Ein dreifach geflochtenes Band
Spiritualität, Geschichte und Theologie im Dienst am jüdischen Volk und an der christlichen Kirche

Mark S. Kinzer

Universität Freiburg (Schweiz) – 16. November 2026

Ich bin der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg für diese ausserordentliche Ehre sehr dankbar. Zu sagen, sie sei eine Überraschung gewesen, wäre untertrieben. Als die Glückwunsch-Email der Dekanin eintraf, war ich überzeugt, es handle sich um den Phishing-Versuch eines teuflisch geschickten Hackers in Russland oder Afrika.

Warum diese Überraschung? Weil ich messianisch-jüdischer Theologe bin – und als solcher bleibt mir die Last prestigeträchtiger Auszeichnungen gewöhnlich erspart. Ein befreundeter Professor an einer angesehenen Hochschule sagte mir einmal mit Bedauern, keine namhafte christliche Hochschule in den Vereinigten Staaten würde einen Professor anstellen, der öffentlich als messianischer Jude bekannt ist. Dass man uns in der jüdischen Welt noch weniger Lob zollt, bedarf wohl kaum der Erwähnung. Ein orthodoxer Rabbiner, der heimlich ein Treffen mit mir vereinbarte, brachte es einmal so auf den Punkt: „Ihr Leute seid radioaktiv."

Deshalb war ich überrascht, als ich von der Auszeichnung erfuhr – aber keineswegs überrascht, als ich hörte, dass ihre öffentliche Bekanntgabe für Kontroversen gesorgt hatte. Die Proteste hatten nichts mit meinen Schriften oder damit zusammenhängenden Tätigkeiten zu tun. Sie entzündeten sich einfach daran, dass ich messianischer Jude bin. Und messianische Juden gelten nun einmal als notorisch problemverursachende Zeitgenossen.

Selbst in jenem exklusiven Klub, der mit meinen Schriften vertraut ist, galt ich zugegebenermaßen zuweilen als problemverursachend. Doch meistens waren es andere messianische Juden, die sich an meiner Arbeit stiessen. Einer von ihnen schrieb vor zwei Jahrzehnten: „Würde sich Kinzers Zugang durchsetzen, so würde der Glaube an Jesus, wie die Bibel ihn lehrt, unter Juden wie unter Nichtjuden zerstört." Solche messianisch-jüdischen Kritiker könnten die gegenwärtige Kontroverse analog dazu beurteilen, wie Jacqueline Kennedy einst die verbreitete Sorge abtat, ob man ihren Mann zum ersten katholischen Präsidenten der USA wählen dürfe. Sie soll gesagt haben: „Aber Jack ist doch so ein *schlechter* Katholik."

Ob ich ein vorbildlicher oder ein schlechter messianischer Jude bin, ist in der messianisch-jüdischen Gemeinschaft umstritten. Unbestritten ist dagegen, dass meine Theologie und mein Lebensweg für diese Welt untypisch sind. Die stärksten christlichen Einflüsse auf meine geistliche und theologische Prägung waren nicht protestantisch, sondern katholisch und ostkirchlich-orthodox. Die prägendsten jüdischen Einflüsse habe ich unmittelbar im Kontext traditioneller Synagogen empfangen, nicht gefiltert durch messianisch-jüdische Quellen. Und meine akademische Ausbildung erhielt ich nicht an einer konservativ-protestantischen Bibelschule oder an einem entsprechenden Seminar, sondern an einer grossen staatlichen Universität – einschliesslich einer Einführung in die historisch-kritische Methode.

All das hat mir einen recht speziellen Blick auf eine Strömung verschafft, die die meisten Christen und Juden für fundamentalistisch, triumphalistisch und sektiererisch halten. Für mich

besteht der Auftrag aller an Jesus glaubenden Juden darin, die Erneuerung des *ganzen* Volkes Gottes zu fördern, indem sie Zeugnis geben vom Geheimnis Jesu, des Messias Israels. Dieses Geheimnis ist seine verborgene Gegenwart inmitten des jüdischen Volkes – und, durch ihn, die verborgene Gegenwart Israels inmitten der Kirche. Gemeinsam bilden Israel und die Kirche das eine Volk Gottes. Gerade diese ökumenische Vision hat manche messianischen Juden herausgefordert: Sie lehnen entweder meine Sicht von der heiligenden Gegenwart Jeschuas innerhalb des jüdischen Volkes ab [Jeschua ist die hebräische Form des Namens Jesus] oder meine damit korrelierende Sicht von der einheitsstiftenden Gegenwart Israels in der Kirche.

