die Universalität der christlichen Religion ist nicht in einem gegenständlichen Sinne zu verstehen. Es geht nicht darum, von der Gestalt Jesu universale Aussagen zu machen, die dann notwendig zu einer christlichen Reformulierung der jüdischen Religion als eines sich selbst unbewussten Christentums führen. Vielmehr meint die Universalität der christlichen Religion, dass es keine kulturellen und anthropologischen Grenzen ihrer Kommunikation gibt. Die Erinnerung an Jesus Christus kann an alle kulturellen Formen anknüpfen und diese zur religiösen Kommunikation verwenden. Jesus Christus ist ein Bild des Glaubens von sich selbst als Glauben, der in der religiösen Kommunikation weitergegeben wird. Genau das ist von der dogmatischen Christologie zu explizieren. Wie sich das inhaltlich gestaltet und welche Konsequenzen das für das Verhältnis der christlichen zur jüdischen Religionsfamilie hat, ist abschließend noch auszuführen.

⁶⁴ Im Unterschied zu Eberhard Jüngel, dem sie entliehen ist, bezeichnet die Formel keine Voraussetzung des Glaubens in dem trinitarischen Gottesgedanken, sondern sie strukturiert das selbstbezügliche Geschehen der christlichen Religion als Kommunikation, in und durch die sie sich herstellt. Die Strukturformel wird also im Unterschied zu Jüngel, aber auch zu In-golf U. Dalferth, auf die christliche Religion übertragen. Vgl. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1992; I. U. DALFERTH, *Radikale Theologie*, Leipzig 2013.

3. Jesus Christus als Bild des Glaubens von sich selbst

Die dogmatische Christologie bezeichnet keinen inhaltlichen Bestandteil der christlichen Religion, sondern eine Reflexionsebene in ihr. Jesus Christus ist Bild des Glaubens von sich selbst als einem in die Geschichte eingebundenen Akt, aber kein Gegenstand des Glaubens. Erst in der christlichen Religion gibt es Jesus als den Christus. Weder der historische Jesus noch der geglaubte Christus sind also Voraussetzungen, aus denen das Christentum abgeleitet werden könnte. Jesus Christus ist ein Bestandteil der christlichen Religion, den es als ihren Ursprung allein in ihr selbst gibt. Das Christentum beginnt mit der religiösen Aneignung Jesu als dem Christus, aber eben nicht mit der historischen Gestalt Jesu von Nazareth.⁶⁵ Somit besteht die christliche Religion allein in der religiösen Weitergabe der religiösen Erinnerung an Jesus Christus, in der er als ihr Ursprung fungiert. Was bedeutet das für die systematische Ausgestaltung der dogmatischen Christologie sowie für das Verhältnis von Christentum und Judentum?

Das Christusbild repräsentiert in der christlichen Religion den Glauben als personales und in die Geschichte eingebundenes Geschehen der Kommunikation. Er, der christliche Glaube, entsteht durch die religiöse Aneignung und artikulierende Weitergabe der Erinnerung an Jesus Christus. Der Glaube als Wirklichkeit der christlichen Religion ist stets religiöse Aneignung der Memoria an Jesus und dessen Artikulation. Für ihn ist die triadische Struktur der Abhängigkeit von religiöser Kommunikation, deren verstehende Aneignung und ihre symbolische Repräsentation konstitutiv, aus dessen Wechselverhältnis er entspringt. Das allein ist der Gehalt der dogmatischen Christologie, der von ihr zu explizieren ist. Denn genau darin ist die Christologie Darstellung der reflexiven Durchsichtigkeit der religiösen Kommunikation, in der die christliche Religion in der Geschichte existent ist. Das Christusbild des Glaubens beschreibt also im und für den Glauben die christliche Religion als ein durchsichtiges Selbstverhältnis, welches sich auf sich selbst als Religion bezieht. Die Lehre von Jesus Christus ist eine Selbstbeschreibung der reflexiven und selbstbezüglichen Struktur des christlichen Glaubens. Um den systematischen Gehalt der Christologie angemessen zur Darstellung zu bringen, reicht die Personchristologie nicht aus. Sie ist durch die Ämterlehre zu ersetzen.⁶⁶

