

Jesus von Nazareth zwischen Judentum und Christentum

Überlegungen zur Christologie im christlich-jüdischen Dialog

Christian Danz

In der dogmatischen Lehre von Jesus Christus scheinen sich der Gegensatz sowie die Unterschiede zwischen der jüdischen und der christlichen Religionsfamilie exemplarisch zu verdichten.¹ Der Mann aus Nazareth verbindet beide Religionen, aber zugleich trennt er sie. Viele Juden sehen inzwischen in ihm eine bedeutende religiöse Persönlichkeit, gar ihren »Bruder Jesus«,² aber eben weder den Messias noch den Sohn Gottes.³ Die historische Jesusforschung seit den 1980er Jahren hat, im Unterschied zu den Untersuchungen nach dem Zweiten Weltkrieg, diesen Befund weitgehend bestätigt. Für die sogenannte Third Quest gehört der Nazarener vollständig ins antike Judentum.⁴ Ihm ging es um eine Revitalisierung der jüdischen Religion im Rückgriff auf ihre Grundelemente im Horizont der vielfältigen Strömungen des zeitgenössischen Judentums. Soweit es sich überhaupt noch mit den Mitteln der historischen Forschung erkennen lässt, gehen das Wirken und die Verkündigung Jesu an keiner Stelle über die Vorstellungswelten seiner Religion hinaus, auch da nicht, wo die ältere Forschung noch Konflikte und Brüche meinte konstatieren zu müssen, wie bei der Tora oder dem jüdischen Ritus.⁵

¹ Vgl. ULRICH WINKLER, Christologie im Kreuzverhör. Wider die Diastase von Israeltheologie und Religionstheologie, in: SaThZ 8 (2004), 30–61.

² SCHALOM BEN-CHORIN, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1977.

³ Vgl. WALTER HOMOLKA, Jesus von Nazareth im Spiegel jüdischer Forschung, Berlin/Teetz 2009, 74.

⁴ Zu den diversen Phasen der historischen Jesusforschung vgl. CHRISTIAN DANZ, Grundprobleme der Christologie, UTB 3911, Tübingen 2013, 13–41; ALEXANDER J. M. WEDDERBURN, Jesus and the Historians, WUNT 269, Tübingen 2010.

⁵ Vgl. hierzu die Darstellungen von GERD THEIßEN, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000, 47–70; JENS SCHRÖTER, Jesus von Nazareth. Jude aus Galiläa – Retter der Welt, Leipzig²2009; WOLFGANG STEGEMANN, Jesus und seine Zeit, Stuttgart 2010.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus der historischen Sicht des Mannes aus Nazareth für die dogmatische Christologie und das Verhältnis der beiden Religionsfamilien, die religionsgeschichtlich auseinander hervorgegangen sind? Muss die dogmatische Christologie das Judesein Jesu, wie es von der historischen Forschung herausgearbeitet wurde, aufnehmen und in ihr berücksichtigen? Und führt das zu einer Begründung des Verhältnisses beider Religionsfamilien in der Christologie, wenn Jesus selbst in die jüdische Religion gehört, sich die christliche aber auch auf ihn beruft?

Um die aufgeworfenen Fragen beantworten zu können, wird man gut daran tun, zwei Dimensionen zu unterscheiden. Es handelt sich einmal um das Problem von Glaube und Geschichte bzw. von historischer und dogmatischer Theologie und sodann um die religionstheologische Frage des Verhältnisses von Judentum und Christentum. Beide Dimensionen, die religionsgeschichtliche und die dogmatische, überlagern sich auf vielfältige Weisen und sind miteinander verschlungen, sie sind jedoch nichtsdestotrotz auseinanderzuhalten. In den mannigfaltigen Debatten über das Verhältnis von Judentum und Christentum, über die notwendige und längst überfällige Revision von alten christlich-dogmatischen Einschätzungen der jüdischen Religion wird das meist – nicht nur zum Schaden der methodischen Klarheit – nicht getan. Ablesbar ist das nicht zuletzt an dem Status der Christologie in den Versuchen, die Beziehungen von Christentum und Judentum auf eine neue Basis zu stellen. Die Vorschläge bewegen sich zwischen den Extremen einer Depotenzierung der Christologie und ihrer Reformulierung als Begründung der Geltung der jüdischen Religion in der christlichen Theologie. Während die ersteren meinen, die christologische Deutung der christlichen Religion am Leitfaden der Menschwerdung Gottes verhindere geradezu eine theologische Anerkennung des Judentums sowie anderer Religionen durch das Christentum, sind die anderen der Auffassung, gerade durch die Lehre von Jesus Christus müsse die bleibende Erwählung, der ungekündigte Bund Gottes mit Israel oder die Geltung der Tora fundiert werden.⁶

Beide Vorschläge, sowohl eine Herabsetzung der Christologie als auch ihre Umformulierung zur Fundierung der jüdischen Religion, sind ungenügend. Sie führen nicht zu dem, was sie intendieren, nämlich einer Neubestimmung des Verhältnisses zwischen beiden Religionen, denn beide theologischen Umgangsstrategien, so unterschiedlich sie im Einzelnen auch durchgeführt werden, ebnen die Differenzen zwischen der jüdischen und der christlichen Religionsfamilie ein und tendieren dadurch zu einer Reintegration religiöser Alterität in

⁶ Vgl. hierzu den Überblick bei KLAUS VON STOSCH, Christologie im Kontext der Religionstheologie, in: MThZ 60 (2009), 42–50; REINHOLD BERNHARDT, Deabsolutierung der Christologie?, in: MICHAEL VON BRÜCK/JÜRGEN WERBICK (Hrsg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, QD 143, Freiburg im Breisgau/Basel/Wien 1993, 144–200.

die eigene christlich-theologische Binnenperspektive.⁷ Demgegenüber muss die christliche Theologie einen anderen Weg einschlagen, wenn sie zu einer wirklichen Anerkennung der jüdischen Religionsfamilie gelangen will. In der Theologie ist darauf zu verzichten, eine Gleich-Gültigkeit von Judentum und Christentum zu begründen. Die dogmatische Christologie bezieht sich auf die christliche Religion, nicht aber auf andere Religionen. Jeder Versuch, die Lehre von Jesus Christus mit religionstheologischen Fragen zu überfrachten, führt in das Dilemma, entweder die Besonderheit der christlichen Religion aufzulösen oder die der jüdischen.

