

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

**Artikel:** Jesus als religionsgeschichtliches und religiöses Problem in der modernen jüdischen Theologie  
**Autor:** Lindeskog, Gösta  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-960855>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 14.02.2026

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

war auffallend, daß den meisten meine Deutung völlig unbekannt war, die doch gar nicht meine Erfindung ist, sondern von altersher namhafte Vertretung hat. Der sachliche exegetische Befund bleibt das Hauptanliegen. Wenn sich diese Überzeugung zugleich richten muß gegen die heutige Dogmatisierung der Deutung des Chrysostomus, die sich weiter sogar auf Röm. 11, 26 ausgedehnt hat<sup>26</sup>, so will sie doch diese Entwicklung nur durch erneutes Textstudium in Frage stellen. Unwichtig ist die Sache nicht. Sie zeitigt sogar seltsame Folgeerscheinungen. Es gibt heute Christen, die den Juden das Recht bestreiten, ihren Staat Israel zu nennen und ebenso der Missionsarbeit an Israel diesen Namen absprechen wollen — „weil nunmehr nur noch die Kirche das wahre Israel sei“. Beides hat auch im Schriftwort weder Recht noch Grund.

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

von Dozent D. GÖSTA LINDESKOG, Uppsala

**Vor bemerkung.** Für die nähere Begründung der Thesen, die ich hier ins Feld geführt habe, muß ich auf mein im Jahre 1938 erschienenes Buch „Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum“ hinweisen, ebenso für die nähere Präsentation der hier erwähnten jüdischen Autoren. Ich habe auch anno 1941 in einer kürzeren Darstellung auf schwedisch „Jesus och judarna“ („Jesus und die Juden“) dasselbe Thema behandelt, sowie auch in einigen Aufsätzen. Es wäre auch mein Wunsch, wenn es möglich wird, ein englisches Buch veröffentlichen zu können. Die hier gegebene Darstellung baut in der Hauptsache auf dem Material, das meinem Buche von 1938 zu Grunde liegt. Dazu habe ich aber auch einige von den inzwischen erschienenen wichtigsten Büchern berücksichtigt. Hinzu kommt, daß die jüdischen Ergebnisse von dem jetzigen Stand der neutestamentlichen Exegetik verwertet

---

<sup>26</sup> Vgl. Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik II 2 (1942), S. 330.

worden sind. Damit glaube ich, die Behandlung des Themas im Vergleich mit meiner Darstellung von 1938 um noch einen Schritt weiter geführt zu haben.

## I. Einleitung

### Entstehung einer modernen jüdischen Theologie

Zwischen keinen anderen Religionen besteht wohl ein so merkwürdiges Verhältnis als zwischen dem Judentum und dem Christentum. Jedem Religionsgeschichtler muß das auffallend sein. Einerseits gibt es keine anderen Religionen, die so intim miteinander verbunden sind — sowohl historisch-genetisch als auch inhaltlich. Es ist ja hinreichend, darauf hinzuweisen, daß das Christentum den ersten Teil seiner Heiligen Schrift aus dem Judentum übernommen hat. Durch das Christentum werden auf diese Weise immer jüdische Gedanken in der Welt verbreitet. Anderseits ist die Kluft, welche die beiden Religionen — Mutter und Tochter — trennt, nicht zu überbrücken. Das ist ja eine banale Wahrheit, aber eben solche Truismen leisten uns von Zeit zu Zeit den großen Dienst, den eigentlichen Kern eines Problems in seiner vollen Schärfe zu fassen.

Das Christentum wurzelt im Judentum. Ohne das A. T., ohne das Judentum ist das Christentum nicht zu verstehen. Wir können das N. T. nicht lesen, ohne auf jedem Blatt an das A. T. erinnert zu werden. Jesus der Jude lebte selbst in der Welt des A. T., und in den Gedanken der heiligen Schriften deutete er seine historische Mission. Diese Tatsache wird in der neuesten neutestamentlichen Forschung mit immer vertiefter Erkenntnis betont. Die ganze Christologie ist mit Hilfe alttestamentlicher Anschauungen konzipiert worden<sup>1</sup>. Aber nicht nur das; auch in der religiösen Gedankenwelt seiner eigenen Zeit war Jesus zuhause. In stetiger

<sup>1</sup> Siehe z. B. E. Hoskyns and N. Davey, *The Riddle of the New Testament* (London 1947), S. 115 et passim. Ich möchte dieses anregende Buch als ein vorzügliches Beispiel der aktuellen christlichen Exegetik erwähnen, dessen Studium besonders zu empfehlen ist, wenn man die in diesem Aufsatz dargestellte jüdische Auffassung der Jesusfrage näher beurteilen will.

Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen, tonangebenden Religionsideale hat er seine neue Botschaft hervorgeführt. Mit Recht entdeckt darum das Judentum in den Evangelien vieles als sein Eigenes. Ja, das ganze Neue Testament ist — richtig verstanden — ein jüdisches Buch, und wer die Urkunde des Christentums wissenschaftlich erforschen will, muß im Judentum zuhause sein.

Aber der Ursprung erklärt nicht ganz eine Erscheinung oder eine Persönlichkeit. Keiner hat die Wahrheit dieses Gesetzes deutlicher bewiesen als der Jude Jesus von Nazareth. Über seine intime Zusammengehörigkeit mit dem Judentum ist es nicht nötig zu streiten. Aber keiner ist wie er trotz seiner ausgeprägten nationalen Wesenszüge so universal geworden.

Aus seiner geschichtlichen Erscheinung ist das Christentum mit dem Anspruch entstanden, der einzige wahre Erbnehmer des aus dem A. T. hervorquellenden religiösen Stromes zu sein. Aber noch heute besteht an der Seite des Christentums das Judentum und macht ihm diesen Anspruch streitig. Das Judentum als Religion ist für das Christentum ein Problem, wie auch Jesus für das Judentum das größte Rätsel ist.

Daß das Christentum schon von Anfang an unter Kampf mit dem Judentum entstanden ist, lehrt uns das N. T. Es ist auch klar, daß das Christentum innerhalb der Grenzen des Judentums als eine seiner vielen Sekten geblieben sein würde, wenn nicht von Anfang an ein Gegensatz zwischen dem Evangelium und dem Judentum existiert hätte. Wir können auch mit Hilfe der neutestamentlichen Schriften konstatieren, daß dieser Gegensatz immer mehr geschräft wurde. Während die Auseinandersetzung in den Synoptikern hauptsächlich auf den Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern beschränkt ist, so werden im vierten Evangelium die Gegner Jesu schlechthin als die Juden bezeichnet.

Der erste, der die volle Konsequenz der Urbotschaft zog und das Christentum als eine neue Religion verkündete, war Paulus. Seine

scharf formulierten Sätze von Jesus Christus, dem Sohn Gottes, der durch seinen Kreuzestod die Versöhnung zwischen Gott und der gefallenen Menschheit brachte, seine Proklamation der Glaubensgerechtigkeit gegen die Gesetzesgerechtigkeit, seine Rede von dem neuen Israel — das alles, was wir im Römerbrief konzentriert finden, bedeutet die endgültige Lossagung vom Judentum. Mit dieser Schrift, einer wahrhaftigen *Magna charta*, tritt das Christentum bewußt als etwas Neues und Anderes im Vergleich mit dem Judentum hervor.

Das Jahr 70 ist das Todesjahr des alten Judentums; damit verschwindet auch das ursprüngliche Jüdenchristentum, das petrinische Christentum. Im bewußten Gegensatz zum Christentum wird jetzt allmählich die Theologie des nachchristlichen Judentums ausgeprägt. Das ist eine sehr wichtige Beobachtung, die u. E. noch nicht von der Forschung genügend behandelt wurde. Der Religionskampf, den wir im N. T. in seinem Keim beobachten können, ist eigentlich nie zum Schluß gebracht. Das Evangelium und das Judentum haben sich als völlige Gegensätze bewiesen. Das Christentum breitete sich über die Welt aus und wurde eine Religion für alle. Das Judentum ist eine Nationalreligion geblieben, wurde aber auch mit seinen Trägern über die Welt ausgebreitet. Die beiden Religionen erhielten somit im Laufe der Geschichte ein Nebeneinanderdasein. Nicht immer ist die Geschichte der Juden und des Judentums unter christlichen Völkern für das Christentum ehrvoll gewesen. Im Gegenteil, Verfolgungen und Greueltaten gegen die Juden im Namen des Christentums können vielleicht historisch verstanden werden, sind aber damit nicht gesühnt.

Wie haben nun die Juden zu verschiedenen Zeiten auf die Ansprüche der christlichen Religion geantwortet, und wie haben sie das Christentum und seinen Gründer beurteilt?

Die ganze Epoche von der nachapostolischen Zeit bis zum Anfang des neunzehnten Jahrhunderts wollen wir hier mit einer kurzen Charakterisierung übergehen.

Während der ersten christlichen Jahrhunderte wird der Gegensatz zwischen dem Judentum und dem Christentum immer schärfer, was wir z. B. in den verschiedenen Schichten der talmudischen Literatur beobachten können. Es gibt ein gewisses Religionsgespräch zwischen den beiden Antagonisten. Dieser Zeitraum bedeutet nicht nur die dogmatische Konsolidierung des Christentums. Die jüdische Verteidigung schafft jetzt auch etwas, was wir das reine Judentum nennen wollen. Während dieser grundlegenden Zeit werden zwei religionsgeschichtliche Haupttypen ausgebildet, nämlich das Christentum und das Judentum. Das, was unterscheidet, ist die Christologie, wie sie klassisch schon von Paulus entwickelt wurde. Drastisch ausgedrückt ist es nicht eine neue Religion, die jetzt geschaffen wird, sondern zwei: Kirche und Synagoge. Das Judentum nach der Entstehung des Christentums ist eine andere Größe als das alte, vorchristliche. Letzten Endes ist es der dogmatische Gegensatz zwischen diesen beiden Religionen, der für das Verhältnis des Judentums zur Jesusfrage bestimmend wird.

Die Reaktion der Juden gegenüber der Person Jesu während des christlichen Mittelalters ist entweder durch die jüdische Karikatur der Evangelien geschichte, die wir in dem so genannten T o l e d o t Jeschu kennen lernen, oder durch das große Schweigen gekennzeichnet. Die Schuld an diesem Verhältnis ist nicht nur die jüdische Hartnäckigkeit, sondern ist auch als ein Echo zu verstehen, eine Antwort auf die christlichen Verfolgungen von den Juden. Das ist zwar nicht die ganze Wahrheit. Es gibt auch Beispiele objektiver und positiver Beurteilung des Christentums unter jüdischen Gelehrten während des Mittelalters. Wir können hier nur an die Namen Jehuda ha-Levi und Maimonides erinnern.

Auch im Zeitalter der Reformation ebenso wie während des 16., 17. und 18. Jahrhunderts gibt es jüdische Gelehrte, die den Versuch machen, Jesus und das Christentum objektiv zu beurteilen. Wir denken an Isaak Troki, Baruch Spinoza und Jakob Emden. Kurz können wir das Jesusbild des älteren Judentums folgenderweise andeuten: Erstens, Jesus ist ein Mensch und keine gött-

liche Erscheinung. Drastisch kann es heißen: Gott kann nicht im Körper einer Jüdin geboren werden. Zweitens, Jesus hat die messianischen Weissagungen nicht erfüllt und kann daher nicht der Messias sein. Die positiven Urteile über Jesus im älteren Judentum sind spärlich; es ist eigentlich erstaunlich, daß sie überhaupt vorkommen. Das Typische ist das Schweigen. Für den Ghetto-Juden war Jesus ein gefährliches Tabu, mit dessen Namen man die Lippen nicht besudeln wollte<sup>2</sup>.