⁶⁵ Vgl. TILICH, Systematische Theologie, Bd. I/II, S. 394: „Das Christentum wurde geboren nicht in dem Augenblick, in dem der Mensch ‚Jesus‘ geboren wurde, sondern als einer seiner Jünger zu ihm sagte: ‚Du bist der Christus.‘ Und das Christentum wird so lange leben, als es Menschen gibt, die diese Aussage wiederholen. Denn das Ereignis, auf dem das Christentum ruht, hat zwei Seiten: das Faktum Jesus von Nazareth und die Aufnahme dieses Faktums durch die, die ihn als den Christus anerkennen.“

⁶⁶ Schon Albrecht Ritschl ersetzte in seinem dogmatischen Hauptwerk die altkirchliche Personchristologie durch die Ämterlehre. Vgl. A. RITSCHL, Die christliche Lehre von der

Wie die Christologie insgesamt, so hat auch die sie entfaltende Ämterlehre eine reflexive Funktion. Es geht nicht um eine gegenständliche Darstellung der Person Jesu Christi. Vielmehr erörtert die Ämterlehre die sich im Christusbild darstellende Durchsichtigkeit der Weitergabe der religiösen Kommunikation der Erinnerung an Jesus Christus. Die metaphysischen Grundlagen der überlieferten Lehrgestalt vom dreifachen Amt des Erlösers sind ebenso zu reformulieren wie der für diese leitende Gedanke, Christus sei die Erfüllung der drei alttestamentlichen Funktionen des Propheten, des Priesters und des Königs.⁶⁷ Thema der Ämterlehre ist eine Selbstbeschreibung der christlichen Religion und nicht ihr Verhältnis zur alttestamentlichen. Allein in und durch die religiöse Aneignung Jesu als Christus und die Weitergabe der religiösen Erinnerung an ihn entsteht die christliche Religion. Das ist der Gehalt des Christusbildes des Glaubens. Seine Aufbauelemente, durch die und in denen die christliche Religion sich herstellt, entfaltet die Lehre von den drei Ämtern des Erlösers. Sie strukturieren die Erinnerung an Christus als ein in sich durchsichtiges Wechselverhältnis.⁶⁸ Prophetisches, priesterliches und königliches Amt beschreiben, wie die religiöse Weitergabe der religiösen Kommunikation funktioniert und sind darin Bild der christlichen Religion von sich selbst als einem personalen und in die Geschichte eingebundenen Kommunikationsgeschehen.

Das prophetische Amt Christi repräsentiert die Abhängigkeit der christlichen Religion von ihr bereits vorgegebener religiöser Kommunikation: die Erinnerung an Jesus Christus, die es als solche allein in und für die christliche Religion gibt. Religion setzt, um überhaupt entstehen zu können, bereits Religion voraus. Dafür steht die prophetische Verkündigung Jesu von dem kommenden Reich Gottes sowie die neutestamentlichen Evangelien als Ursprungserzählungen der christlichen Religion, in denen diese sich selbst als Jesuserinnerung her- und darstellt,⁶⁹ die in der transformierenden Übermittlung der Erinnerung besteht. Mit dem prophetischen Amt artikuliert die christliche Religion sich als religiöse Kommunikation, die von ihr bereits vorausgehender religiöser Rede abhängig ist. Der Bezug auf die alttestamentlichen Texte in der christlichen Religion ist weder im Sinne einer Bestätigung noch einer Wiederholung der Geschichte Israels zu verstehen, sondern als ein eigener Gebrauch, der von den jüdischen Deutungen unterschieden ist. Dabei geht es gerade nicht um die wahre Deutung des Alten

Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3: Die positive Entwicklung der Lehre, Bonn ⁴1895, S. 394–410.

⁶⁷ So bereits Friedrich-Wilhelm Marquardt in seiner am Leitfaden der Ämterlehre konstruierten Christologie. Vgl. MARQUARDT, *Das christliche Bekenntnis*, Bd. 2, S. 135–216.

⁶⁸ Die Bestimmung der Lehrtradition, dass die drei Ämter zusammen den Christustitel entfalten, also nicht im Sinne einer zeitlichen Abfolge zu verstehen sind, wird damit aufgenommen.

⁶⁹ Zum Markusevangelium als narrativer Konstruktion frühchristlicher Identität vgl. S. HUEBENTHAL, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis*, Göttingen ²2018.

Testaments, wohl aber um eine andere. Religion ist durchweg abhängig von religiöser Kommunikation, die transformierend angeeignet wird. Genau das repräsentiert das *officium propheticum*, die Abhängigkeit der christlichen Religion von sich selbst.