Die Gliederung der nachfolgenden Überlegungen ergibt sich aus dem angedeuteten Problemhorizont. Einzusetzen ist mit einem Überblick über die theologischen Neubestimmungen der christlichen Sicht des Judentums seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und ihren Aporien. Im zweiten Abschnitt ist die systematische Funktion der Christologie mit Blick auf ihre neuzeitliche Entwicklungsgeschichte zu diskutieren. Vor dem Hintergrund der Ausführungen wird im abschließenden dritten Abschnitt ein Vorschlag zur Diskussion gestellt, der zu einer wirklichen Anerkennung der jüdischen Religion als einer gegenüber der christlichen eigenständigen Religionsfamilie führt.

1. Christologie im christlich-jüdischen Dialog

Die unvorstellbare Katastrophe des jüdischen Volkes im 20. Jahrhundert führte nach dem Zweiten Weltkrieg sowohl in der protestantischen als auch in der römisch-katholischen Theologie zu Neubestimmungen der christlichen Deutung der jüdischen Religion und ihres Verhältnisses zur christlichen, durch die alte Stereotypen, die einen Antisemitismus beförderten und dem Völkermord entgegenarbeiteten, abgebaut werden sollten.⁸ Systematisch lassen sich drei ideal-

⁷ In ihrer Untersuchung »Dual Citizenship. Two-Natures Christologies and the Jewish Jesus« hat Kayko Driedger Hesslein minutiös die Aporien herausgearbeitet, in die sich theologische Begründungen der Geltung der jüdischen Religion in der christlichen Theologie verstricken. Vgl. KAYKO DRIEDGER HESSLEIN, *Dual Citizenship. Two-Natures Christologies and the Jewish Jesus*, London u. a. 2015.

⁸ Vgl. MARTIN BOCK, *Ihr aber, wer sagt ihr, dass ich sei?* (Mk 8,29). Christologische Fragestellungen im christlich-jüdischen Gespräch nach 1945, BThU 4, Frankfurt am Main 1998; STEPHAN 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. Panzenberg und W. Härle*, Gütersloh 2001; WALTER HOMOLKA, *Jewish Jesus Research and its Challenge to Christology Today*, Jewish and Christian Perspectives Series 30, Leiden/Boston 2016.

typische Formen der theologischen Grundlegung einer neuen Sicht der jüdischen Religion in der christlichen unterscheiden. In allen dreien steht die Christologie im Fokus. Diese wird erstens als theologische Beschreibung ausformuliert, wie Heiden Zugang zu dem einen Bund Gottes mit dem israelitischen Volk erhalten, zweitens als christliche Begründung einer bleibenden Erwählung der jüdischen Religion sowie ihrer gleichen Geltung mit der christlichen und schließlich drittens als metaphorische Beschreibung der religiösen Besonderheit Jesu neben anderen religiösen Heroen. Diese Umformulierungen der Christologie sind mit jeweils spezifischen Problemen konfrontiert, die die Konstruktionen im Resultat ungeeignet für eine Anerkennung der jüdischen Religion durch die christliche erscheinen lassen. Die Grundzüge der drei Positionen sind im Folgenden zu diskutieren.

Im Anschluss an die Theologie Karl Barths, die gleichsam auf die Religionsgeschichte übertragen und als Beschreibung der jüdischen Religion benutzt wird,⁹ arbeiteten Friedrich-Wilhelm Marquardt¹⁰ und Berthold Klappert¹¹ Israeltheologien aus, denen es um eine Revision des latenten und manifesten Antisemitismus der protestantischen Lehrtradition geht. Jesu Judesein müsse ebenso wie das Nein des Judentums zu Jesus Christus in einer Neubestimmung der

⁹ Barth selbst konstruiert seine Theologie als eine Beschreibung der reflexiven Struktur des Glaubensakts, in der das Alte Testament und der Bund Gottes mit Israel als Bestandteil der Offenbarung Gottes in Jesus Christus fungiert, die es also allein im christlichen Glauben als eine solche Vorstufe gibt. Vgl. KARL BARTH, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 1962, 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, 181–192. Will man diese theologische Rekonstruktion der christlichen Religion für eine Israeltheologie benutzen, in der die jüdische Religion nicht als eine bloße Vorstufe zur christlichen erscheint, dann muss man gleichsam Barths Deutung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus als eine empirisch-religionsgeschichtliche Beschreibung lesen, jene auf das Judentum übertragen und als den eigentlichen Sinn der jüdischen Religion behaupten. Dass das nicht ohne Spannungen und Verwerfungen geht, wird an Klapperts Aufnahme von Barths Bundestheologie mehr als deutlich. Vgl. BERTOLD KLAPPERT, »Daß Jesus ein geborener Jude ist«. Das Judesein Jesu und die Israelwerdung Gottes nach Karl Barth, in: DERS., Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog, NBST 25, Neukirchen-Vluyn 2000, 148–182, bes. 170–182.

¹⁰ FRIEDRICH-WILHELM MARQUARDT, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, 2 Bde. München 1990/91. Vgl. hierzu auch EVA SCHÖNEMANN, Bund und Tora. Kategorien einer im christlich-jüdischen Dialog verantworteten Christologie, Göttingen 2006, 61–75.