Diese weit gefasste ökumenische Sicht auf die Rolle jüdischer Jesusgläubiger ist aus meinem eigenen Lebensweg erwachsen. Meine Lebensumstände haben mich an den Schnittpunkt dreier religiöser und intellektueller Strömungen des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts gestellt: (1) ökumenische spirituelle Bewegungen, die jüdische Jesusgläubige ermutigen, ihre jüdische Identität zu bewahren; (2) Neuansätze in der historischen Bewertung der Ursprünge von Christentum und rabbinischem Judentum; und (3) post-substitutionstheologische christliche Theologie [d. h. eine Theologie, die die Vorstellung überwindet, die Kirche habe Israel als Volk Gottes ersetzt] sowie christlich geprägte jüdische Theologie. Nachdem ich nacheinander in diese drei Strömungen des Lebens und Denkens eingetaucht war, begann ich, die einzigartige Position jüdischer Jesusgläubiger zu verstehen: Sie flechten mit an einer dreisträngigen Schnur, welche die christliche Kirche an das jüdische Volk bindet.

Mit diesem Vortrag möchte ich das ökumenische Potenzial jener Strömungen hervorheben, die getaufte Juden dazu ermutigen, sichtbar jüdisch zu leben. Und ich möchte zeigen, dass die Verwirklichung dieses Potenzials zu den Erkenntnissen der historischen und exegetischen Neubewertungen *passt* und sich organisch aus einer post-substitutionstheologischen christlichen Theologie *ergibt*. Dazu erzähle ich die Geschichte meiner eigenen existenziellen und intellektuellen Entdeckungen und stelle sie in den grösseren Zusammenhang dieser drei religiösen und intellektuellen Strömungen der Moderne.

Strang 1: Ökumenische spirituelle Bewegungen und jüdische Jesusgläubige

Von der Zeit der Kirchenväter bis über das Mittelalter hinaus galt nahezu allgemein als ausgemacht, dass Christentum und Judentum einander gegenseitig ausschliessende Kategorien sind. Hieronymus hat diesen Konsens in seiner Kritik an der judenchristlichen „Sekte der Nazarener“ treffend zusammengefasst: Weil „die Nazarener zugleich Juden und Christen sein“ wollten, seien sie in Wahrheit „weder das eine noch das andere“[1]. Ganz im Sinne dieses Diktums verlangte die Kirche während dieser ganzen Zeit von getauften Juden, alle Verbindungen zur jüdischen Gemeinschaft abzubrechen und jeden öffentlichen wie privaten Ausdruck jüdischer Identität aufzugeben.

Einer der Ersten, die ausdrücklich mit dieser Tradition brachen, war Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760), das Haupt der pietistischen Herrnhuter Brüdergemeine auf seinem Gut Herrnhut. Wie ökumenisch Zinzendorf gesinnt war, zeigt seine Freundschaft mit dem Kardinal-Erzbischof von Paris – und die Weite seiner ökumenischen Vision reichte bis zum

[1] Hieronymus, Brief 112, sowie Augustinus, Brief 75.

jüdischen Volk. Unter seiner Leitung wurde das Gebet für Israel zu einem festen Bestandteil der Herrnhuter Liturgie: Die Gemeinde bat Gott, „den Stamm Juda zu seiner Zeit wiederherzustellen und seine Erstlinge unter uns zu segnen“[2]. Noch überraschender: Zinzendorf gehörte zu den Ersten, die sich Gemeinschaften jüdischer Jesusnachfolger vorstellten, die Elemente einer traditionellen jüdischen Lebensweise beibehalten würden. Damit schloss er die Tür zur doppelten Identität jesusgläubiger Juden auf, die Hieronymus für immer versiegelt glaubte.

Zinzendorf ist der Inbegriff eines tiefgreifenden Wandels, der im folgenden Jahrhundert zur Blüte kam. Zwar gingen nur wenige Christen des 19. Jahrhunderts so weit wie er und ermutigten getaufte Juden, spezifisch jüdische Gebote wie den Sabbat oder die Gesetze der Kaschrut [jüdische Speisegesetze] zu befolgen. Doch viele Christen erkannten nun Gottes Heilswillen dem jüdischen Volk gegenüber an, und viele getaufte Juden begannen, sich weiterhin als Teil der Berufung des Volkes Israels zu verstehen. Anders als getaufte Juden im Mittelalter, die bekanntlich Feindseligkeiten gegen ihre frühere Gemeinschaft schürten, traten diese jüdischen Christen für andere Juden ein, wenn diese antijüdischen Angriffen ausgesetzt waren. Mehr noch: Sie schlossen sich nun zusammen und gründeten eigene ökumenische (wenn auch protestantische) Organisationen, etwa die *Hebrew Christian Alliance* (1866 in England gegründet) und die *Hebrew Christian Prayer Union* (1882). In der katholischen Welt zeigte sich Ähnliches in der Berufung der Brüder Ratisbonne, die 1843 die Kongregation *Notre Dame de Sion* gründeten.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts traten die tiefgreifenderen Seiten von Zinzendorfs Vision bei einigen prominenten jesusgläubigen Juden zutage. Programmatische Gestalt nahm diese Vision zuerst im Wirken von Joseph Rabinowitz (1837–1899) an, der in Kischinew (heute Chișinău), damals Teil des Russischen Reiches, eine judenchristliche Gemeinde zu gründen versuchte. Rabinowitz war ursprünglich ein angesehenes Mitglied der jüdischen Welt, und er wollte, dass seine Gemeinde eine jüdische Einrichtung innerhalb der örtlichen jüdischen Gemeinschaft sein solle, unabhängig von christlichen Konfessionen und Missionsgesellschaften. Er strebte zwar nach kirchlicher Eigenständigkeit für jüdische Jesusgläubige, pflegte aber zugleich Freundschaften mit ganz unterschiedlichen christlichen Kirchenführern. Um diesem subtilen Geflecht von Konfessionsbeziehungen Ausdruck zu verleihen, liess sich Rabinowitz in einer böhmisch-lutherischen Kirche in Berlin von einem amerikanischen kongregationalistischen Pfarrer taufen – mit einem Glaubensbekenntnis, das er selbst auf Hebräisch verfasst hatte.