Die Abhängigkeit der christlichen Religion von vorgegebener religiöser Kommunikation markiert aber nur ein Element der Religion. Ohne die individuelle Aneignung der religiösen Erinnerung an Jesus Christus gibt es keine christliche Religion. Das ist der Gehalt des priesterlichen Amtes Christi. Von der Lehrtradition wurde es auf den stellvertretenden Versöhnungstod Jesu bezogen und in Form von Versöhnungslehren ausgearbeitet, mit denen sich die Konstitution wahren Menschseins verband. Die Aporien der Lehrfassungen führten in der Moderne zu zahlreichen Reformulierungen der Lehre.⁷⁰ Grundlegend für eine religionstheoretische Fassung des priesterlichen Amtes ist der mit dem Tod Jesu verbundene Abbruch der Kommunikation, das Moment der Diskontinuität. Damit die christliche Religion entstehen kann, setzt sie sich bereits voraus. Aber die religiöse Aneignung sowie der eigene religiöse Gebrauch der Erinnerung an Jesus Christus ist aus der notwendig vorauszusetzenden religiösen Kommunikation nicht ableitbar. Religion besteht jedoch allein in dem religiösen Gebrauch, der von den Einzelnen von der Jesuserinnerung gemacht wird. Dieses Diskontinuitätsmoment, also die Unableitbarkeit der religiösen Aneignung und Verwendung der Jesusgeschichte, repräsentiert das *officium sacerdotale*. Es ist auf das prophetische Amt bezogen, bildet aber ein diesem gegenüber eigenes Element in dem Strukturzusammenhang, in und durch den der Glaube als Wirklichkeit der christlichen Religion sich konstituiert. Ohne Diskontinuität gibt es keine Kontinuität der religiösen Memoria an Jesus Christus in der Geschichte.⁷¹ Erst nach dem Weggang Jesu von dieser Welt, kann der Geist kommen. Eben das repräsentiert in der christlichen Religion das priesterliche Amt Christi und nicht die Konstitution wahren Menschseins.

Als Religion entspringt die Erinnerung an Jesus Christus erst im Gelingen der religiösen Kommunikation, also im eigenen schöpferischen Gebrauch, der von ihr gemacht wird. Das symbolisiert das königliche Amt Jesu Christi in der religiösen Kommunikation. Von der Lehrtradition wurde es mit der Auferstehung und der Himmelfahrt des Gottessohnes verbunden. Schon hier geht es, wenn auch in gegenständlicher Weise, um das Gelingen der religiösen Kommunikation, die Herrschaft Christi in der Welt, der Kirche und im Himmel. Das *officium regnum* stellt gegenüber dem prophetischen und priesterlichen Amt ein eigenes Element in der Struktur der religiösen Kommunikation dar. Nicht zu Unrecht verknüpfte die Lehrtradition mit dem königlichen Amt die eschatologische

⁷⁰ Vgl. hierzu C. DANZ, Versöhnung und Christusbild im interreligiösen Dialog. Überlegungen zur Christologie als Reflexionsort religiöser Pluralität, in: Streitfall Erlösung, hrsg. v. K. v. STOSCH/A. LANGENFELD, Paderborn 2015, S. 123–136.

⁷¹ Vgl. DANZ, Gottes Geist, S. 171–203.

Dimension. Sie symbolisiert die notwendige Transformation der religiösen Erinnerung, die von ihrer schöpferischen Aneignung und Weitergabe in der Geschichte gemacht wird. Die Identität und Kontinuität der christlichen Religion besteht allein in ihrer fortgehenden Neubeschreibung, die an die Überlieferung anknüpft.