¹¹ BERTOLD KLAPPERT, Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog, NBST 25, Neukirchen-Vluyn 2000.

dogmatischen Christologie konstitutive Berücksichtigung finden.¹² Das wird so aufgenommen, dass den Heiden durch Jesus von Nazareth ein Zugang zu dem Bund Gottes mit dem Volk Israel eröffnet wird. »Durch die Taufe werden die Menschen aus der Völkerwelt Mit-Erben der Erwählung und Mit-Teilhaber an der Verheißungsgeschichte Israels. Die Taufe auf Christus, den verheißenen Messias Israels, und das Entstehen der Kirche als der Ecclesia aus Juden- und Heidenchristen sind der konkrete Vollzug der Einbeziehung der Menschen aus der Völkerwelt in den ungekündigten Raum der Verheißungs- und Erwählungsgeschichte Israels.«¹³ Die Gottesoffenbarung in Jesus Christus und die christliche Religion treten also nicht mehr an die Stelle des israelitischen Volkes sowie des Bundes Gottes mit seinem Volk. Vielmehr eröffnet umgekehrt Jesus von Nazareth den Heiden die Möglichkeit, an dem Bund Gottes mit Israel teilzuhaben und so Miterben derjenigen Verheißung zu werden, die der jüdischen Religion gilt. Die Christologie wird damit zur Bestätigung der bleibenden Erwählung Israels.¹⁴ Jene trennt nicht mehr Judentum und Christentum, sondern verbindet beide, ohne deren Unterschiede aufzuheben. »Die Wallfahrt der Völker zum Zion vollzieht sich also konkret als Anschluß an das JHWH-Volk einerseits und als Bekenntnis zu der Einzigartigkeit des Gottes Israels andererseits.«¹⁵

Eine solche theologische Konstruktion der Christologie muss diese konsequent als Bestandteil der jüdischen Religion reformulieren und das Dogma gleichsam als deren Bestätigung verstehen.¹⁶ Die christliche Religion kann auf diese Weise jedoch lediglich als eine Art Judentum für die Völker in den Blick

¹² Vgl. auch JÜRGEN MOLTMANN, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, 45.

¹³ BERTOLD KLAPPERT, *Miterben der Verheißung. Christologie und Ekklesiologie der Völkerwallfahrt zum Zion*, in: DERS., *Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog*, NBST 25, Neukirchen-Vluyn 2000, 203–240, hier 212.

¹⁴ Vgl. ebd.: »Halten wir an dieser Stelle fest, daß die in Christus gestiftete Versöhnung zwischen Israel und den Völkern nicht die Vergleichgültigung des Beschneidungsgebotes und also auch nicht der Tora sein kann.«

¹⁵ A.a.O., 224.

¹⁶ In Spannung zu der behaupteten Bestätigung der jüdischen Religion steht jedoch, wenn von Klappert für Jesus ein einzigartiges Gottesverhältnis postuliert wird. »Eine Christologie in messianischer Perspektive wird deutlich machen, daß die einzigartige [!] Gemeinschaft Jesu mit dem Vater nicht von dem messianischen Befreiungshandeln Jesu gelöst betrachtet werden kann, weil sich die Einheit [!] Jesu mit dem Vater in diesem heilvollen Handeln Gottes durch Jesus und nicht abseits davon vollzieht.« BERTOLD KLAPPERT, »Mose hat von mir geschrieben«. Leitlinien einer Christologie im Kontext des Judentums, in: DERS., *Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog*, NBST 25, Neukirchen-Vluyn 2000, 183–202, hier 201. Damit wird jedoch Jesus als Erfüllung und Vollendung der jüdischen Religion konstruiert, die nicht in dieser, sondern in der christlichen liegt.

kommen, denen durch Jesus Christus der Anschluss an die jüdische Religion ermöglicht ist. Lässt sich vor diesem Hintergrund aber noch von einer eigenständigen christlichen Religion reden, wenn sie als eine Universalisierung der jüdischen verstanden wird?¹⁷ Das theologische Problem, das Verhältnis von zwei Religionen zu beschreiben, wird durch dessen Entsorgung gelöst.

Anders verfahren Ansätze, denen es nicht darum geht, die Christologie als eine Art Zugangsmodell für Nichtjuden zur jüdischen Religion zu konstruieren, jedoch an der Intention festhalten, die Lehre von Christus als Bestätigung der Erwählung sowie des bleibenden Bundes Gottes mit seinem Volk auszuarbeiten. Systematisches Gewicht erhält auch hier das Judesein Jesu. Das sogenannte Partizipationsmodell wird ersetzt durch Konzeptionen, die die Eigenständigkeit der christlichen Religion mit einer theologischen Deutung der jüdischen verbinden, durch die an deren bleibender Erwählung festgehalten werden soll. Ausarbeiten lässt sich das nur im Rückgriff auf einen beide Religionen übergreifenden Rahmen, in dem die jüdische und die christliche Religion als dessen Besonderungen verstanden werden können. So fungieren der Bund Gottes, die Tora, die Offenbarung Gottes oder das Eschaton als beide Religionen verbindender Horizont.

In einigen Entwürfen wird die Tora oder der Bund Gottes als Modell zugrunde gelegt, um aus der Perspektive der christlichen Religion eine Christologie zu konstruieren, die nicht zu einer Herabstufung des Judentums führen soll. Wenn dabei aber Jesus Christus als Erfüllung von Bund und Tora verstanden wird,¹⁸ beides in der israelitischen Religion gar nicht möglich ist¹⁹ und diese in der christlichen eine neue Qualität bekommt,²⁰ dann ist nicht zu verstehen, wie das

¹⁷ Vgl. BERNHARD NITSCHKE, *Christologie*, UTB 3354, Paderborn 2012, 61: Das »Israel verheißene Heil [ist] nicht obsolet geworden und die Berufung Israels nicht negiert, sondern in Christus als ›Stamm‹, der sich aus den Wurzeln Israels speist und in die aufgepfropften Zweige des Heidentums hinein wirkt, auf die Völker hin universalisiert.«

¹⁸ Vgl. SCHÖNEMANN, *Bund und Tora* (s. Anm. 10), 29: »Es geht im vorliegenden Kontext um die *Auslegung* des Bekenntnisses ›Jesus ist der Christus‹ als Kulminierung [!] der Bundesgeschichte des Gottes Israels mit seinem Volk.« Vgl. auch a.a.O., 146.188.