---

Mit den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts beginnt eine neue Zeit in der seltsamen Geschichte der Judenheit. Jetzt ist ihr langes Mittelalter zu Ende, und ein neuer Tag bricht ein. Mit drei Begriffen können wir kurz charakterisieren, was die Veränderung bedeutet: **Emanzipation, Assimilation, Reform**. Die Emanzipation bestand darin, daß die Fesseln des Ghettos gesprengt wurden. Der Jude wurde ein freier Mensch in europäischen Ländern, wo er jahrhundertelang beinahe als Gefangener existiert hatte. Der äußersten sozialen und bürgerlichen Befreiung folgte die Assimilation. Der Jude, dessen einzige geistige Beschäftigung in der Ghettozeit das Studium der heiligen Schriften gewesen war, wird jetzt in das europäische Kulturleben voll hineingestellt, das um diese Zeit sich selbst in einem gärenden, neuschaffenden Prozeß der Entwicklung befindet. Der Jude wird **Europäer**. Der dritte Begriff, die Reform, bezeichnet die äußerste Konsequenz der beiden ersten. Das bedeutet, daß das Judentum als Religion in die geistige Revolution des Abendlandes hineingezogen wird, eine Revolution, die auch für das Christentum so schicksalsschwanger wird. Ein einziges Schlagwort genügt, um das Wesen dieser Revolution zu charakterisieren: **religiöser Liberalismus**.

---

<sup>2</sup> Zur Jesusfrage im voremanzipierten Judentum siehe G. Lindeskog, Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum (Uppsala 1938), S. 9 ff. Vgl. auch H. J. Schoeps, Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten (Frankfurt a. M. 1949).

Die Zeit vor der Emanzipation, das jüdische Mittelalter, war, wie schon gesagt, eine Periode der geistigen Isolierung für das Judentum, ein Zeitalter der Stagnierung und des weit getriebenen Orthodoxismus. Es ist wahr, daß das Judentum im frühen christlichen Mittelalter eine blühende Kulturepoche erlebt hatte. Aber darauf war das Judentum in das Ghetto hineingezwungen worden und stagnierte als Talmudjudentum, das vor allem Konsolidierung und Isolierung zum Ziel hatte. Diese Isolation war aber nicht lediglich erzwungen. Man brach bewußt die Beziehungen nicht nur zu der materiellen, sondern auch zu der geistigen Kultur des Abendlandes ab.

Aber ebenso eifrig wurde man im Übergange von dem 18. zum 19. Jahrhundert, diese Isolierung aufzuheben. Man fällt auch ein hartes Urteil über die Ghetto-Zeit. Das Gesetz, so meinte man, hatte während Jahrhunderten das Judentum in Gefangenschaft gehalten. In weiten Kreisen des Judentums gab es einen starken Drang nach Befreiung nicht nur von dem äußeren, sondern auch von dem inneren Ghetto.

Wir können hier nicht auf Einzelheiten in der Geschichte der jüdischen Neuschöpfung hineingehen. Nur einige Hauptzüge können hier in aller Kürze gezeichnet werden. Die der Assimilation vorangehende Emanzipation hat ihre Voraussetzungen in der Aufklärung. Diese sprach die allgemeinen Humanitätsprinzipien aus, die auch dem ganzen Judenproblem im allgemeinen Bewußtsein eine ganz neue Stellung gab. Es ist auch die Aufklärung, welche die neue europäische Kulturentwicklung schafft.

Das was vor allen Dingen das neue Judentum schafft und charakterisiert sind zwei wichtige Faktoren, welche die jüdische Wissenschaft und die religiöse Reform heißen. Der erste Begriff bedeutet, daß das Judentum jetzt zum ersten Mal mit Hilfe der Methoden der modernen abendländischen Wissenschaft sich auf seine Geschichte besinnt. Der zweite Begriff bedeutet, daß das alte orthodoxe Judentum eine innere Umwandlung durchgeht, deren Resultat wir mit einem allgemeinen und

vieldeutigen Ausdruck das liberale Judentum nennen wollen. Da dieser Ausdruck von den Juden selbst in verschiedenen Bedeutungen benutzt wird, wollen wir sogleich bemerken, daß wir den Begriff für jede Art von Judentum brauchen, die eine freiere, kritische Stellung zu der Bibel, zum Talmud und überhaupt zu den übernommenen väterlichen Traditionen einnimmt, ein Judentum, das auch religiös von der neuen Zeit hat sich beeinflussen lassen.

Nun gibt es auch eine jüdische Wissenschaft konservativer Art, und mehrere von den bedeutenden Pionieren der jüdischen Wissenschaft waren religiös konservativ oder Gegner der Reformation. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß die Wissenschaft und die Reform in einem intimen Zusammenhang mit einander standen. Die Wissenschaft und das damit zusammenhängende freie Denken waren ohne Zweifel die vornehmste Quelle der Inspiration für die Reform, wie auch anderseits die Männer der Reform sich als warme und kampffähige Gönner der jüdischen Wissenschaft zeigten.

Es erübrigt noch etwas näher den Sinn des dritten Begriffes, des der Reform, klar zu machen. Das Judentum vor der Emanzipation war im großen und ganzen eine geistig-religiöse Einheit, das orthodoxe Talmudjudentum. Vereinzelte Ketzereien waren zwar aufgetreten, aber sie wurden eifrig bekämpft. Das abendländische Denken, dem das Judentum jetzt entgegentritt und das es mit sich assimiliert, ist indessen an und für sich religiöskritisch. Vor allem bedeutet das eine Kritik der historischen Religion, in diesem Fall des Christentums. Diese Kritik geschichtlich bestehender Formen und vererbter Denkart wird jetzt auch unter den Juden zuhause.

Als die ersten Anfänge können wir die liturgischen Reformbestrebungen während der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts bezeichnen. Aber die Entwicklung geht schnell weiter, und die Forderung auf eine Reform läßt sich nicht mehr mit den Außenwerken befriedigen. Teilweise lagen die religiösen Reformgedan-

ken wie gesagt in der Luft; teilweise trat nach der Auffassung der jüdischen Reformfreunde die Notwendigkeit einer jüdischen Religionumbildung in der neuen Lage ein, in welche die Juden durch die Emanzipation geraten waren. Man war nicht mehr deutscher Ghetto-Jude, man war sowohl Jude als Deutscher mit Verpflichtungen nicht nur als Jude, sondern auch als Deutscher. Man war dem abendländischen Kulturzusammenhang einverleibt, und diese neue Situation führte notwendigerweise für viele ein neues Benehmen und eine neue Denkweise in religiösen Fragen mit sich. Aus dem im großen und ganzen homogenen Ghetto-Judentum entstand so bald eine Reihe von Fraktionen. Schon während der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts kann man in religiöser und theologischer Hinsicht drei Hauptrichtungen unterscheiden. Auf der einen Seite steht die Reformbewegung, auf der anderen entwickelt sich als deren Gegensatz der Neuorthodoxismus. Zwischen diesen beiden Extremen entsteht eine vermittelnde Richtung von weniger ausgeprägtem Charakter. Die neukonservative Richtung hat im Gegensatz zu der alten orthodoxen, die vor allem in den von dem abendländischen Kulturleben nicht berührten Teilen des Judentums weiterlebt, sich die Methoden der abendländischen Wissenschaft zugeeignet, hält aber an der Bibel- und Talmudauffassung des alten Judentums fest.

In der Tat ist diese Einteilung der Parteien höchst schematisch, und allmählich hat sich im modernen Judentum eine reichlich nuanierte Skala von Parteien, Richtungen und Individualitäten ausgebildet. Oft ist es schwierig, die Stellung eines Verfassers in theologischer Hinsicht sicher zu bestimmen. Ebenso sind die Namen irreführend und diffus. Die Worte „Liberalismus“ und „Reform“ bedeuten nicht dasselbe in Deutschland, England und Amerika. Es verhält sich etwa auf dieselbe Weise innerhalb des Protestantismus, wo z. B. „liberal“ verschiedene Sachen bedeutet, nicht zum mindesten, wenn es als ein Schlagwort gegen theologische Gegner gebraucht wird. Indessen ist es im großen und ganzen ziemlich leicht, die Grenze zu ziehen, und zwar geht sie über die Auffassung von der Bibel und dem Talmud hervor. Als „liberal“ können wir diejenigen Richtungen bezeichnen, die eine

moderne, freiere Haltung zu der heiligen Literatur einnimmt und die eine historische Entwicklungsbetrachtung auf das Judentum bezieht.

Von dem Abendlande hatte das Judentum nicht nur Philosophie, sondern auch empirisches wissenschaftliches Denken gelernt. Ein Ziel für das neue Judentum wird jetzt, sich selbst und seine eigene Geschichte zu verstehen. Der Weg zu diesem Ziel ist die sog. Wissenschaft des Judentums. Das Bedeutungsvolle trifft jetzt ein, daß diese Wissenschaft des Judentums in den Dienst der Reform gestellt wird. Es entsteht eine jüdische historische Theologie, eine kritische Bibel- und Talmud-Forschung, die nebst ihrer rein wissenschaftlichen Aufgabe die jüdische Religion in ihrer Entwicklung kennen zu lernen hat, um ihre Eigenart zugunsten des Religionsprogrammes des reformierten Judentums festzustellen. Das Reformjudentum will m. a. W. auf wissenschaftlichem Grund stehen.

Das moderne Judentum ist eine Synthese jüdischer und abendländischer Elemente. Durch diese eigentümliche Kulturmischung sind die Voraussetzungen eines neuen Verhältnisses zur Jesus-Frage geschaffen worden. Durch die Assimilation ist darum das Judentum wie nie zuvor in der Geschichte dem Christentum näher getreten. Dies erklärt das Verhältnis des modernen Judentums zur Jesus-Frage: es ist ein Assimilationsphänomen. Es zeigt sich auch, daß es vor allem das liberale Judentum, d. h. das religiös assimilierte Judentum ist, das sich mit der Jesus-Frage beschäftigt. Eben dieser religiöse Liberalismus hat das Judentum gelehrt, die Jesus-Frage historisch zu verstehen und auch bisweilen eine sehr positive Stellung zur Gestalt Jesu einzunehmen. Wie und warum dies geschieht, hat seine nähere Erklärung in dem Wesen und in dem wissenschaftlichen Programm des liberalen Judentums selbst.

Der wichtigste Faktor, der die neue Einstellung des Judentums zum Christentum ermöglicht und es zu einem historischen Verstehen des Jesus-Problemes wie auch zu einer selbständigen wissenschaftlichen Beurteilung dieses Problems geführt hat, ist,

was wir nennen können eine jüdische historische Theologie, welche vor allem unter dem Einfluß des wissenschaftlichen Geistes geblüht hat, den der jüdische Liberalismus gefördert hat. Warum sich die jüdische Theologie mit der Jesus-Frage beschäftigt, darüber gibt diese theologische Forschung selbst in ihrem Programm Bescheid. Der große Abraham Geiger hat folgende programmatische Sätze über die Aufgaben der historischen jüdischen Theologie formuliert: Wie ist das biblische Judentum allmählich geworden und zu seiner vorliegenden abschließenden Gestalt gelangt? Wie hat sich das pharisäische Judentum entwickelt und welche wesentlichen Triebfedern haben dabei mitgewirkt? Wie war demnach der Boden gestaltet, auf welchem das Christentum entstanden ist?

Man sieht sofort, was diese Fragen für die Grundlegung einer jüdischen Jesusforschung bedeuten. Hier werden die Entwicklung des biblischen Judentums, die Entstehung des Pharisäismus und drittens das geistige Milieu, aus dem das Christentum hervorwächst, als die Hauptprobleme der Wissenschaft des Judentums gesehen. Mit diesem Programm stellt also der Hauptvertreter des werdenden jüdischen Liberalismus die Aufgabe, die Entstehung des Christentums historisch zu erklären. Überhaupt spürt man vom ersten Anfang an eine deutliche Bestrebung, vor allem in dem liberalen Judentum, die Entstehung des Christentums wissenschaftlich zu erforschen. Es gehört mit zum Programm des liberalen Judentums, und wird in erster Linie als eine apologetische Aufgabe betrachtet. Die alte orthodoxe Einstellung ist nicht mehr möglich in einer Lage, wo man mit der christlichen Kultur in engste Verbindung getreten ist. Diese Begegnung zeigte sich auf einem frühen Stadium als eine Gefahr für das Judentum selbst, und man mußte sich jetzt darüber klar machen, warum man in religiöser Hinsicht noch Jude sein will, und man mußte sich gegen die christlichen Behauptungen verteidigen können. So hat die Assimilation eine neue apologetische Lage geschaffen. Und eben dank der jüdischen Wissenschaft hatte man neue Voraussetzungen für das jüdisch-christliche Religionsgespräch erhalten.