Rabinowitz übernahm jüdische Bräuche, die er für biblisch geboten hielt, etwa die Beschneidung und den Sabbat. Zur rabbinischen Tradition wahrte er hingegen kritischen Abstand. Dies unterschied ihn von einigen seiner christlich-jüdischen Zeitgenossen im späten 19. Jahrhundert, etwa Isaac Lichtenstein (1825–1908) und Theophilus Lucky (geboren als Chaim Yedidiah Poliak, 1854–1916). Lichtenstein war ein ungarischer Rabbiner, der auch nach seinem Bekenntnis zu Jesus als toratreuer Jude lebte. Lucky war ein in Berlin und New York ausgebildeter Universalgelehrter, der wie Lichtenstein am traditionellen jüdischen Gesetz festhielt. Beide nahmen auch als Jesusgläubige weiterhin am Leben der jüdischen Gemeinschaft teil.

[2] Christiane Dithmar, Zinzendorfs nonkonformistische Haltung zum Judentum, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2000, 218–221.

Da Rabinowitz im russischen Raum wirkte, wurde der bedeutende russische Philosoph Wladimir Solowjow (1853–1900) auf ihn aufmerksam. Solowjow bewegte sich im Grenzgebiet zwischen Katholizismus und russischer Orthodoxie und schätzte das Judentum hoch. Er vertrat im russischen Kontext die Meinung, Rabinowitz sei nicht als Protestant zu sehen, sondern als ein Sohn Israels, der eine authentisch jüdische Ausdrucksform des Glaubens an Christus wiedergewinnen wollte.

Die grosse Mehrheit der Hebrew Christians im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert folgte allerdings nicht dem Weg von Rabinowitz, Lichtenstein und Lucky. Die meisten blieben in ihren angestammten Kirchen, bekannten sich als Angehörige des jüdischen Volkes und feierten zugleich Gottesdienst nach den Riten ihrer jeweiligen kirchlichen Denomination. Doch das Zeugnis von Rabinowitz und Co. zeigte Wirkung. 1927 setzte die *Hebrew Christian Alliance* die *Hebrew Christian Church Commission* ein. Sie sollte Lehrgrundsätze skizzieren, eine Kirchenordnung ausarbeiten und prüfen, ob eine eigenständige Religionsgemeinschaft von Hebrew Christians realisierbar wäre. Eine führende Rolle spielte dabei der jüdische anglokatholische Priester, Historiker und Theologe Paul Levertoff. Er hatte 1924 einen Artikel mit dem Titel „The Possibility of a Hebrew-Christian Church“ veröffentlicht und 1925 eine hebräische Eucharistieliturgie entworfen, die aus jüdischen wie christlichen liturgischen Traditionen schöpfte. Die Kommission legte ihren Bericht zwar 1934 vor, doch zu diesem Zeitpunkt verhinderte die Krise, die der Aufstieg des Dritten Reiches ausgelöst hatte, dass ihre Ergebnisse umgesetzt wurden.

Es dauerte mehr als drei Jahrzehnte, bis diese Saat aufging. Die Entstehung der messianisch-jüdischen Bewegung in den 1960er und 1970er Jahren ist in diesem Zusammenhang zu verstehen. Sie war etwas wirklich Neues und zugleich die Fortsetzung dessen, was vorausgegangen war. Nun nahm Zinzendorfs Vision aus dem 18. Jahrhundert – Gemeinschaften jüdischer Jesusgläubiger, die nach den Bräuchen ihrer jüdischen Vorfahren leben – zum ersten Mal eine dauerhafte institutionelle Gestalt an. Das entsprach nicht ganz dem, was Levertoff und den anderen Pionieren vorgeschwebt hatte, doch es stellte erfolgreich die binäre Identitätsformel des Hieronymus in Frage. Für messianische Juden waren Jesus und das Judentum keine Gegensätze, sondern sie gehörten zusammen.