¹⁹ Vgl. ebd.: »Erst in, mit und durch Jesus Christus, der stellvertretend für alle Menschen das Unvermögen, die Tora zu tun, auf sich genommen hat, indem er sie bis zur letzten Konsequenz erfüllte, konnte das Heil de facto in die Welt kommen, konnte Gott sich selbst ganz als er selbst mitteilen, so dass Jesus Christus keineswegs das Ende der Tora markiert, sondern ihre Erfüllung bedeutet (vgl. Röm 10,4).«

²⁰ Vgl. a.a.O., 146 f.: »Geht man von diesem additiven Nebeneinander aus, ist der neue Bund in Christus durch eine neue eschatologische Qualität [!] gekennzeichnet«, die darin besteht, »dass durch Jesus Christus nicht nur ein neuer Bund [!] gestiftet wurde, sondern dass er selbst der neue Bund ist, weil sich durch ihn, mit ihm und in ihm der Bundeswille Gottes, die Herrschaft Gottes, Bahn bricht.«

Judentum mehr als eine bloß defizitäre Vorstufe zum Christentum sein kann. Der sich in der Konzeption gar nicht vermeiden lassende Inklusivismus führt mit geradezu logischer Notwendigkeit zu einer Depotenzierung der jüdischen Religion. Das ist auch da nicht anders, wo man die Offenbarung Gottes oder das Eschaton als beide Religionen übergreifenden Horizont postuliert. Findet man in der Tora denselben Gehalt wie in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus,²¹ so kann jene nichts anderes als eine Dublette von dieser sein. Die jüdische Religion wäre dann aber auch lediglich eine Art sich selbst nicht richtig verstehendes bzw. unbewusstes Christentum. In der inklusivistischen Begründung der bleibenden Erwählung der jüdischen Religion durch die Bestimmung, die Tora enthalte im Kern nichts anderes als die Gottesoffenbarung in Christus, wird die Eigenständigkeit des Judentums aufgehoben.²² Vermeiden kann man das in dem inklusivistischen Rahmen nicht einmal durch die problematische These, Gott hätte in seiner Offenbarung in Christus vergessen, was er in der Tora gesagt hat. Damit wäre der Gottesbegriff aufgelöst. Über das Dilemma führt auch die Eschatologie als christlich-theologische Begründung des bleibenden Bundes Gottes mit Israel nicht hinaus. Begreift man die jüdische und die christliche Religion als unterschiedliche geschichtliche Ausformungen bzw. Gestaltungen des Bundes Gottes, dessen volle Verwirklichung als endzeitlich angesetzt wird,²³ mag man zwar für die Geschichte sowohl eine Eigenständigkeit der jüdischen Religion als auch deren Gleichgeltung mit der christlichen behaupten, aber diese ist nur vorläufig.

²¹ So der Vorschlag von Klaus von Stosch, um sich von den ruinösen Konsequenzen von Theorien abzusetzen, die Jesus als Inkarnation der Tora verstehen. Vgl. KLAUS VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u. a. 2012, 273: »Von daher spricht von Seiten der materialen Gehalte und der Form der Offenbarung nichts dagegen, das in Christus ergangene Wort Gottes auch in der Tora verwirklicht zu sehen.«

²² Christlich reformuliert und damit nivelliert wird das jüdische Nein zu der christlichen Deutung Jesu von Nazareth bereits dann, wenn es in eine heilsgeschichtliche Konstruktion eingebaut wird, wie bei Jürgen Moltmann. Vgl. MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi* (s. Anm. 12), 51 f. »Zu welchem Zweck legt Gott das ›Unvermögen‹ zum Ja des Glaubens an Jesus auf ganz Israel? Die Antwort lautet: Damit das Evangelium von Israel zu den Völkern gehe und ›die Letzten‹ die Ersten werden« (a.a.O., 52). Vgl. auch HELMUT HOPING, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 2004, 161.

²³ Vgl. HOPING, *Christologie* (s. Anm. 22), 150: »Der eine ›Bund‹ und das eine endzeitliche messianische Gottesvolk sind, wenn auch keine rein futurischen Größen, so doch entscheidend Verheißungsbegriffe. Denn sie verweisen auf die Vollendung des in Christus begründeten Heils [...], die nach Röm 11,26 f. auch Israel umfassen wird. Das endzeitliche messianische Gottesvolk aus Juden und Christen ist ein Versprechen, dessen Vollendung noch aussteht. Doch im ›Geheimnis‹ des einen Gottes, dem Israel und die Kirche gemeinsam verpflichtet sind, sind Juden und Christen einander nahe.«

Im Eschaton gibt es nur noch eine Religion, nämlich die christliche.²⁴ Zudem bleibt es hier ebenfalls dabei: Die jüdische Religion kann sich in ihrem Kern nicht von der christlichen unterscheiden, da es derselbe Gott ist, der sich in beiden Religionen zwar unterschiedlich offenbart, sich dabei aber eben nicht widersprechen kann.²⁵

Bietet vielleicht die sogenannte pluralistische Religionstheologie eine Alternative zu den bislang diskutierten Versuchen, in der christlichen Theologie eine Gleich-Gültigkeit der jüdischen Religion zu begründen? Die exklusivistischen und die inklusivistischen Konstruktionen der Religionsvielfalt, wie sie in dem Modell des einen Bundes, der durch Christus für die Völker geöffnet wird, und der Konstruktion von unterschiedlichen Gestalten des göttlichen Bundes zugrunde gelegt sind, werden, da sie über Vereinnahmungen von religiöser Autorität nicht hinausführen, hier fallen gelassen. Statt einem Bund gibt es viele Bünde Gottes, die alle als gleichgültig zu gelten haben.²⁶ Grundlage dieses Modells ist der Gottesgedanke, der als strikt transzendent angesetzt wird, so dass die geschichtlichen Religionen als unterschiedliche Antworten auf Manifestationen jenes ihnen allen gemeinsam zugrunde liegenden Göttlichen verstanden werden können.²⁷ Da keine geschichtliche Religion einen privilegierten Zugang zu dem transzendenten Göttlichen hat, sie alle jedoch kulturspezifische Antworten auf dessen Manifestationen sind, die in einer Wendung von menschlicher Selbst-zentriertheit zu einer Ausrichtung auf das Divine besteht, sind sie alle gleich. Für das Verhältnis von Christentum und Judentum bedeutet das: Vor dem göttlichen Absoluten kann es keine Rangunterschiede zwischen beiden Religionen geben. Weder tritt die christliche Religion an die Stelle der jüdischen noch wird jene irgendwie in diese aufgenommen. Und auch im Eschaton gibt es nur das Reale an

²⁴ Vgl. a.a.O., 161: »Doch wird auch Israel am Ende durch keinen anderen gerettet als durch Jesus Christus.« Ebenso VON STOSCH, *Komparative Theologie* (s. Anm. 21), 277; MOLT-MANN, *Der Weg Jesu Christi* (s. Anm. 12), 340.