Die Wissenschaft des Judentums, wie der Ausdruck lautet, ist die wissenschaftlich-historische Erforschung des Judentums, insbesondere seiner klassischen religiösen Geschichte. Dem liberalen Judentum bedeutet dies, daß man vor allem eine historische Betrachtungsweise auf die Offenbarungsgeschichte im Gegensatz zu der alten supranaturalistischen anwandte. Es war eben der selbe Prozeß, der in der kritischen protestantischen Theologie stattfand, aber die Betrachtungsweise wurde auf jüdischer Seite noch konsequenter durchgeführt. Man kann behaupten, daß das liberale Judentum der konsequente Historismus ist. Dies bedeutete eine Relativisierung der heiligen Geschichte unter dem Aspekt des Entwicklungsgedankens. Und es bedeutete wie jeder religiöse Liberalismus eine freiere, kritische Einstellung zu der eigenen klassischen religiösen Literatur.

Entwicklung ist vor allem das Schlagwort des jüdischen Liberalismus. Das bedeutet, daß das Vergangene einmal eine bestimmte Rolle spielte, aber daß es für die Nachwelt als etwas Überwundenes betrachtet werden muß. Eine tiefere Auffassung des Entwicklungsgedankens ist zwar nicht dafür blind, daß der historische Verlauf als ein Kontinuum betrachtet werden muß, wo jede Zeit dem fortgesetzten Zusammenhang gleich unentbehrlich ist wie die Gelenke einer Kette. Anderseits aber kann in dieser Kette der Entwicklung keinem einzelnen Ereignis, keiner Persönlichkeit oder Epoche eine absolute Stellung oder Bedeutung anerkannt werden, auch wenn es vereinzelte außerordentliche Persönlichkeiten und Zeiten in der Geschichte gibt. Alles ist relativ. Das bedeutet auch, daß man von jüdischem Standpunkt aus auf keine Weise das Jetzt oder die Zukunft von etwas Einmaligem, Vergangenem unmittelbar abhängig tun kann. Zu der liberalen jüdischen Ideologie gehört weiter ein stark rationalistischer Zug. Damit hängt zusammen, daß man in der Religion vor allem das Ethische betont mit Vermeidung von allem, was mit einer vieldeutigen religionshistorischen Terminologie Mythus genannt werden kann. Das Judentum ist — nach dem Liberalismus — vor allem ethische Weltanschauung. Und die Ethik ist der Maßstab, womit man jede andere religiöse Erscheinung be-

urteilt. Alles in der Religion, was außer den monotheistischen Gottesglauben und der Ethik fällt, wird darum gern als Abarten und Hybriden im Verhältnis zu der wahren und echten Religion betrachtet.

Es ist klar, daß alles, was hier von der Ideologie des liberalen Judentums angedeutet, und was auch teilweise für das vom modernen wissenschaftlichen Denken beeinflußte Judentum überhaupt gemeinsam ist, die Art und Weise bestimmt hat, in der das Judentum das Christentum beurteilt.

Aber das moderne Judentum hat auch durch seine Offenheit gegenüber historischem Denken eine ganz neue Möglichkeit erreicht, das Christentum in dessen eigenen geschichtlichen Zusammenhang hineinzustellen und es unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung positiv zu beurteilen. Denn weil der geschichtliche Zusammenhang eben der jüdische ist, so ist nur derjenige Jude, der diesen historisch-kritisch auffaßt, imstande, die geschichtliche Stellung und Bedeutung Jesu zu begreifen. Das macht, daß das liberale Judentum, das seine eigene klassische religiöse Entwicklung historisch-kritisch beurteilt, zu einer positiven Auffassung von Jesus gekommen ist. Erst der Jude, der die religiöse Geschichte, die im A. T. und im Talmud ihren literarischen Ausdruck bekommen hat, als eine Entwicklung auffaßt, kann die Frage stellen: „Wo steht denn der Jude Jesus in dieser Entwicklung?“ Darum ist es einem jüdischen Forscher wie z. B. C. G. Montefiore möglich, Jesus in die Reihe der alttestamentlichen Propheten hineinzustellen und dazu anzuerkennen, daß die Rolle Jesu viel schwieriger war, weil Jesus seine prophetische Botschaft gegen die Autorität des Gesetzes hervorzutragen hatte, während z. B. die Propheten des 8. Jahrhunderts nicht zu dieser sakrosankten Institution Stellung zu nehmen hatten.

Wissenschaftliches Denken und religionshistorisches Verstehen sind mächtige Faktoren, wenn es gilt, Bitterkeit und Feindschaft zwischen Religionen aus dem Wege zu schaffen. Das zeigt sich nicht zum mindesten in der veränderten Einstellung des modernen

Judentums zum Christentum und seiner Zentralgestalt. Das Streben nach Objektivität der Beurteilung ist im modernen Judentum oft erfreulich ehrlich, und in dessen Spuren folgt die Toleranz, wenn man einsieht, daß die Wahrheit nicht nur auf die eigene Religionsgesellschaft beschränkt ist. Nicht zum mindesten das liberale Judentum hat gelernt, daß es Gottesoffenbarung auch in anderen Religionen gibt. Überhaupt ist der Offenbarungsbegriff des liberalen Judentums bisweilen auffallend elastisch. Für die religiöse Orthodoxie ist die Offenbarung zu der in der Heiligen Schrift erzählten *historia sacra* begrenzt, aber für den Liberalismus mit seiner entwicklungshistorischen Betrachtungsweise ist die Offenbarung etwas immer Fortschreitendes, das nicht nur zu der eigenen Religion begrenzt ist, sondern das sich überall in der menschlichen Geschichte manifestiert. Das hat nicht nur einen theoretischen Aspekt, sondern auch praktische Konsequenzen. Die Entstehung des modernen Judentums bedeutet ja Assimilierung mit der abendländischen Kultur. Diese Assimilierung ist für das liberale Judentum als religiöse Größe wesentlich; es wird im Verhältnis zu der Umwelt vor allem durch seine Empfänglichkeit und Offenheit gekennzeichnet. Das bedeutet, wie wir sahen, gegenüber dem Christentum und seiner Zentralgestalt einerseits eine Wiedergeburt der alten jüdischen Apologetik, obschon unter neuen Voraussetzungen und mit schärferen Waffen, und anderseits ein handgreifliches positives Interesse, auch wenn dies bei weitem nicht von allen denen gilt, die sich zum liberalen Judentum zählen. Und dieses positive Interesse geht bisweilen so weit, was wir später zeigen wollen, daß das liberale Judentum sich imstande sieht, Ideen und Impulsen in religiöser Hinsicht vom Christentum holen zu können. Diese Tendenz zur Assimilierung auch in religiöser Hinsicht, die selbstverständlich ihre bestimmten Grenzen hat, worüber mehr später, ist eine Konsequenz der Entwicklungsphilosophie des Liberalismus.

Wir haben hier in aller Kürze das Wesen des jüdischen Liberalismus charakterisiert und gezeigt, daß eben hier, durch dessen wissenschaftliches Programm und allgemeine Ideologie die organischen Voraussetzungen einer Neuorientierung des modernen Ju-

dentums gegenüber der Jesus-Frage hervorgewachsen sind oder auf alle Fälle am meisten greifbar sind. Der wichtigste Faktor ist ohne Zweifel die jüdische Wissenschaft, deren Konsequenzen in religiöser Hinsicht nirgendwo anders so weit gezogen sind wie eben innerhalb des liberalen Judentums.

Um indessen Mißverständnissen vorzubeugen, muß jedoch sofort betont werden, daß nicht nur das ausgesprochen liberale Judentum Interesse und Sinn für Jesus und das Christentum zeigt. Überhaupt das ganze moderne Judentum mit Ausnahme von der konsequenten Orthodoxie, muß, wie sich die allgemeine geistige Situation entwickelt hat, Stellung zu diesen Problemen auf eine mehr positive Weise als früher nehmen. Es verhält sich nicht einmal so, daß die verständnisvolle Einstellung zu Jesus ganz mit den Grenzen des liberalen Judentums zusammenfällt. Es gibt anerkennende Urteile über Jesus, die nicht von liberaler Seite stammen, ebenso wie es auch umgekehrt innerhalb des liberalen Judentums eine abneigende Einstellung gibt. Aber ein Faktum ist es indessen, daß die Voraussetzungen für die neue Einstellung innerhalb des Reformjudentums, wie man früher sagte, hervorgewachsen sind und daß die ohne Vergleich größte und wichtigste Literatur von Liberalen geschrieben wurde. Eine bedeutende Ausnahme ist u. a. Joseph Klausner. Aber obschon er in nationaler Hinsicht Gegner des liberalen Judentums ist, so ist seine Einstellung zu Jesus im großen und ganzen im Geiste des Liberalismus. Denn der Geist des Liberalismus in der Bedeutung von Freisinn und Toleranz trägt Früchte auch außerhalb der Parteigrenzen überall, wo das historisch-wissenschaftliche Denken akzeptiert wird. Nicht nur das, was sich liberales Judentum nennt, ein übrigens komplexer Begriff, ist zu dem Liberalismus zu zählen. Es gibt auch einen Liberalismus der Wissenschaft. Weiter ist das liberale Judentum die ausgeprägteste Form des modernen Judentums und hat sich konsequenter als irgendeine andere Richtung die historisch-kritische Auffassung des Judentums angeeignet. Hinzu kommt, daß die wirklich positive Einstellung zu Jesus überwiegend auf der Seite des liberalen Judentums zu finden ist. Daß der Jude etwas von Jesus lernen kann, ist eigentlich nur dem

liberalen Juden ein vollziehbarer Gedanke. Was sich außerhalb der Grenzen des liberalen Judentums an positivem Urteil über Jesus findet, stammt letzten Endes aus diesem Liberalismus, wie andererseits die orthodoxen Autoren sich oft aufgefordert finden, gegen die Generosität der Liberalen zur Verteidigung des alten Standpunktes aufzutreten.

Es sind also — um zusammenzufassen — zwei Kräfte, welche die neue Einstellung zur Jesusfrage bewirkt haben, nämlich der Liberalismus und die jüdische Wissenschaft, eben dieselben Erscheinungen, die dem modernen Judentum seine charakteristische Prägung gegeben haben<sup>3</sup>.