Die drei Ämter strukturieren die Weitergabe der Erinnerung an Jesus Christus als Religion. Im Christusbild des Glaubens stellt sich der Glaube als Wirklichkeit der christlichen Religion selbst dar, der in und aus dem Wechselverhältnis von Abhängigkeit von religiöser Kommunikation, verstehender Aneignung und symbolischer Selbstdarstellung erst entsteht. Die Ämterlehre hat eine Funktion für die christliche Religion, indem sie diese in ihr selbst als ein sich durchsichtiges Kommunikationsgeschehen darstellt. Als reflexive Selbstbeschreibung des christlichen Glaubens bezieht sich die Lehre von Jesus Christus nicht auf die jüdische Religion. Die Christologie kann folglich auch weder als Begründung noch als Bestätigung oder Wiederholung der jüdischen Religion ausgearbeitet werden. Gleichsam ist auch das Judesein Jesu in der Christologie nicht als Fundierung der jüdischen Religion auszuarbeiten, da dies, wie dargelegt, zu einer inklusivistischen Reformulierung des Judentums führt. Es repräsentiert die geschichtliche Konkretheit der christlichen Religion, ihre Universalität, die an keine anthropologischen oder kulturellen Grenzen gebunden ist.⁷² Eine Selbstbeschränkung der christlichen Religion auf sich selbst sowie der Verzicht auf jeglichen Inklusivismus ist der einzige Weg, um in der Theologie zu einer prinzipiellen Würdigung des religiösen Pluralismus zu gelangen.⁷³ Auch die jüdische Religion kann nur dann als eine eigene und von der christlichen unabhängige Religion in den Blick kommen, wenn auf dogmatische Konstruktionen eines normativen Judentums verzichtet wird.

Aber nicht nur die Christologie, auch die Gotteslehre und die Pneumatologie können nicht für eine Begründung oder Bestätigung der jüdischen Religionsfamilie in der christlichen Theologie herangezogen werden. Weder der

⁷² In diesem Sinne ist Karl Barths Betonung des Judeseins Jesu zu lesen. Vgl. BARTH, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, S. 183: „Dies ist nämlich der Sinn der vom Neuen Testament selbst unübersehbar vollzogenen Verklammerung seines Zeugnisses mit dem des Alten Testaments: sie stört die Abrundung des Bildes Jesu in irgend ein *Idealbild* menschlicher Existenz, der ein freihändig, d. h. unter Absehen von der israelitischen Komponente des Neuen Testaments entworfenen Bild des Menschen, der Gottes Sohn war und ist, notwendig verfallen mußte.“

⁷³ Das betrifft nicht nur inklusivistische Religionstheologien im engeren Sinne, sondern auch den Inklusivismus der pluralistischen Religionstheologie, die allen geschichtlichen Religionen ein und dasselbe transzendente Absolute zugrunde legen. Im Rahmen einer solchen Konstruktion kann der Pluralismus der Religionen nur dadurch begründet werden, dass er aufgehoben und monistisch reduziert wird, indem in allen Religionen dasselbe geschieht. Vgl. hierzu die Deutung der jüdischen Religion im pluralistischen Modell von SCHMIDT-LEUKEL, Gott ohne Grenzen, S. 307–348. Vgl. auch J. HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989. Zur Kritik an der bisherigen Religionstheorie vgl. den Beitrag von Folkart Wittekind in diesem Band.

Gottesgedanke noch der Heilige Geist lassen sich von der Christologie lösen und als gleichsam übergeordnete allgemeine Gehalte hinter den geschichtlichen Religionen postulieren. Gott, Christus und der Heilige Geist sind Bestandteile der christlichen Religion, mit denen sich diese in sich selbst über sich selbst als ein selbstbezügliches Kommunikationsgeschehen darstellt. Für eine Religionstheologie, die über das inklusivistische Dilemma einer Reformulierung anderer Religionen als sich selbst unbewusster Formen der christlichen Religion hinausführen möchte, bleibt damit nur ein differenzorientierter Ansatz übrig, der die Eigenständigkeit der in sich selbst komplexen und pluralen jüdischen Religion als solche anerkennt und auf deren theologische Begründung verzichtet.

Kann aber vor dem Hintergrund einer solchen differenzorientierten Konzeption der Religionstheologie die Auseinandersetzung mit dem Judentum überhaupt noch Bedeutung haben? Ein Verzicht auf eine theologische Begründung oder Bestätigung der jüdischen sowie anderer Religionen bedeutet nicht den Verzicht auf eine Auseinandersetzung. Eine solche ist jedoch nicht möglich, wenn die jüdische Religion nicht als eine gegenüber der christlichen eigenständige Religion anerkannt werden kann. Genau deshalb kann die Differenz zwischen beiden Religionen weder offengelassen noch minimiert werden. Insofern es die Aufgabe einer dogmatischen Christologie ist, die Besonderheit des christlichen Religionsverständnisses zu beschreiben, das von dem jüdischen unterschieden ist und sich auch nicht auf es bezieht, leistet die Lehre von Jesus Christus einen Beitrag zu einer pluralismusoffenen Theologie und damit auch zu einer Anerkennung des Judentums als einer eigenen Religion.