²⁵ In Joseph Ratzingers Beitrag *Gnade und Berufung ohne Reue* kommen die Aporien, die allen solchen Konstruktionen zugrunde liegen, nur besonders deutlich zum Vorschein. Vgl. JOSEPH RATZINGER, *Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Iudaeis«*, in: *Communio* 47 (2018), 316–335.

²⁶ Vgl. PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 344 f.

²⁷ Zu dem sogenannten pluralistischen Modell und der dieses fundierenden Unterscheidung zwischen einem Realen an sich und seinen Manifestationen vgl. JOHN HICK, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989, 233–251; SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen* (s. Anm. 26), 163–192. Zu den diversen Problemen des pluralistischen Modells vgl. CHRISTIAN DANZ, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien 2005, 70–77.

sich, so dass die geschichtlich eingeräumte Geltung des Judentums nicht revoziert wird.

Allerdings beruht die Gleich-Gültigkeit der Religionen darauf, dass sie alle denselben Gehalt haben, nämlich die Ausrichtung auf das Göttliche, die mit einer Abkehr von humaner Selbstbezogenheit verbunden ist. Die Differenzen von Judentum und Christentum, ihre Alterität, werden monistisch aufgelöst. Es gibt im Grunde genommen nur eine Religion. Für die Christologie bedeutet das, dass sie ebenso wie der jüdische Erwählungsgedanke umformuliert werden muss zu einem Ausdruck der Umkehr des Menschen zu dem Göttlichen.²⁸ Die theologische Begründung des Judentums als einer Religion, die der christlichen ebenbürtig und gleichberechtigt ist, geht einher mit der Auflösung der Besonderheiten beider Religionen.

2. Zur Funktion der Christologie

Im Fokus der Debatten über eine neue positive Wertschätzung der jüdischen durch die christliche Religion steht die dogmatische Christologie. Hier kann diese ebenso als Hindernis einer christlichen Anerkennung des Judentums wie umgekehrt als Grundlegung einer neuen Sicht bzw. als Begründung und Bestätigung der jüdischen Religion aufgefasst werden. Beides bleibt jedoch aporetisch, da es nicht zu dem führt, was sie anstreben: einem Abbau alter Überlegenheitsansprüche der christlichen Religion, die sich mit einer Herabsetzung der jüdischen zu einer bloßen Vorstufe des Christentums verbinden. Die jeweils zugrunde gelegten Rahmen heben entweder die geschichtliche Besonderheit beider Religionen oder jeweils einer von ihnen auf, oder sie tendieren zu einer vorläufigen Anerkennung des Judentums, die in der Konstruktion des Eschatons revidiert wird. Die Benutzung der Christologie in den vorgestellten Konzeptionen wirft die Frage nach ihrer Funktion auf. Das Judesein Jesu scheint es nahezulegen, dem Judentum in der Christologie Rechnung zu tragen. Einer der wenigen Konsense der neueren historischen Forschung zu dem Mann aus Nazareth besteht darin, dass er nur im Horizont des Judentums seiner Zeit verständlich gemacht werden kann und nach allem, was sich historisch erkennen lässt, an keiner Stelle mit seiner eigenen jüdischen Religion gebrochen hat. Muss das nicht in der Chris-

²⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, Gott ohne Grenzen (s. Anm. 26), 343: »Wird Jesu Heilsbedeutung hingegen in einem repräsentativen Sinn verstanden, dann lässt dies die Möglichkeit weiterer und anderer Repräsentationen der allein heilstiftenden Gegenwart Gottes offen.« Vgl. auch a.a.O., 270–304. Schmidt-Leukel hat seine Konzeption einer pluralistischen Religionstheologie inzwischen als Grundlage einer interreligiösen Theologie weiter ausgebaut. Vgl. DERS., *Religious Pluralism and Interreligious Theology. The Gifford Lectures – An Extended Edition*, New York 2017.

tologie als Bestätigung der jüdischen Religion aufgenommen und berücksichtigt werden? Aber ist die Lehre von Christus wirklich der Ort, an dem in der Theologie eine bleibende Erwählung des jüdischen Volkes durch Gott begründet werden kann? Ohne eine Einbeziehung der Entwicklungsgeschichte der dogmatischen Christologie im Protestantismus der Moderne und ihres Verhältnisses zur historischen Jesus-Forschung lassen sich die aufgeworfenen Fragen nicht beantworten.

Bereits in der Aufklärung wurde der christologische Lehrbegriff der altprotestantischen Theologie, in deren Zentrum der gott-menschliche Erlöser sowie sein Versöhnungswerk standen, aufgelöst.²⁹ Den Hintergrund bilden die Zersetzungen des Schriftprinzips der Theologie des Altprotestantismus sowie die erkenntnistheoretische Kritik an den metaphysischen Voraussetzungen der alten Lehre. In den unterschiedlichen christologischen Konzeptionen, die seit 1800 ausgearbeitet wurden, traten der Jesus der Geschichte und das dogmatische Christusbild zunehmend auseinander.³⁰ Umstritten ist deren Verhältnis bis in die Gegenwart, wie nicht zuletzt an christologischen Konzeptionen deutlich wird, die zu einer grundsätzlichen Neubewertung der jüdischen Religion in der Theologie beitragen wollen. Allerdings wurde schon in den Debatten der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die dogmatische Christologie von der historischen Rekonstruktion des Nazareners abgelöst und als eine Reflexionsfigur der christlichen Religion ausgearbeitet. Es ist der christliche Glaube, der sich als ein in die Geschichte eingebundenes Geschehen im Christusbild darstellt und sich mit diesem über sich selbst verständigt. Die Lehre von Christus wird dadurch nicht mehr als ein inhaltliches Element der christlichen Religion verstanden, sondern als eine reflexive Beschreibung der Struktur des Glaubensakts reformuliert. Jesus von Nazareth fungiert nicht mehr als Voraussetzung der christlichen Religion, aus der diese in begründungslogischer Hinsicht abgeleitet werden könnte, sondern als ein Bestandteil der Selbstbeschreibung des christlichen Glaubens.³¹ In und für die

²⁹ Vgl. hierzu DANZ, Grundprobleme der Christologie (s. Anm. 4), 106–141.