## II. Die zeitgeschichtlichen Probleme des Neuen Testaments

Unsere Aufgabe ist jetzt, zu untersuchen, wie die Juden Jesus und sein Werk wissenschaftlich-historisch verstehen. Es ist dann methodisch ganz selbstverständlich, daß man zunächst eine selbständige Auffassung des Judentums, das Jesu eigenes Milieu war, zu gewinnen sucht. Dieser Frage hat die jüdische Forschung ein außerordentliches Interesse gewidmet. Die jüdischen Gelehrten besitzen im allgemeinen ganz spezielle Voraussetzungen für diese Aufgabe. Sie sind ja oft intime Kenner der wichtigsten außerevangelischen Quelle dieser Zeit, nämlich der rabbinischen Literatur. In Einzelheiten haben auch jüdische Gelehrte viele interessante Beiträge zur Beleuchtung der Verhältnisse zur Zeit Jesu wie auch zur Aufklärung gewisser Züge und Andeutungen in den Evangelien leisten können. Auf diesem Gebiete haben die jüdischen Forscher auch eine oft sehr scharfe Kritik der christlichen Forschung geliefert. Man hat hervorgehoben, daß die christliche Darstellung der neutestamentlichen Zeitgeschichte einseitig auf den Evangelien als Quellen gebaut hat, die nach jüdi-

---

<sup>3</sup> Zu den hier behandelten Fragen siehe Lindeskog, op. cit., S. 29 ff.

scher Auffassung ein sowohl unvollständiges als auch karikierendes Bild des Judentums zur Zeit Jesu geben. Vor allem ist es der jüdischen Forschung daran gelegen, dem Pharisäismus eine Ehrenrettung zu geben<sup>4</sup>. Das Wort Pharisäer hat ja im allgemeinen Bewußtsein einen sehr schlechten Klang; es ist gleichbedeutend mit Heuchler, religiösem Scharlatan, und der Pharisäismus als Religionsform ist als oberflächliche Gesetzlichkeit und Formalismus dargestellt worden. Das Bild, das die drei ersten Evangelien von dem Pharisäismus und den Pharisäern geben, ist auch unstreitig sehr ungünstig. Wir können nur an Jesu Wehrufe über die Pharisäer, Matth. 23, denken. Daß es auch Aussagen im N. T. gibt, die davon zeugen, daß Jesus eine tiefen und feinen Frömmigkeit unter den Pharisäern hat kennen gelernt, hat man gewöhnlich übersehen, und bis auf heute hat die christliche Theologie den Pharisäismus ziemlich schablonenhaft als eine versteinerte und degenerierte Religionsform aufgefaßt. Er hat als der einzige Ausdruck jüdischer Frömmigkeit gegolten, und er hat als der finstere Hintergrund Dienst gemacht, gegen welchen das Evangelium gezeichnet worden ist.

Seit den Tagen Abraham Geigers hat die jüdische Theologie diese Darstellung des Pharisäismus mit größter Schärfe bekämpft. Der Pharisäismus repräsentiert nach der herrschenden jüdischen Auffassung den echtjüdischen Geist, das reine Judentum. Es sei darum falsch, ihn wie die christlichen Forscher einen Sekt zu nennen: er sei der wahre Ausdruck jüdischer Frömmigkeit und Theologie, und aus diesem Pharisäismus sei eine Zukunft des Judentums nach der großen, endgültigen nationalen Katastrophe ermöglicht worden, als die Diaspora die definitive Lebensform des jüdischen Volkes wird. Dem pharisäischen Geist gekennzeichnend sind nach einem hervorragenden jüdischen Kenner die folgenden Züge. Die Pharisäer waren keine rigoröse Sklaven des

---

<sup>4</sup> Siehe u. a. L. Baeck, Die Pharisäer (Berlin 1934), I. Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer (Berlin 1904), L. Finkelstein, The Pharisees. The Sociological Background of their Faith (Philadelphia 1938), H. Loewe, The Pharisaism (In: Judaism and Christianity. By various Writers. London 1937).

Buchstabens, sondern sie forschten nach dem inneren Sinn des Gesetzes, was sie in Gegensatz zu einer anderen Richtung innerhalb des Judentums brachte, nämlich den Sadduzäern. Gegenüber jenen vertraten sie auch das Prinzip der Entwicklung im religiösen Denken: eine neue Zeit verlangte vielleicht ein anderes Verständnis des mosaischen Gesetzes, vielleicht sogar eine Ergänzung seiner konkreten Bestimmungen für die Lebensführung und die Rechtsordnung. Nichts verabscheuten die Pharisäer so sehr als eine mechanische Oberflächlichkeit, und doch ist dies ein sehr gewöhnlicher Vorwurf gegen sie. Die Pharisäer selbst verdammen die Heuchelei auf das strengste. Der Talmud übt auch eine scharfe Kritik an gewissen Elementen unter den Pharisäern, den sog. gefärbten Pharisäern, denn nicht alle, die sich Pharisäer nannten, machten sich dieses hohen Namens verdient. Es ist darum methodisch notwendig, bei der Beurteilung des Pharisäismus zwischen echten und falschen Vertretern desselben zu unterscheiden. Man hat innerhalb der christlichen Theologie das Leben unter dem Gesetz als einen freudenarmen Sklavendienst bezeichnet. Das ist indessen nicht die jüdische Auffassung des gesetzlich gebundenen Lebens. Das Joch des Gesetzes ist dem echten Juden immer eine Freude und eine Erquickung höchster und reinster Art. Diese Freude sei das wahre Wesen des Pharisäismus. Die Gesetzfrömmigkeit sei eine Andacht des Herzens, k a w w a n a. Es ist wahr, daß der Pharisäismus eine Kasuistik ausgebildet hat; jeder Schritt des Lebens ist von Geboten, bzw. Verboten reguliert. Aber der Pharisäismus kennt einen bestimmten Unterschied zwischen wichtigeren und unwesentlichen Geboten, und er betont, daß das Höchste in der Religion und die daraus hervorquellende Ethik Liebe und Barmherzigkeit heißt.

Der Grundsatz der pharisäischen Religion, das große Erbe von dem Prophetismus, sei die Lehre von dem einzigen Gott. Stets wird hervorgehoben, daß die vielleicht wichtigste Aufgabe des Judentums in der Geschichte der Religionen, den wahren Monotheismus zu schützen ist. Von diesem Glauben an den einzigen Gott her wurde so die ganze jüdische Religionsanschauung mit entscheidenden Konsequenzen für sämtliche Gebiete des Lebens

bestimmt. Die Lehre von dem einzigen Gott, der die ganze Welt geschaffen hat, schließe im Prinzip jeden Partikularismus aus, und die Pharisäer haben auf keine Weise den Schöpfer von Himmel und Erde zu einem Nationalgott degradiert. Gott ist der Vater aller Menschen. „Unser Vater im Himmel“ ist eine stets wiederkehrende Anrede der Gebete. „Vater unser“ und der Gedanke von der Gotteskindschaft seien darum gar keine christlichen Originalschöpfungen, sondern lange vor Jesus habe sich das Judentum auf diese Weise das Verhältnis zwischen Menschen und Gott vorgestellt.

Die pharisäische Religion habe einen stark aktiven Zug. Der Mensch ist vor eine große Aufgabe gestellt, nämlich im Gehorsam gegen die Gebote Gottes nach sittlicher Vollkommenheit zu streben. Was die menschliche Gemeinschaft betrifft, sei das Prinzip für diese schon im 3. Mos. 19, 18 ausgedrückt: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“. Und in neutestamentlicher Zeit zweifelte das pharisäische Judentum nicht daran, daß das Gebot der Liebe alle Menschen umfasse.

Indessen sei die pharisäische Religion nicht für die Schwäche der menschlichen Natur blind. Sie hat die Lehre von dem *jezer ha - ra*, dem bösen Triebe, ausgebildet. Dieser Trieb oder Schwäche steht dem Menschen wider, wenn er die göttliche Forderung der Vollkommenheit zu erfüllen sucht. Der Mensch kann in Ungehorsam irre wandern. Aber es gibt einen Weg zurück, und er wird *teschuba*, Sinnesänderung, genannt. Der Mensch könne aus eigener Kraft den Beschuß, zu Gott umzukehren, fassen, in Kraft seiner Barmherzigkeit Vergebung bekommen und so wieder die Möglichkeit, Gutes zu schaffen. Dies sei die einfache pharisäische Erlösungslehre<sup>5</sup>.

Die Apologie der jüdischen Forschung für den Pharisäismus ist nicht ohne Erfolg gewesen. Sie hat eine Reihe christlicher Forscher in späterer Zeit zu neuen Durchprüfungen des rabbinischen

---

<sup>5</sup> I. Elbogen, Die Religionsanschauungen der Pharisäer.

Materials aufgefordert<sup>6</sup>. In nicht unwesentlichen Fragen hat die jüdische Forschung den Prozeß gewonnen. Der Pharisäismus, den wir in der sog. tannaitischen Literatur kennen lernen, ist tatsächlich, wenn er am höchsten steht, seiner Art nach in vielen Hinsichten eine sehr vornehme Religiosität. Da gibt es Züge, die unzweifelhaft eine nahe Verwandtschaft mit der Religion des Evangeliums haben. Indessen bleibt noch eine schwierige Frage. Ist wirklich die Religion, der wir in der tannaitischen Literatur begegnen, die ja lange nach dem Auftreten Jesu kodifiziert wurde, das Judentum, in dem Jesus lebte? Es läßt sich denken, daß das Judentum nach der Zeit Jesu eine bedeutungsvolle Entwicklung durchlaufen hat, die die älteren vorchristlichen Traditionen in der tannaitischen Literatur beeinflußt haben, und zwar unter dem Druck der Kritik in den Evangelien. Die Frage, wie das Judentum zur Zeit Jesu wirklich aussah, ist ein noch nicht gelöstes Problem. Daß indessen dem Pharisäismus in der christlichen Beurteilung Unrecht geschehen ist, ist zweifellos richtig. Es gibt ja auch, wie schon gesagt, Stellen in den Evangelien, wo Jesus seine Gegner positiv beurteilt, z. B.: „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser als der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen“, Matth. 5, 20. Das ist nicht eine minimale, sondern eine maximale Forderung. Jesus will damit sagen, daß die Pharisäer wirklich alles, was der Mensch vermag, gemacht haben, um die Erlösung zu erwerben. Aber nicht einmal diese übermenschliche Anstrengung ist in den Augen

---

<sup>6</sup> Beispiele christlicher Untersuchungen zur Pharisäerfrage sind u. a. Travers R. Herford, *Pharisaism, its Aim and its Method* (London 1912. Deutsch: *Das pharisäische Judentum in seinen Wegen und Zielen*, 1913); ders., *The Pharisees* (London 1924. Deutsch: *Die Pharisäer*, 1928); G. Foot Moore, *Judaism in the first Century of the Christian Era. The Age of the Tannaim I—III* (Cambridge 1927—30). — Herford scheint mir in seiner weitgehenden positiven Schätzung der Pharisäer ein wenig unkritisch. — Der hervorragende schwedische Kenner des Rabbinismus, Professor Hugo Odeberg, hat in einem Buch „*Fariseism och Urchristendom*“ (*Pharisäismus und Urchristentum*, Lund 1943) ein überraschendes Bild des Pharisäismus gezeichnet. Der Pharisäismus sei nicht, wie die christlichen Theologen gewöhnlich behaupten, durch eine kasuistische Ethik gekennzeichnet. Schon von Anfang an habe er grundlegende, fundamentale Normen festzustellen

Jesu genug. Denn die Auffassung Jesu vom Gottesverhältnis ist eine radikal andere. Obschon selbst Jude, gründet er einen neuen Religionstypus, welcher der radikale Gegensatz zu dem pharisäischen ist, und welcher seinen paradoxalen Ausdruck in der Aussage bekommt: „Es sei denn, daß ihr euch umkehret und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen“, Matth. 18, 3.

Es ist eine wissenschaftliche Forderung, daß eine Erscheinung nach ihren besten Seiten und Intentionen beurteilt werden soll. Aber eben wenn diese Forderung hinsichtlich dem Pharisäismus zu ihrem Recht kommt, so stellt sich der Unterschied zwischen der Lehre Jesu und der des Pharisäismus noch klarer dar. Es handelt sich nicht um Einzelheiten; in den wesentlichen Prinzipien trennen sich das Evangelium und der Pharisäismus.