³⁰ Vgl. bereits FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube 1821–1822*, Bd. 2, hrsg. von HERMANN PEITER, Berlin 1984, 8 (§ 109.2): »Denn die christliche Glaubenslehre ist nicht für diejenigen, welche den Glauben nicht haben, um ihn ihnen annehmlich zu machen, sondern nur [!] für diejenigen, welche ihn haben, um sich über seinen Inhalt [!], nicht über seine Gründe [!], zu verständigen, und ihn zu verfolgen, wie sein inneres Wesen in der Gestalt der Lehre heraustritt.«

³¹ Geradezu programmatisch formulierte das Rudolf Bultmann in seiner *Theologie des Neuen Testaments*. Vgl. RUDOLF BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin (Ost) ³1959, 1 f.: »Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst. Denn die Theologie des NT besteht in der Entfaltung der Gedanken, in denen der christliche Glaube sich seines Gegenstandes, seines Grundes und seiner Konsequenzen versichert. Christlichen Glauben aber gibt es erst, seit es ein

christliche Religion ist Jesus Christus deren Grund und Voraussetzung, aber nicht außerhalb ihrer. Allerdings erweckte die Durchführung der christologischen Neubestimmungen im frühen 20. Jahrhundert aufgrund ihres notwendig inhaltlich-gegenständlichen Zuschnitts den Eindruck einer religionsgeschichtlichen Beschreibung und einer Revitalisierung von alten Absolutheitsansprüchen des Christentums, die nun in einem Christomonismus gipfelten.³² Die theologische Perspektive einer Selbstbeschreibung der christlichen Religion wurde nicht deutlich von einer historisch-religionsgeschichtlichen unterschieden.

Als nach dem Zweiten Weltkrieg in der protestantischen Theologie erneut nach dem historischen Jesus und nach einem Anhalt der dogmatischen Christologie an ihm gefragt wurde,³³ blieb es bei dieser Gemengelage. Historische Forschung und dogmatische Konstruktion wurden nicht klar auseinandergehalten. Dadurch setzte sich nicht nur die exegetische Forschung dem Verdacht dogmatischer Voreingenommenheit aus,³⁴ auch die christologischen Konzeptionen schienen auf eine Begründung durch die historische Forschung hinauszu- laufen, indem das Christusbild des Glaubens an den historischen Jesus zurück- gebunden wird. Doch weder Ernst Käsemann noch Gerhard Ebeling oder Eberhard Jüngel strebten eine Fundierung des Glaubens durch die Geschichts- wissenschaft an.³⁵ Ihnen ging es um eine Aufnahme des Bildes des Glaubens von

christliches Kerygma gibt, d. h. ein Kerygma, das Jesus Christus als Gottes eschatolo- gische Heilstat verkündigt, und zwar Jesus Christus als den Gekreuzigten und Aufer- standenen.« Das ist in den Christologien von Karl Barth und Paul Tillich nicht anders. Auch sie konstruieren die Lehre von Jesus Christus als Beschreibung der reflexiven Struktur des Glaubensakts und lösen jene von historischen und religionsgeschichtlichen Fragen vollständig ab.

³² Deutlich wird das an der Aufnahme der Theologie Karl Barths bei Berthold Klappert für eine Neubestimmung des Verhältnisses von Christentum und Judentum (s. Anm. 9). Auch die Herausbildung der pluralistischen Religionstheologie am Ende des 20. Jahr- hunderts wird nur vor dem Hintergrund einer inhaltlichen Lesart der Entwicklung der Christologie in der protestantischen Theologie verständlich.

³³ Vgl. ERNST KÄSEMANN, Das Problem des historischen Jesus, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen ⁶1976, 187–214; GERHARD EBELING, Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie, in: DERS., Wort und Glaube, Tübingen ³1967, 300–318.

³⁴ Die sogenannte Third Quest formierte sich in Absetzung von der Jesus-Forschung der deutschen protestantischen Nachkriegstheologie. Vgl. WEDDERBURN, Jesus and the Historians (s. Anm. 4).

³⁵ Eine solche Intention der christologischen Konzeptionen wird von den genannten Au- toren vielmehr kategorisch ausgeschlossen. Vgl. EBERHARD JÜNGEL, Zur dogmatischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, in: DERS., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 214–242, hier 215: »Gotteserkenntnis ist Offenbarungserkenntnis und

seiner eigenen Geschichte in die Christologie. Allein Wolfhart Pannenberg nahm – im Unterschied zu Ebeling, Jüngel und anderen – die historische Forschung im Sinne einer Begründung des Glaubens auf.³⁶ Aber auch das erwies sich als undurchführbar, da eine Fundierung der christlichen Religion allein dadurch möglich ist, dass ein Bestandteil von ihr als deren fundierende Voraussetzung postuliert wird, der Glaube mithin als Voraussetzung seiner selbst behauptet wird.³⁷

Für die dogmatische Christologie ergibt sich aus der skizzierten Problemgeschichte die Forderung einer deutlichen Unterscheidung von Glaube und Historie, von historischer und dogmatischer Wissenschaft. Darin besteht die Konsequenz der Aufnahme der kritischen Geschichtswissenschaft in die dogmatische Selbstdarstellung der christlichen Religion. Glaube und Geschichte überlagern sich, fallen jedoch nicht zusammen. Erst so wird die Funktion der Christologie für die Theologie und die Konstruktion der christlichen Religion durch Letztere deutlich. Die Lehre von Jesus Christus ist eine Reflexionsebene im christlichen Glauben, aber keine inhaltliche Beschreibung der christlichen Sicht der religionsgeschichtlichen Entwicklung oder des Mannes aus Nazareth. In der Christologie konstruiert die Theologie die reflexive Struktur des Glaubens als eines unableitbaren personalen Vollzugs, der sich in einem Bild seiner selbst darstellt. Grund des christlichen Glaubens ist Jesus von Nazareth allein in und für die christliche Religion, allerdings nicht als eine historische Voraussetzung, aus der das Christentum abgeleitet werden könnte. Wird damit nicht die historische Jesusforschung bedeutungslos für eine dogmatische Christologie? Entledigt sich diese nicht ebenso der jüdischen Identität des Mannes aus Nazareth? Und fordert nicht gerade das Resultat der historischen Forschung, Jesus von Nazareth gehöre in die jüdische Religion, eine Berücksichtigung in der Ausarbeitung der dogmatischen Christologie?

Die historische Erforschung des Nazareners hat, wie bereits erwähnt, deutlich gemacht, dass Jesus nur im Horizont des antiken Judentums verstanden werden kann. Auch das frühe Christentum gehört, wie die neuere Debatte betont hat, in die jüdische Religion. Ohne die jüdische Religionsgeschichte ist und bleibt

als solche Glaubenserkenntnis. Folglich kann Glaubenserkenntnis, und das heißt die *dogmatische* Verantwortung einer Sache (eines Ereignisses oder einer Person) nicht [!] durch *historische* Erkenntnis *begründet* werden.«

³⁶ Vgl. WOLFHART PANNENBERG, Grundzüge der Christologie, Gütersloh ²1966. Zu Pannenberg's Konzeption vgl. ALEXANDER HEIT, Sinnbildung in der Moderne. Selbstverortung der Theologie am Beispiel von Ernst Troeltsch, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg und Eilert Herms, ChrKu 17, Zürich 2018, 177–225.

³⁷ Bei Pannenberg ist das die Behauptung der Auferstehung Jesu als einem der Geschichtswissenschaft selbst zugänglichen historischen Ereignis, das dem Glauben vorausgeht und diesen begründet.

die Entstehung des frühen Christentums unverständlich. Es waren seine jüdischen Anhänger, die Jesus in das Zentrum ihrer religiösen Anschauungen rückten.³⁸ Allein die aus dem historischen Befund abgeleitete Konsequenz, Jesu Judesein müsse in der christlichen Theologie als Bestätigung der jüdischen Religion aufgenommen und ausgearbeitet werden, da die Christologie andernfalls in Widerspruch zu dem Nazarener tritt,³⁹ ist weder zwingend noch überzeugend. Zwingend ist die These nicht, weil sie die Differenz von Glaube und Geschichte einebnet, und sie überzeugt nicht, weil sie das oben dargestellte Dilemma einer christlichen Reformulierung der jüdischen Religion nach sich zieht. Christologie, das wird in der Forderung, das Judesein Jesu zu berücksichtigen, verkannt, ist keine inhaltliche Beschreibung der christlichen Religion. Der Glaube als Vollzug der christlichen Religion ist in eine konkrete Geschichte eingebunden, aber nicht aus ihr ableitbar. Genau das symbolisiert Jesus von Nazareth in dem dogmatischen Christusbild. Er repräsentiert in der christlichen Religion den konkreten, stets geschichtlich bestimmten personalen Vollzug des Glaubens und die Notwendigkeit seiner Darstellung. Das Christusbild der christlichen Religion führt sich auf Jesus von Nazareth zurück, doch als Christus gibt es ihn allein in der christlichen Religion.

Damit ist der historische Befund nicht revoziert, sondern bestätigt, dass Jesus sowohl in die jüdische als auch in die christliche Religionsgeschichte gehört.⁴⁰ Historisch betrachtet ist er ein Bestandteil beider Religionsgeschichten. Im antiken Judentum hat er gelebt, und dieses hat er geteilt. Zugleich führt sich das Christentum auf ihn zurück und versteht ihn als Erlöser und Sohn Gottes. Nimmt man den Koran und seine Bezugnahme auf die Gestalt Jesu noch hinzu, dann gehört er genauso in die islamische Religionsgeschichte. In jeder dieser Religionen wird der Mann aus Nazareth signifikant anders verstanden, ohne dass man sagen könnte, eine dieser Sichtweisen wäre die eigentlich richtige oder hätte gleichsam die Eigentumsrechte an Jesus.

Damit geht es in der Christologie weder – wie in dem altprotestantischen Lehrbegriff oder der Aufklärungstheologie – um die Begründung der wahren Religion noch – wie in der theologischen Debatte des 20. Jahrhunderts – um eine Konstruktion wahren oder eigentlichen Menschseins. Ebenso wenig ist Theologie als eine Art Universalwissenschaft zu konstruieren, die die eigentliche Sicht der Wirklichkeit ausarbeitet, die nur ihr zugänglich ist und außerhalb ihrer unbe-

³⁸ Vgl. THEIßEN, Die Religion der ersten Christen (s. Anm. 5), 49.

³⁹ Vgl. VON STOSCH, Komparative Theologie (s. Anm. 21), 270: Es sei »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«. Vgl. auch NITSCHKE, Christologie (s. Anm. 17), 60–75.

⁴⁰ Vgl. THEIßEN, Die Religion der ersten Christen (s. Anm. 5), 49.

wusst bleibt. Vor dem Hintergrund einer pluralen modernen Kultur, die sich in unterschiedliche kulturelle und gesellschaftliche Subsysteme ohne eine übergreifende Einheit ausdifferenziert hat, leuchten solche Konzeptionen, wie sie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ausgearbeitet wurden und die im Hintergrund der theologischen Neubestimmungen des Verhältnisses zur jüdischen Religion stehen, nicht mehr ein. Die systematische Theologie ist als Wissenschaft von der christlichen Religion auszuarbeiteten, die deren Funktionieren aus der Sicht der Teilnehmer durchsichtig macht.

3. Christologie und die Anerkennung der jüdischen Religion

Die Versuche, Jesu Judesein in der dogmatischen Christologie als Begründung oder Bestätigung der jüdischen Religion aufzunehmen und durchzuführen, sind, wie dargelegt, durch und durch problematisch. Eine Begründung des Judentums in der Lehre von Jesus Christus nivelliert dessen Eigenständigkeit und Alterität. Die aporetischen Konsequenzen, die der gesamten Konstruktion zugrunde liegen, treten in der Eschatologie nur besonders deutlich zutage. Auch wenn eine bleibende Erwählung Israels durch Gott eingeräumt wird, so bleibt auch für das Judentum im Eschaton Christus der endgültige Retter. Angelegt ist das bereits in der Intention, in der christlichen Theologie »die bleibende Berufung Israels nicht nur anzuerkennen, sondern auch positiv durchzubuchstabieren und zur Geltung zu bringen«.⁴¹ Das lässt lediglich die Möglichkeit einer inklusivistischen Reformulierung der jüdischen Religion als einem sich nicht verständlich gewordenen Christentum oder eine Nivellierung der geschichtlich gewordenen Identitäten beider Religionen oder einer von ihnen.