Es ist nicht nur der Pharisäismus, der Gegenstand des großen Interesses der jüdischen Forschung gewesen ist, wenn es sich darum handelt, die geschichtlichen Voraussetzungen des Auftretens Jesu zu verstehen. Es ist der jüdischen Forschung daran gelegen, in allen Hinsichten, sogar den politischen, sozialen und wirtschaftlichen, die Zeitgeschichte klarzulegen, um aus ihren Voraussetzungen das Auftreten Jesu und die Entstehung des Christentums zu erklären. Vor allem sind natürlich die religiösen Verhältnisse und Strömungen zur Zeit Jesu gründlich untersucht

---

gesucht. Der Pharisäismus werde weiter durch Gesinnungsethik und nicht durch Lohn- und Strafmoral charakterisiert. Seine Ethik sei keine Verdienstlehre. Daß der Mensch Gutes tun kann, sei Gottes Verdienst und Gnade. Der Pharisäismus lehre keine buchstabstreue, äußerliche Auffassung der Gebote. Die pharisäische Ethik sei genau so beschaffen wie man gewöhnlich die christliche Ethik darstellt. Der wirkliche Gegensatz zwischen Christentum und Pharisäismus liege in der Auffassung des Menschen. Das Christentum lehre, daß der Mensch seiner Natur nach weder kann noch will das Gute tun. Der Pharisäismus behauptet, daß der Mensch das Gute tun soll und kann. Der Pharisäismus sei darum Moralismus, das Christentum setzte eine Neuschöpfung des durch den Sündenfall verdorbenen Menschen voraus. Der grundlegende Gegensatz könne durch zwei Begriffe ausgedrückt werden: Umkehr — Neuschöpfung.

worden. Dies gilt nicht zum mindesten von solchen Erscheinungen wie der Eschatologie, der Apokalyptik und den messianischen Vorstellungen. Wir können hier nicht über diese umfassenden Untersuchungen näher Bericht erstatten, sondern müssen uns darauf beschränken, in einigen Sätzen die Resultate zu unterstreichen<sup>7</sup>. Es ist auffallend, daß die jüdische Geschichtsschreibung in wesentlichen Punkten ein apologetisches Korrektiv der christlichen Darstellung des Spätjudentums sein will. Die jüdischen Forscher sind eifrig, die spätjüdische Religion, wie sie von dem Pharisäismus vertreten wird, zu rehabilitieren. Diese Rehabilitierung resultiert in einer Ausgleichung der Gegensätze zwischen dem Judentum und dem Evangelium, die von der christlichen Theologie hervorgehoben werden. Weiter ist es der jüdischen Forschung daran gelegen, die geschichtlichen Voraussetzungen darzustellen, die das Auftreten Jesu und den Erfolg seiner Wirksamkeit erklären können. Endlich werden die Elemente betont, die nach jüdischer Auffassung von dem Christentum übernommen wurden. Diese Auffassung der Zeitgeschichte ist der Hintergrund der jüdischen Leben-Jesu-Darstellung. Das treibende Motiv ist uns klar: Es gilt auf diese Weise, die evangelische Urgeschichte des Christentums zu relativisieren, sie als ein natürliches Produkt aus dem Judentum zu erklären.

### III. Jesus von Nazareth

Die sog. „mythologische Schule“, nach der Jesus nie existiert hätte, hat unter jüdischen Forschern auffallend wenig Interesse gebucht. Wer in der rabbinischen Literatur zuhause ist, weiß, daß auch die älteste jüdische Religionspolemik gegen das Chri-

<sup>7</sup> Zur Literatur siehe A. Büchler, *Types of Jewish-Palestinian Piety from 70 B. C. E. to 70 C. E.* (London 1922); ders., *Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century* (Oxford 1928); J. Klausner, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten* kritisch untersucht und im Rahmen der Zeitgeschichte dargestellt (Berlin 1904); ders., *Jesus von Nazareth, seine Zeit, sein Leben und seine Lehre* (Zweite, erweit. Auflage, Berlin 1934).

stentum nie den Versuch machte, auf diese desperate Weise mit dem Problem ins Reine zu kommen; man war einfach dessen bewußt, einer handgreiflichen historischen Wirklichkeit gegenüberzustehen. Die „mythologische Schule“ ist eine späte abendländische Erfindung<sup>8</sup>.

Die jüdische Darstellung der historischen Jesusfrage strebt in-dessen aus leicht verständlichen Gründen nach einer konsequent durchgeführten profanhistorischen Betrachtungsweise. Jesus wird als ein einmaliges zeitgeschichtliches Faktum studiert und dargestellt. Denn die Geschichtsauffassung des modernen Judentums ist wenigstens in dieser Hinsicht konsequenter Historismus. Demgemäß wird alles „Übernatürliche“ und Ungewöhnliche abgesondert, und die christliche Deutung der Person Jesu wird mit Schärfe abgelehnt. Es ist der jüdischen Auffassung selbstverständlich, daß Jesus wie ein „gewöhnlicher“ Mensch geboren wurde, lebte und starb. Sein Lebenslauf hat nichts Ungewöhnliches als der anderer großer Juden seiner Zeit, wie z. B. Hillels oder Rabbi Akibas, aufzuzeigen. Daß sein Leben Gegenstand legendärer Ausschmückung wurde, zeige nur, daß er auf seine schlichte Umgebung im entfernten Galiläa durch seine mächtige Persönlichkeit einen starken, um nicht zu sagen überwältigenden Eindruck machte. Sein ev. Anspruch Messias zu sein, ist nach jüdischer Auffassung auch nicht merkwürdig, denn Messiasprätendenten sind eine nicht außerordentliche Erscheinung in der jüdischen Geschichte. Daß Jesus die primitive Anschauung seiner Zeit mit ihrem Glauben an Dämonen, Wunder und Wundertäter teilte, wird auch als ziemlich selbstklar betrachtet. Es ist übrigens auffallend, in welchem geringen Grade die Juden Jesus zu einem modern denkenden und handelnden Menschen gemacht haben. Das christliche liberale Jesusbild ist, wie wir sehen werden, in der jüdischen Literatur sehr selten. Psychologisch ist das leicht zu erklären: die Juden haben kein Interesse gehabt, Jesus

---

<sup>8</sup> Der hervorragende jüdische Wissenschaftler G. Klein (ehemaliger Oberrabbiner in Stockholm) hat in einer glänzenden Schrift „Ist Jesus eine historische Persönlichkeit?“ (Tübingen 1910), wie es mir scheint, die adäquaten Argumente für die Geschichtlichkeit Jesu gefunden.

in einem rationalistisch denkenden Zeitalter durch Modernisierung zu retten.

Nach jüdischer Auffassung ist es wichtig, in der Evangeliedarstellung zwischen Geschichte, Mythus, Legende und Dogma (d. h. Christologie) zu unterscheiden, um den geschichtlichen Jesus zu erreichen. Die christliche Theologie habe aus dem jüdischen Lehrer einen Kultus-Heros gemacht. Die Aufgabe sei also, den Menschen Jesus zu zeichnen, wie er in seinem jüdischen Milieu hervortritt. Aus der wirklichen Geschichte hat man also vor allem die Jungfrauengeburt, die Gottheit Jesu, die Auferstehung und die Himmelfahrt Jesu auszuscheiden<sup>9</sup>.

Im Gegensatz nicht nur zu dem liberalen Christentum, das Jesus modernisierte, sondern auch zu der christlichen Orthodoxie, die Jesus über die Geschichte hob und in diesem Sinne ihn unhistorisch machte, betont das Judentum beinahe ohne Ausnahme das Jüdische bei Jesus: er ist der jüdische Mensch. Jesus war in jeder Hinsicht Jude; dies ist in der jüdischen Literatur eine selbstklare Voraussetzung, ein Axiom.

Es handelt sich nun darum in der jüdischen Forschung, über die direkten Voraussetzungen des Auftretens und der Wirksamkeit Jesu klar zu werden, um damit seine Stellung unter den Zeitgenossen bestimmen zu können. Wichtig ist, so wird hervorgehoben, daß Jesus ein Galiläer war<sup>10</sup>. Denn das Judentum Galiläas war ein anderes als das, das sich in Judäa und Jerusalem entwickelt hatte. Hier war das echte Judentum zuhause. Galiläa dagegen war durch seine Lage isolierter, wie die Bevölkerung hier durch ihre Denkweise und ihre Traditionen weniger echt jüdisch war. Hier fühlte man sich von den strengen jüdischen religiösen und rechtlichen Bestimmungen weniger gebunden, hier gab es, wie es scheint, ganz andere Voraussetzungen einer freien Wirksamkeit, wie sie Jesus ausübte. Die jüdische Forschung betont auch mit

<sup>9</sup> E. R. Trattner, *As a Jew sees Jesus* (New York-London 1931).

<sup>10</sup> Besonders betont von H. G. Enelow, *A Jewish View of Jesus* (New York 1931), S. 28 ff.

Recht, daß die in den Evangelien deutliche Verbindung zwischen Jesus und Johannes dem Täufer eine wichtige Voraussetzung der Wirksamkeit Jesu ist. Weil wir also wissen, daß Jesus aus dem Kreise um Johannes hervorging, ist es uns möglich, seine Wirksamkeit und seine Botschaft in einen bekannten religionsgeschichtlichen Zusammenhang hineinzusetzen. Die Botschaft des Johannes wird von zwei Motiven gekennzeichnet: 1. Das Reich Gottes ist nahe. 2. Darum müssen die Menschen Buße tun. Diese johanneische Botschaft ist von der apokalyptischen Stimmung durchgeatmet, die in gewissen Kreisen des zeitgenössigen Judentums herrschte, die ihrerseits ein Produkt der gärenden politischen Verhältnisse war, unter denen man lebte. Die johanneische Predigt hat auf Jesus einen mächtigen Eindruck ausgeübt, sie bedeutete eine Krise in seinem Leben, und sie wurde auch ihrem Grundthema nach Jesu eigene, als er von Johannes scheidet und auf eigene Hand auftritt. Die Johannestaufe ist der Ausgangspunkt dieser Jesu Wirksamkeit, jetzt erst beginnt seine Geschichte. Über Jesu Kindheit, Erziehung und Jugend haben die Evangelien nichts von historischem Wert zu erzählen. Aber dies sei nicht überraschend, dasselbe ist das Verhältnis mit den biographischen Traditionen anderer jüdischer Lehrer: man kennt sie erst von ihrer öffentlichen Wirksamkeit an.<sup>11</sup>.

Nach der Taufe beginnt Jesus also seine öffentliche Wirksamkeit als Prediger, Lehrer und Wundertäter. Die Evangelientradition hat ihn dabei als den echten Juden gekennzeichnet. Jesus predigt in der Regel in den Synagogen. Dies wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht seine Lehre im Wesentlichen mit den gewöhnlichen rabbinischen Lehrsätzen übereingestimmt hätte. Sein direkter oder indirekter Lehrer wird der große Hillel gewesen sein, obwohl Jesus als Schüler des Johannes Nahrung und Stoff zu seiner Verkündigung auch aus der Apokalyptik holte.

Näher könnte man Jesus als einen galiläischen Wanderprediger charakterisieren, einen Typus, der zu jener Zeit nicht ungewöhn-

---

<sup>11</sup> J. Klausner, Jesus von Nazareth, S. 324.

lich war<sup>12</sup>. Als jeder andere Prediger oder „rab“ hat er sich mit einem Kreis von Schülern umgeben. Sie nannten ihn „Rabbi“ oder „Rabbuni“. Die jüdischen Autoren betonen auch, daß Jesus in der Hauptsache seine Zuhörer und Klienten unter den ungebildeten, primitiven Galiläern zählte. Den gebildeten, gesetzgelehrten Pharisäern hatte er nichts Neues zu sagen, eher hat er von ihnen gelernt. Daß Jesus einen außerordentlich starken Eindruck auf die Menschen um sich machte, kann nicht verneint werden. Es heißt mit Recht, daß er als einer, der Macht hat, lehrte. Dies bedeutete, daß er sich nicht wie ein Pharisäer damit begnügte, die heiligen Schriften zu kommentieren, sondern daß er auch gleich den Propheten eine eigene Botschaft brachte. Aber er sagte nicht wie diese: „So sagt der Herr“, sondern „Ich sage euch“. Wie die jüdischen Lehrer dieser Zeit sprach Jesus in Gleichnissen. Klausner behauptet, daß Jesus, der Meister der Parabelsprache, diese mit einem zwiefältigen Zweck verwendete: Erstens um den schlichten Leuten die geistigen Wahrheiten deutlich zu machen und zweitens bisweilen, weil seine Botschaft Dinge enthielt, die nicht unmittelbar von allen verstanden werden konnten<sup>13</sup>.

Aber daneben war Jesus als Wundertäter tätig. Diese Seite wird kräftig hervorgehoben. Ohne Wunder hätte Jesus keinen so mächtigen Eindruck machen können und die primitiven Galiläer gewinnen. Neurasthenie und Psychasthenie waren zu dieser Zeit in diesen Gegenden beinahe epidemisch verbreitet. Auch der Talmud kennt gut böse Geister, wie es in der Sprache der Zeit hieß, und auch die Pharisäer benutzten in gewisser Ausdehnung Exorcismen. Aber diese Tätigkeit scheint beinahe eine Hauptsache für Jesus gewesen<sup>14</sup>.

Dies sei also das Typische für die Wirksamkeit Jesu. Die Schwierigkeiten, den Lebenslauf, innerhalb dessen sie ausgeübt wurde, zu zeichnen, liegt der modernen Forschung zutage. Die

<sup>12</sup> Klausner, op. cit., S. 347.

<sup>13</sup> Klausner, op. cit., S. 361 f.

<sup>14</sup> Klausner, op. cit., S. 362.

unkritische orthodoxe Auffassung der Evangelien betrachtete z. B. die Darstellung bei Markus als chronologisch. Etwas von dieser Auffassung lebte in den Tagen der liberalen Theologie weiter bis auf die Periode, die durch das Auftreten der Formgeschichtler gekennzeichnet wird, wo man mit ihr definitiv aufräumte. Jetzt weiß man, daß nicht einmal das älteste Evangelium uns einen chronologischen Rahmen der Wirksamkeit Jesu gibt. Einige epochemachende Meilensteine sind indessen stehen geblieben, nämlich die Berichte von der Taufe, der Episode bei Caesarea Philippi und der letzten Woche. In der Auffassung dieser Fragen hat die jüdische Jesusforschung nichts Originales im Vergleich mit der christlichen zu bieten. Man ist dessen bewußt, daß das Material keine Möglichkeiten bietet, eine Biographie des Lebens Jesu zu schreiben. Diese Tatsache hat auch keinen wesentlichen Einfluß auf die Beurteilung des geschichtlichen Wirkens Jesu, weder aus jüdischem noch aus christlichem Gesichtspunkt gemacht<sup>15</sup>.

Wie hat sich Jesus selbst aufgefaßt? Diese Frage nimmt aus leichtverständlichen Gründen in der kritischen Leben-Jesu-Forschung einen hervorragenden Platz ein und hat während der letzten Zeit neue Aktualität gewonnen. Sie stellt ein nicht zu vermeidendes Problem, wenn man versucht, mit der Lehre Jesu und ihren Konsequenzen ins Reine zu kommen. Erst das Selbstbewußtsein Jesu gibt uns das Bild seiner Person. Die christliche liberale Jesusforschung schwächte den realistischen Sinn des Messiasbewußtseins Jesu ab. Das liberale Jesusbild ging aus dem Kampf mit den zeitgeschichtlichen Voraussetzungen hervor und dem Jesus wurden seine jüdischen Kleider ausgezogen. Auch wenn das Messiasbewußtsein Jesu ein Schattendasein fristete, so war es seines ursprünglichen Inhaltes entleert. Es war darum nur eine konsequente Entwicklung, als William Wrede in seinem Buche „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“ (1901) bestritt, daß sich Jesus überhaupt Messias genannt hatte. In den-

---

<sup>15</sup> Siehe C. G. Montefiore, The Synoptic Gospels (London 1927) und J. Klausner, Jesus von Nazareth.

selben Spuren ging die religionsgeschichtliche Schule weiter, als sie auf die synkretistischen Kräfte den Schwerpunkt legte, die, wie man behauptete, nach dem Tode Jesu eine Erlösungsreligion mit ihrem Christusmysterium aus dem ursprünglichen einfachen Evangelium geschaffen hatte. So Wilhelm Bousset in dem Buche „Kyrios Christos“ (1913). Diese Auffassung konnte selbstverständlich nicht von dem traditionellen Kirchenglauben akzeptiert werden, und sie wurde allmählich auch ein wissenschaftliches Fragezeichen. Wie ist nämlich die erstaunlich schnelle Entstehung dieser Christologie zu verstehen, wenn nicht Jesus selbst sich in das Zentrum seiner Botschaft gestellt hätte? Für unsere Untersuchung ist es selbstverständlich von größter Bedeutung zu sehen, wie sich die jüdische Forschung zu dieser historischen Hauptfrage gestellt hat.

Die Eigenart der jüdischen Forschung in dieser Frage zeigt sich nun darin, daß sie beinahe ohne ernst zu nehmende Ausnahmen in Jesus einen Messiasprätendenten sieht: Jesus wollte faktisch Messias sein. Diejenige Auffassung, die behauptet, daß Jesus nur ein Reformator oder ein Lehrer ähnlich den Propheten oder Rabbinnen sein wolle und die die Worte Jesu vom Reiche Gottes spiritualisiert, ist zwar nicht ganz ohne Vertreter, vor allem in älterer Zeit. Zu diesen gehört der Religionsphilosoph Samuel Hirsch<sup>16</sup>. Sonst ist man schon früh darüber klar, daß die ganze Geschichte Jesu mit ihren Konsequenzen ein nicht zu deutendes Rätsel wird, wenn man nicht annimmt, daß Jesus faktisch seine Verkündigung um seine eigene Person konzentrierte. Schon der eigentliche Gründer der modernen jüdischen Leben-Jesu-Forschung, Joseph Salvador, der 1838 die erste jüdische Jesus-Monographie veröffentlichte, sieht in den messianischen eschatologischen Gedanken Jesu das Essentielle und Treibende seiner Anschauung<sup>17</sup>. Der große Grundleger der jüdischen Reform, Abraham Geiger, folgt derselben Linie. Als historisches Faktum stellt Geiger folgendes

---

<sup>16</sup> Das System der religiösen Anschauungen der Juden und sein Verhältnis zum Judentum, Christentum und zur absoluten Philosophie (Leipzig 1842).

<sup>17</sup> Jesus-Christ et sa doctrine. Histoire de la naissance de l'Eglise, de son organisation et de ses progrès pendant le premier siècle (Paris 1838).

fest. Jesus hat von sich behauptet, daß er Messias sei und daß somit das neue Zeitalter mit seinem Auftreten kommen würde. Für diese seine Auffassung hat er Glaubende gewonnen, und als er getötet wurde, haben diese, die an den messianischen Anspruch Jesu glaubten, diese Überzeugung des Meisters in Parusieerwartungen umgebogen. Nach Geiger ist dies das Einzige, was wir hinsichtlich Jesus als historisch feststellen können, aber dies, so meint er, ist auch hinreichend, um nicht nur seine eigene Geschichte, sondern auch alle ihre Konsequenzen in der nach dem Tode Jesu folgenden Geschichte, d. h. in der Kirche, erklären zu können. Gegenüber dem christlichen Liberalismus behauptet Geiger mit Schärfe, daß man dieses historische Faktum nicht bezweifeln darf. Andrerseits sei es nicht erlaubt, zu diesem historischen Bild von Jesus fremde Gedanken hinzuzufügen, wie man in der Urkirche tat. Denn Jesus habe gar nicht das nationale, nomistische Judentum verlassen. Jesus bleibt also nach der Auffassung Geigers ein jüdischer Messiaspräfendent<sup>18</sup>.

Dieselben oder ähnliche Hauptgesichtspunkte finden wir, wenn wir die autoritativen Vertreter der jüngsten jüdischen Leben-Jesu-Forschung um Rat fragen. Montefiore ist davon überzeugt, daß Jesus von einem außerordentlichen Bewußtsein seiner Sendung beherrscht war. Bei einer bestimmten Gelegenheit seines Lebens ist er, wie es scheint, von der Überzeugung ergriffen worden, daß er mehr als ein Prophet sei, daß er faktisch der sei, von dem die Propheten sprachen und den man während vieler Generationen erwartet hatte, nämlich Messias. Es sei unvermeidlich, dies aus notwendigen geschichtlichen Gründen festzustellen, denn sonst werde Jesus als historisches Faktum unbegreiflich. Die schwierige Frage ist indessen nach der Auffassung Montefiores, in welchem Sinne Jesus Messias sein wolle. Behauptete Jesus, daß seine Messianität schon in seinem irdischen Leben wirksam war, oder war er ein kommender Messias? Wann sollte er in diesem Falle mit dem Amt bekleidet werden und aus welcher Art sollte es sein? Sollte er ein irdischer messianischer König

---

<sup>18</sup> Das Judentum und seine Geschichte (Breslau 1864), S. 117 et passim.

sein oder sollte seine Herrschaft geistig sein? Sollte sein Königreich Palästina sein oder ein neuer Himmel und eine neue Erde? Sollte die königliche Herrlichkeit ihm schon in seiner Lebenszeit zu teil werden, oder sollte er erst eine größere Umwandlung durchgehen, vielleicht leiden und sterben? War der Messias, an den er glaubte und mit dem er sich identifizierte, ein Mensch oder mehr als ein Mensch, ein himmlisches, präexistentes Wesen<sup>19</sup>? Daß Jesus von einem außergewöhnlichen Selbstbewußtsein besetzt wurde, steht also nach Montefiore fest. Obwohl hypothetisch, will er auch annehmen, daß Jesus dieses Bewußtsein einer einzigartigen religiösen Berufung in messianische Kategorien kleidete. Aber dann häufen sich, wie wir sahen, die Fragezeichen, wenn es gilt abzumachen, wie diese messianischen Vorstellungen Jesu konkret-inhaltlich zu denken sind. Methodisch gesehen, hat Montefiore die richtige Fragestellung angegeben. Man kann die Frage nicht einfach damit abfertigen, daß Jesus ein messianisches Selbstbewußtsein hätte. Man muß dazu fragen, was dieses Bewußtsein bei Jesus näher bedeutete. Denn es ist ja offenbar, daß Jesus nicht ein gewöhnlicher jüdischer Messias sein wollte. Wie die christliche Forschung gezeigt hat, braucht man aber nicht an den vielen Fragezeichen, die Montefiore anhäuft, stehen bleiben. Klausner stellt Jesus ganz in die messianische Ideologie seiner Zeit hinein. Johannes der Täufer faßte sich als Elias, den Vorausläufer des Messias, auf. Dies muß man wissen, um Jesus zu verstehen. Denn Jesus geht aus der Täuferbewegung hervor, und schon in der Taufe wird er sich dessen bewußt, daß er der Messias sei. Aber die Versuchungsgeschichte zeigt, daß das Messiasideal Jesu nicht mit dem gewöhnlichen identisch war, und darum mußte er seine messianischen Ansprüche bis auf weiteres verbergen. Sein öffentliches Wirken, vor allem seine Predigt vom Reiche Gottes, ist durchaus messianisch-eschatologisch bestimmt. In Caesarea Philippi offenbart Jesus den Jüngern seine geheimsten Gedanken. Hierbei mußte auch Jesus den neuen Inhalt seines Messiasideales entwickeln. Wörtlich heißt es bei Klausner: „Es ist höchst wahrscheinlich, daß Jesus sofort nach der Anerkennung

---

<sup>19</sup> The Synoptic Gospels I, S. CXXXI ff.

seiner Messianität durch die Jünger von den Leiden sprach, die er erdulden werde. Die ganze Geschichte des Christentums würde unverständlich bleiben, wollten wir dies leugnen. Da die Jünger nach Jesu Kreuzestod an ihn als den leidenden Messias glaubten, so hat er gewiß bei Lebzeiten von seinen bevorstehenden Leiden gesprochen“<sup>20</sup>.