Für die christliche Theologie ergibt sich hieraus die Forderung, nicht nur eine gleichsam christlich konstruierte, sondern eine wirkliche Anerkennung der jüdischen Religion in ihrer Eigenständigkeit auszuarbeiten. Nur so wird die Theologie das Dilemma von Ersetzung oder Überbietung des Judentums hinter sich lassen können. Das setzt den Verzicht auf Einheitsmodelle voraus, die beide Religionen übergreifen und sie als dessen geschichtliche Besonderungen begreifen. Ein beide Religionen übergreifender Grund kann nur aus der Perspektive jeweils einer Religion formuliert werden. Die inklusivistische Konsequenz, die andere Religion in eine geschichtliche Verkleidung der eigenen zu transformieren, lässt sich auf diese Weise nicht vermeiden. Zu einer Würdigung des Judentums als einer eigenständigen Religion gelangt die christliche Theologie erst dann, wenn sie auf deren Begründung verzichtet. Nicht nur ist die jüdische Religion auf eine christliche Fundierung gar nicht angewiesen, ein solches An-

⁴¹ NITSCHKE, Christologie (s. Anm. 17), 64.

sinnen führt auch mit unvermeidlicher Konsequenz zu einer Aufhebung ihrer Eigenständigkeit. Begründungen, das gehört zu ihrem Begriff, sind interne Reformulierungen von Andersheit. In einer christlich-theologischen Grundlegung kann die jüdische Religionsfamilie nur als christliche Konstruktion in den Blick kommen. Ihr Anderssein gegenüber der christlichen Religion wird damit geradezu ausgeschlossen.⁴² Weder die Theologie im Allgemeinen noch die Christologie im Besonderen haben die Aufgabe, die Geltung der jüdischen Religion zu fundieren. In der Christologie thematisiert die Theologie die christliche Religion. Schon mit Blick auf das Christentum geht es in der Lehre von Christus nicht um eine Begründung der christlichen Religion durch ihre Ableitung von der geschichtlichen Gestalt Jesu von Nazareth. Christologie ist eine Reflexionsebene der christlichen Religion.

Um die jüdische Religion als eine selbständige Religion mit einer eigenen Geschichte und eigenen Selbstdarstellungen anzuerkennen, ist keine Begründung durch eine christliche Theologie notwendig. Erforderlich ist jedoch eine Selbstbeschränkung der Theologie auf die christliche Religion, die von ihr selbst vorzunehmen ist. Das ist die Voraussetzung für eine Aufnahme des religiösen Pluralismus in der Theologie.⁴³ Eine solche Selbstbeschränkung muss sich auch auf den Gottesgedanken erstrecken. Als Grundlage und Begründung religiöser Vielfalt wie in der pluralistischen und inklusivistischen Religionstheologie vermag er nicht zu fungieren, da er Diversität aufhebt bzw. lediglich als Varianten desselben zu verstehen erlaubt. Die zugestandene Eigenständigkeit der jüdischen Religion ist damit revoziert.⁴⁴ Erst wenn die christliche Theologie darauf ver-

⁴² Der Andere, das hat Emmanuel Levinas deutlich gemacht, kann nur um den Preis seiner Aufhebung und damit Verfehlung konstruiert werden. Vgl. EMMANUEL LEVINAS, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1989, bes. 60f.

⁴³ Vgl. den Vorschlag von CHRISTOPH SCHWÖBEL, *Glaube und Kultur. Gedanken zur Idee einer Theologie der Kultur*, in: NZStH 38 (1996), 137–154, hier 149: Eine Tendenz zu einer Einheitskultur »mit ihren möglichen totalitären Konsequenzen« lasse sich nur vermeiden, »wo innerhalb der Lesart der Kultur einer gesellschaftlichen Gemeinschaft Strategien der Selbstbeschränkung entwickelt werden, die die Anerkennung des Anderen und anderer Gemeinschaften als konstitutiven Aspekt der eigenen Identität begreifen können und so einen Beitrag zur Kultur der Kulturen leisten«.

⁴⁴ Das wird an Schwöbels Vorschlag einer Begründung des Pluralismus im Gottesgedanken deutlich. Vgl. a.a.O., 152: »Während das Schöpfungshandeln Gottes universal ist und alle geschaffene Wirklichkeit umfaßt, geschieht das Gnadenhandeln Gottes in der kontingenten geschichtlichen Partikularität des Christusereignisses und des Wirkens des Geistes Gottes, der unverfügbar bestimmten Menschen die Wahrheit der Christusbotschaft von der Versöhnung Gottes mit der Welt als zum Handeln befähigende Gewißheit einleuchten läßt. In dieser Unterscheidung ist die Pluralismusfähigkeit des christlichen Glaubens begründet.« Die Begründung des Religionspluralismus im Gottesgedanken

zichtet, die Wahrheit oder das Heil der jüdischen Religionsfamilie in einem beide übergreifenden Gottesgedanken zu begründen oder abzuleiten, ist es ihr möglich, diese in ihrer Alterität und Selbständigkeit anzuerkennen. Auf diese Weise wird der christlich-jüdische Dialog nicht obsolet. Zu einem wirklichen Austausch kann es nur kommen, wenn auf Vorkonstruktionen von Alterität sowie auf Einheitsmodelle verzichtet wird. Ein solcher Dialog führt zu einem neuen Verständnis des religiös Eigenen in Unterscheidung von dem Anderen.

führt jedoch dazu, dass die für die Geschichte zugestandene Religionsvielfalt im Eschaton revoziert wird. »Christlicher Glaube lebt von der Hoffnung, daß diese Spannung zwischen der Partikularität des Zustandekommens der Wahrheitsgewißheit des Glaubens und der Universalität ihres Inhalts, zwischen Gottes Gnadenhandeln und seinem Schöpfungshandeln, keine endgültige ist: Im Reich Gottes muß die Zwei-Reiche-Lehre nicht mehr gelten, die Spannung zwischen dem *regnum gratiae* und dem *regnum naturae* ist aufgehoben im *regnum gloriae*.«