Wenn wir die jüdische Literatur zu diesen Fragen studieren, tauchen auch andere Probleme auf, die zum Teil schon in der christlichen Literatur von großer Aktualität sind. Wir haben schon gesehen, wie man den Gedanken angestreift hat, daß Jesus in eigenartiger Weise das Messiasideal seiner Zeit umgebildet hat. Rudolf Otto hat in seiner bedeutenden Untersuchung „Reich Gottes und Menschensohn“ auch einen sonst berührten Gedankengang energisch betont, nämlich daß das Originale in der messianischen Konzeption Jesu darin liege, daß er die Spekulationen über den Menschensohn der Apokalyptik mit dem Gedanken Jesaias von dem leidenden Knecht des Herrn verbunden hat. Etwas ähnliches ist kaum jüdischerseits geleistet worden, aber selbstverständlich sind diese beiden Begriffe in der Diskussion beobachtet worden, obwohl nicht in der Ausdehnung, die sie verdienen. Entweder verneint man, wie christlicherseits auch passiert ist, daß Jesus sich wirklich Menschensohn genannt hat, oder auch sucht man diesen schwierigen Begriff als einen echten jüdischen Begriff zu verstehen, so daß er sozusagen die Grenzen des normativen Judentums nicht überschreitet. Daß Jesus den leidenden Gottesknecht in seinen Gedanken gehabt hat, wird bisweilen als wahrscheinlich betrachtet. Neben diesen mehr dominierenden Gesichtspunkten auf diese Fragen begegnen bisweilen extreme Deutungen, die eine nähere Beobachtung nicht verdienen. Zu diesen gehört die Theorie, daß Jesus mit Ansprüchen, ein rein politischer Messias zu sein, aufgetreten ist oder der reine Gegensatz, daß er ganz und gar als ein apokalyptischer Schwärmer zu verstehen ist.

Wie man nun das Messiasbewußtsein inhaltlich zu verstehen

---

<sup>20</sup> Klausner, op. cit., S. 411.

sucht, steht auf alle Fälle fest, daß die jüdische Forschung das messianische Bewußtsein als einen notwendigen Grund zur Erklärung des geschichtlichen Schicksals Jesu betrachtet: die Kreuzigung und die messianische Gemeinde in Jerusalem nach dem Tode Jesu können sonst nicht verstanden werden. Die Überzeugung, daß das Messiasbewußtsein seine große Selbsttäuschung sei, vereinigt unter einem Hauptgesichtspunkt die vielen divergierenden Auffassungen unter den jüdischen Forschern, wie sich Jesus eigentlich diese seine Messianität vorstellte. Dieses messianische Bewußtsein Jesu ist das zeitgeschichtlich Bedingte, das sich als der große Irrtum erwiesen hat und dem keine Bedeutung mehr zugemessen werden kann. Seine eschatologischen Träume gingen nicht in Erfüllung, auch nicht die Parusieerwartung der Jünger. Je mehr darum die Forschung Jesus als den extremen Eschatologen darstellt, um so mehr wird er dem modernen Judentum fremd. Dagegen räumt man jüdischerseits ein, daß dieses messianische Bewußtsein insofern eine unerhörte historische Bedeutung hatte, als es den Glauben der Jünger schuf. Nur das in der Lehre Jesu, das von den messianischen und eschatologischen Erwartungen unberührt bleibt — und daß es so etwas in der Tat gibt, ist die Auffassung Montefiores, was wir bald sehen werden —, nämlich die gemeingültigen ethisch-religiösen Grundsätze, ist dem modernen Juden verständlich. Die Person Jesu hat nur geschichtliches Interesse. Hier scheiden sich die beiden Religionen von einander: für das Judentum ist nur das Wort bedeutungsvoll, im Christentum ist alles von dem Träger des göttlichen Wortes und seiner Tat abhängig.

Die Frage, die vor allem die Juden interessiert, ist indessen nicht: Wer wollte Jesus sein?, sondern: Wer war Jesus? Welches war seine Stellung unter seinen Zeitgenossen? Wie soll seine Persönlichkeit psychologisch erklärt werden? Die jüdischen Darstellungen zeigen eine durchgehende Tendenz, Jesus in eine bestimmte Klasse oder Kategorie einzureihen und ihn psychologisch zu erklären. Das gehört mit zu dem Streben nach Relativisierung, das dem Historismus eigen ist. Aber man muß sich sofort fragen, ob das Objekt selbst eine solche Methode möglich macht oder

ob die Quellen das Material für eine solche Untersuchung darbieten.

Man sucht auch Jesus mit Vorliebe in seinem Verhältnis zu den Parteien seiner Zeit und den religiösen Strömungen innerhalb des Judentums zu bestimmen. Eine sehr gewöhnliche Auffassung ist also, daß Jesus zu den Essäern gehörte oder aus ihrem Kreise hervorging<sup>21</sup>. Diese Hypothese ist keineswegs eine jüdische Eigentümlichkeit. Sie begegnet schon früh in der kritischen christlichen Leben-Jesu-Forschung. Die Behauptung, Jesus sei ein Essäer gewesen, hat eine beinahe magische Macht über den Gedanken. Damit glaubt man mit der ganzen Frage fertig zu sein. Es ist indessen aus sehr schwerwiegenden Gründen eine sinnlose Hypothese, denn in vielen vitalen Punkten nimmt Jesus einen diametral entgegengesetzten Standpunkt im Verhältnis zu dem asketischen Mönchsorden, das unter dem Namen Essäismus läuft, ein. Indessen ist es aus ähnlichen Gründen wie die oben erwähnten natürlich, daß die Juden oft in Jesus einen Essäer sehen wollen, denn die Essäer waren Häretiker im Verhältnis zu dem rechtgläubigen Judentum, und damit hat man also einen Erklärungsgrund zu dem Unjüdischen bei Jesus gefunden. Nicht selten wird behauptet, daß Jesus dem Pharisäismus nahe gestanden hat, er sei ein Schriftgelehrter gewesen, ein Rabbi, ein jüdischer Lehrer<sup>22</sup>. In dieser Auffassung spiegelt sich ein anderes Interesse ab. Man ist dabei davon interessiert, Jesus in das normative Judentum einzureihen und den Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern in den Evangelien als eine spätere christliche Erfindung zu erklären. Andere Versuche, Jesus als einen jüdischen Parteidänger zu bestimmen und ihm damit seiner Originalität zu beraubten, mögen hier beiseite gelassen werden. Das Höchste, was ein Jude von Jesus als religiösem Typus sagen kann, ist, daß er als einer der alten Propheten auftrat und wirkte. Vor allem hat Montefiore dies betont, aber er hat eine nicht gewöhnliche Fähig-

---

<sup>21</sup> U. a. vertreten von H. Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart III (Leipzig 1888), S. 284.

<sup>22</sup> U. a. J. Klausner, op. cit., S. 567.

keit, die geschichtliche Rolle Jesu zu verstehen und zu schätzen<sup>23</sup>. Die Schwierigkeit, Jesus als Typus aufzufassen, ist aber auffallend. Und das ist natürlich kein Zufall. Auch wenn es richtig wäre, daß Jesus ein Essäer oder sogar ein Pharisäer gewesen wäre, so ist damit wenig erklärt. Jesus läßt sich nicht auf diese Weise zu einem gewöhnlichen Parteigänger, zu einem Typus verwandeln. Seine Eigenart bricht den Zusammenhang, und in dem unbewußten Gefühl davon geschieht es, daß man einfach den Versuch, ihn als Typus zu erklären, aufgibt und ihn als einen geistigen Freibeuter ohne eigentlichen Wohnsitz in den traditionellen Formen seiner Zeit betrachtet<sup>24</sup>.

Wie sonst in der Literatur begegnet man auch in der jüdischen psychologischen Betrachtungen über die Person Jesu. Seinem unerhörten Einfluß auf die Menschheit muß unbedingt eine natürliche Erklärung gegeben werden, und nach dem Gesetze der Macht des Schlagwortes über den Gedanken gibt man sich mit einer psychologischen Tirade zufrieden. Was hat man nicht geglaubt psychologisch erklären zu können! Die Hypothese, daß das seelische Leben Jesu pathologische Eigentümlichkeiten einschließe, begegnet auch in der jüdischen Literatur<sup>25</sup>. Man spricht auch von dem Zusammengesetzten seiner Natur: er war eine Mischung von Demütigkeit und unbegrenzter Selbstüberschätzung, er war sanftmütig und mild, aber sogleich auch leidenschaftlich, streng und unversöhnlich<sup>26</sup>. Aber man ist selbstverständlich nicht dafür blind, daß Jesus, wenn jemand, vor allem im höchsten Grade eine religiöse Natur war, gefüllt wie vielleicht wenige vor und nach ihm von Liebe zu Gott und Überzeugung seiner Nähe — um mit Montefiore zu sprechen<sup>27</sup>.

Das *praeterea censeo* des Judentums gegenüber der Person Jesu ist indessen dies, daß er trotz allem, trotz auch den unjüdi-

---

<sup>23</sup> Some Elements of the Religious Teaching of Jesus according to the Synoptic Gospels (London 1910), S. 1. ff.

<sup>24</sup> J. Jacobs, Jesus as others saw him (New York 1925), S. 115 ff.

<sup>25</sup> Jacobs, op. cit., S. 115 ff.

<sup>26</sup> Klausner, op. cit., S. 565 ff.

<sup>27</sup> Some Elements, S. 118.

schen Zügen, die man bei ihm finden will, seinem ganzen Wesen nach ein echter Vertreter des Judentums sei. Jesus ist und bleibt der jüdische Mensch. „Die meisten Darsteller des Lebens Jesu — schreibt Leo Baeck — unterlassen es, darauf hinzuweisen, daß Jesus in jedem seiner Züge durchaus ein echt jüdischer Charakter ist, daß ein Mann wie er nur auf dem Boden des Judentums, nur dort und nirgendwo anders, erwachsen konnte. Jesus ist eine echt jüdische Persönlichkeit, all sein Streben und Tun, sein Tragen und Fühlen, sein Sprechen und Schweigen, es trägt den Stempel jüdischer Art, das Gepräge des jüdischen Idealismus, des Besten, was es im Judentum gab und gibt, aber nur im Judentum damals gab. Er war ein Jude unter Juden; aus keinem anderen Volke hätte ein Mann wie er hervorgehen können, und in keinem anderen Volke hätte ein Mann wie er wirken können; in keinem anderen Volke hätte er die Apostel, die an ihn glaubten, gefunden“<sup>28</sup>. H. G. Enelow schreibt: „Jesus ist der geniale jüdische Mensch, der jüdische ‚Erzidealist‘, die Verkörperung des großen jüdischen Prinzipes, des Prinzips des Prophetismus, des Idealismus, der Geistigkeit, der Gottesfurcht und der Güte“<sup>29</sup>. Jesus ist also der jüdische Mensch, d. h. Jude und Mensch. Er bleibt innerhalb der Grenzen des Menschlichen.

Eine abschließende Frage ist diese: Welche Stellung nahm Jesus im Judentum seiner Zeit ein, welches war seine faktische, konkrete Situation? Welche Konsequenzen hatte sein Auftreten, vor allem seine Verkündigung, für sein Verhältnis zu den jüdischen Autoritäten? Diese Frage findet ihre Antwort, wenn wir die Stellung Jesu zu den ausgeprägtesten der jüdischen Parteien, nämlich den Pharisäern, untersuchen. Auf keinem Punkt treten die antijüdischen Tendenzen der Evangelien so deutlich wie hinsichtlich der Pharisäer hervor. Die Tradition hat sogar eine besondere literarische Form ausgebildet, um das Verhältnis Jesu zu den Pharisäern zu charakterisieren, nämlich das sog. Streitgespräch. Die

<sup>28</sup> L. Baeck, Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums (in Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums [= MGWJ] 1901, S. 118).

<sup>29</sup> H. G. Enelow, A Jewish View of Jesus (New York 1931), S. 56.

Evangelientradition bringt uns faktisch die Auffassung bei, daß Jesus seine Botschaft in stetigem Kampf mit den Pharisäern entwickelte. Die christliche Auffassung von diesen ist auch durch die Darstellung der Evangelien bestimmt worden. Eine andere Quelle außer den Evangelien für unsere Kenntnis des Verhältnisses Jesu zu den Pharisäern haben wir nicht. Indessen gibt es in dieser Hinsicht ein wichtiges Kriterium des Wertes der Evangelien als historischer Quelle. Es besteht darin, daß man die religiöse und ethische Grundanschauung Jesu mit der pharisäischen vergleicht, wie wir sie aus den jüdischen Quellen kennenlernen. Wir können aus diesem Vergleich schließen, wie das Verhältnis Jesu zu den Pharisäern sein mußte, m. a. W., ob die Streitgespräche für die faktische Stellung Jesu zu seiner Umgebung typisch sind. Kann es konstatiert werden, daß die Verkündigung Jesu eine unmittelbare und instinktive Feindschaft zwischen ihm und den Pharisäern hervorrief, daß er seine Anschauung wahrscheinlich in Opposition, in offener, aggressiver Polemik entwickelte, dann ist das Antijüdische, auf alle Fälle das Antipharisäische bei Jesus selbst vom Anfang an der Grund der Entstehung einer neuen Bewegung. So viel steht nämlich fest, daß das Pharisäische dieser Zeit das Echtjüdische bezeichnet.

Mit Ausgangspunkt in solchen Erwägungen sind die jüdischen Autoren zu dem Resultat gekommen, daß nicht nur die Pharisäer in den Evangelien falsch dargestellt sind, sondern auch, daß Jesu historisches Verhältnis zu diesen absolut nicht so gewesen ist, wie die Evangelien es schildern.

Das in den Evangelien gezeichnete Verhältnis zwischen Jesus und den Pharisäern sei nämlich das Spiegelbild einer in den christlichen Gemeinden später entstandenen und entwickelten antinomistischen und antijüdischen Tendenz<sup>30</sup>. Zwischen Jesus und den Evangelien steht nämlich eine in dieser Hinsicht äußerst schicksalsschwangere Größe, nämlich der Paulinismus. Erst mit

---

<sup>30</sup> M. Freimann, Wie verhielt sich das Judentum zu Jesus und dem entstehenden Christentum? (in MGWJ 1911, S. 169).

Paulus setzt der eigentliche Antijudaismus als eine durchgeführte Anschauung und als ein integrierender Teil des Christentums ein. In der heidenchristlichen Kirche wurde das Judentum in jeder Form bekämpft. Darum muß auch Jesus als ein Bekämpfer des Erzfeindes, der Juden, dargestellt werden. Nach dieser Auffassung werden die stark antijüdischen Züge der Evangelien von den jüdischen Forschern als unecht erklärt. Dies gilt vor allem von der großen antipharisäischen Rede Matth. 23<sup>31</sup>. Es wird auch behauptet, daß man eine zunehmende antijüdische Tendenz der jetzt vorliegenden Texte wahrnehmen kann<sup>32</sup>. Viele Stellen, die jetzt antipharisäisch sind, könnten als durch Mißverständnis erklärt werden. Wo es ursprünglich ein *οἱ γραμματεῖς* als Bezeichnung sadduzäischer Schriftgelehrten stand, hat man später, als es nur pharisäische Schriftgelehrte gab, anstatt *οἱ γραμματεῖς* das *οἱ φαρισαῖοι* geschrieben<sup>33</sup>.

Die jüdischen Autoren betonen, daß Jesus auf dem Grund des Pharisäismus stand. Sachlich herrschte eine grundlegende Übereinstimmung zwischen ihm und den Pharisäern. Schon aus Matth. 23 geht hervor, daß Jesus die Notwendigkeit der pharisäischen Rechtsformen für den Bestand des Judentums anerkannte. Von vielen jüdischen Verfassern wird behauptet, wie wir schon gesehen haben, daß Jesus selbst ein Pharisäer war.

Die Darstellung der Evangelien von dem Verhältnis Jesu zu dem Judentum ist also nach einer unter den jüdischen Autoren weitverbreiteten Meinung absolut falsch. Z. T. sei sie bewußt tendenziös, z. T. sei sie von Mißverständnis abhängig. Im großen und ganzen ist Jesus mit seinem Volk solidarisch gewesen, ja sogar mit den Vertretern der damals herrschenden rabbinischen Religion, die auch für das Judentum unserer Tage bestimmend ist.

---

<sup>31</sup> J. Eschelbacher, Die Vorlesungen A. Harnacks über das Wesen des Christentums (in MGWJ 1903, S. 148 f.).

<sup>32</sup> M. Buber, Pharisäertum (in: Der Jude, Sonderheft. Antisemitismus und jüdisches Volkstum, Berlin 1926, S. 126 f.).

<sup>33</sup> D. Chwolson, Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes (Leipzig 1908), S. 113.

Die gewöhnliche Auffassung ist somit, daß Jesus weder sachlich noch historisch mit seiner jüdischen Umwelt gebrochen habe.

Es gibt indessen auch jüdische Autoren, die nicht nur zugeben, daß es in der Verkündigung Jesu unjüdische Elemente gab, sondern auch, daß zwischen Jesus und den Pharisäern ein gespanntes Verhältnis bestand. Dieser Konflikt hatte seinen Grund in der Stellung Jesu zum Gesetz. So sieht Montefiore die Sache. In seiner Kritik habe Jesus das Hauptprinzip der pharisäischen Religion angegriffen. Jesus und die Pharisäer konnten einander nicht verstehen. Sowohl er wie sie handelten unter innerer Überzeugung. Der Konflikt wurde tragisch, tragisch, weil er bedeutete, daß die besten Vertreter des Judentums durch ein schicksalsbestimmtes Mißverständnis in Konflikt mit dem genialsten unter den religiösen Helden des Judentums geraten mußten. Auch die messianischen Ansprüche werden von einigen als mit dem Messiasideal des Pharisäismus unvereinbar betrachtet. Denn der Messias konnte nicht von ihnen als ein Feind des Gesetzes vorgestellt werden<sup>34</sup>. Das Wichtigste, was man jüdischerseits betont, ist indessen, daß Jesus auf demselben Grund wie die Pharisäer steht. Dies geht aus seiner religiösen und ethischen Anschauung hervor. Die Religion der Pharisäer ist auch die Religion Jesu. Dies sei das Entscheidende, was man hinsichtlich der Stellung Jesu in dem Judentum seiner Zeit sagen kann. Ohne den Pharisäismus wäre Jesus nicht denkbar.

Das Wesentliche ist gemeinsam, das Scheidende ist keine neue ethisch-religiöse Lehre, sondern eine persönliche Stellung, die vom jüdischen Standpunkt heraus als falsch bezeichnet werden muß. Diese persönliche Haltung bedeute aber nicht Jesus und die Juden wie zwei Gegensätze. Ein solcher Gegensatz spiegelt einen später entstandenen christlichen Gesichtspunkt wieder. Es könnte nur heißen: Jesus ein Jude unter Juden. Alles andere ist christlicher Anachronismus.

---

<sup>34</sup> Rabbinic Literature and Gospel Teachings (London 1930), S. 161.

Noch ein Problem des Lebens Jesu hat das Interesse der jüdischen Forschung gefangen genommen, nämlich der Prozeß und die Kreuzigung<sup>35</sup>. Die Zeit erlaubt uns nicht, die jüdischen Darstellungen dieses Problems zu analysieren. Wir können nur das Resultat folgendermaßen kurz zusammenfassen. Die Juden können nicht als Nation für den Tod Jesu verantwortlich gemacht werden. Schuldig ist der Hohepriester und seine Partei, schuldig ist der römische Prokurator, schuldig ist Jesus selbst. Er selbst ist zuletzt für sein Schicksal verantwortlich. Sein Ende war eine geschichtliche Notwendigkeit, denn so geht es mit mißlungenen Messiasprätendenten.

Die oben referierte jüdische Darstellung des Lebens Jesu kann an wichtigen Punkten nicht gutgeheißen werden. Die neutestamentliche Forschung ist in der letzten Zeit durch verfeinerte Methoden und stetige Umprüfung des Materials von den Voraussetzungen, die dem jüdischen Jesusbilde den Schein der Wissenschaftlichkeit gebieten konnten, nunmehr weit entfernt worden. Die neutestamentliche Exegese hat sich immer mehr um das christologische Problem konzentriert. Religionsgeschichtlich gesehen, hat sie die christologischen Kategorien in ihrer Eigenart greifbarer gemacht. Quellenkritisch gesehen, hat dieselbe Exegese gelernt, dem geschichtlichen Wert der Evangelientradition gerechter zu werden. Dabei hat sich herausgestellt, daß keine Schicht oder Quelle der synoptischen Evangelien ein Jesusbild kennt, das nicht in die Dogmatik des Sohnes Gottes oder des Menschensohnes gekleidet ist. Die Christologie ist also ursprünglich, und es läßt sich auch wahrscheinlich machen, daß Jesus selbst durch seine originale Deutung seiner Person im Lichte alttestamentlicher Vorstellungen diese Christologie verur-

---

<sup>35</sup> Von der umfassenden jüdischen Literatur zu diesen Fragen seien hier erwähnt: L. Philippson, *Haben die Juden wirklich Jesum gekreuzigt?* (Berlin 1866), J. Krauskopf, *A Rabbi's Impression of the Oberammergau Passion Play* (Philadelphia 1901), E. G. Hirsch, *The Crucifixion Viewed from a Jewish Standpoint* (New York 1921), M. Hunterberg, *The Crucified Jew* (New York 1929), M. Radin, *The Trial of Jesus of Nazareth* (Chicago 1931), H. E. Goldin, *The Case of the Nazarene reopened* (New York 1948).

sacht hat. Ist darum die moderne jüdische Darstellung des zeitgenössischen Judentums auch nur in ihren Hauptzügen richtig, dann entbehrt jeder Versuch, Jesus mit diesem Judentum in Harmonie zu bringen, den tragenden Grund. Das Neue Testament ist durch und durch christologisch, und man muß einfach diese grundlegende Erkenntnis akzeptieren, wenn man es überhaupt verstehen will. Die bisher geleisteten jüdischen Beiträge zu dieser Grundfrage haben darum, von wenigen Ausnahmen abgesehen, kaum mehr als wissenschaftshistorisches Interesse und haben nichts Wesentliches zum Verständnis des geschichtlichen Problems beigesteuert.

(Fortsetzung folgt.)

## Rezensionen

*G. A. F. Knight: From Moses to Paul. A Christological Study in the Light of our Hebraic Heritage.* London, Lutterworth Press, 1949.

Die vorliegende Studie ist aus der praktischen Arbeit in der Judenmission und engem Kontakt mit dem gegenwärtigen Judentum erwachsen. Ihr Ziel ist, wie der Verfasser einleitend sagt, daß Juden und Christen sich beide auf den gemeinsamen Grund besinnen möchten, von dem sie herkommen. Daher setzt die Untersuchung bei dem Alten Testament ein, um auf dieser gemeinsamen Gesprächsbasis eine friedliche Auseinandersetzung zu führen wie einst Justin und Tryphon. Diese Besinnung auf die gemeinsamen Wurzeln zeigt, daß die Juden sich vom alttestamentlichen Grund entfernt haben und daß die Christen durch die Hellenisierung des Christentums ebenfalls das alttestamentlich-hebräische Erbe weithin verloren haben.

Der Gang der Arbeit ist der folgende: nach einer kurzen Skizze des Judentums im ersten Jahrhundert wird gezeigt, daß das Alte Testament von Gott in Anthropomorphismen redet, und daß daher eine Untersuchung der alttestamentlichen Anthropologie einen Beitrag zum Verständnis der Formen leisten kann, in denen das Alte Testament dem Offenbarungshandeln Gottes Ausdruck verleiht. Wie beim Menschen zwischen nephesch und basar unterschieden wird, so möchte der Verfasser dann auch von einer nephesch Gottes sprechen, die in „extensions“ mit und an den Menschen handelt. Solche „extensions“ der göttlichen nephesch sind nach Ansicht des Verfasser u. a. die Engel, Metatron, der Memra, die Weisheit und die Schekhina. Diese Begriffe und Vorstellungen zeigen, daß Gott für alttestamentlich-