Dies ist der Hintergrund für meine eigene Hinwendung zu Jesus als dem Messias, die im Jahr 1971 erfolgte. Keine zwei Wochen nach diesem Ereignis begegnete ich einem Mann, der eine Schlüsselrolle in meinem Leben spielen sollte. Er hiess Haskell Stone. In den 1950er-Jahren hatte er der Bewegung von Hebrew Christians angehört und sich dann von ihr distanziert, weil ihr in seinen Augen eine echte Verbindung zum Leben des jüdischen Volkes fehlte. Seine Vorbilder waren Gestalten wie der ungarische Rabbiner Isaac Lichtenstein, der sogar die Taufe abgelehnt hatte, um auf einem jüdischen Friedhof begraben zu werden. Haskell drängte mich, mit meinem Vater in die Synagoge zu gehen, ein jüdisches Mädchen zu heiraten und ein eindeutig jüdisches Leben zu führen. Zudem drängte er mich, die Geschichte der an Jesus glaubenden Juden zu studieren und meinen Platz in dieser Geschichte einzunehmen – an der Seite von Lichtenstein, Lucky und Levertoff.

Drei Monate später nahm ich mein Studium an der University of Michigan wieder auf und suchte nach einem Umfeld, das mich auf diesem ungewöhnlichen neuen Weg unterstützen würde. Ich fand es in einer ökumenischen charismatischen Bundesgemeinschaft namens *The Word of God*. Sie war eine der ersten Bundesgemeinschaften, die aus der katholischen

charismatischen Erneuerung hervorgingen und in den 1970er Jahren das lebendige Zentrum dieser aufblühenden internationalen Bewegung darstellten. Hier wurde ich ermutigt, meine Hingabe an Jesus in jüdischen Formen auszudrücken und in einer örtlichen Synagoge Gottesdienst zu feiern – und zugleich von den vielfältigen Strömungen der christlichen Tradition zu lernen. Und hier erhielt ich einen ersten Vorausblick auf die katholische und ökumenische Ganzheit des Volkes Gottes.

Nach meinem Studienabschluss wurde ich festes Mitglied der Gemeinschaft *The Word of God*. Dort lernte ich die Kunst der Seelsorge, unterrichtete Leiter der Gemeinschaft in biblischer und ökumenischer Theologie und schrieb praxisnahe Lehrartikel und Bücher. Zugleich besuchte ich die Synagoge, lernte Hebräisch, verbrachte jeden Sommer ein bis zwei Monate in Israel und leitete eine kleine Gruppe messianischer Juden. In den 1980er Jahren betete ich täglich die jüdische Liturgie mit *Tallit* und *Tefillin* und hielt mich an eine einfache Form der *Kaschrut*. In diesen Jahren wurden die Konturen meines geistlichen Lebens in eine feste Form gegossen: Verehrung des jüdischen Messias in den überlieferten Formen jüdischer Praxis, verbunden mit einer katholischen und ökumenischen Vision von der Ganzheit des Volkes Gottes. Noch aber war ich nicht in die institutionelle Welt des messianischen Judentums eingetreten. Und noch hatte ich für mich nicht geklärt, wie das jüdische Volk und die jüdische Tradition, die Jesus nicht als Messias anerkannten, in dieser ökumenischen Vision eine Zentralrolle spielen könnten. Auch war ich noch nicht geschult in historischer Forschung. Der erste Strang des dreifach geflochtenen Bandes war fester Teil meines Lebens; der zweite und der dritte sollten erst noch folgen.

Strang 2: Die historische Neubewertung der Ursprünge von Christentum und rabbinischem Judentum

Nach der binären Identitätsformel des Hieronymus überschnitten sich jüdische und christliche Identität nie. Jesus und seine Anhänger hätten von Anfang an mit dem Judentum ihrer Zeit gebrochen. Sie hätten das elitäre Tempelsystem der Sadduzäer ebenso abgelehnt wie die Gesetzesfrömmigkeit der Pharisäer. Ja, sie hätten sogar bestritten, dass die jüdischen Zeremonialgesetze weiterhin gelten, denn diese seien nun in Jesus erfüllt. Das Judentum sei überholt.

Diesem traditionellen Geschichtsbild zufolge ging die Betonung der *Diskontinuität* zwischen Jesus und dem Judentum seiner Zeit mit einer ebenso starken Betonung der *Kontinuität* zwischen dem späteren rabbinischen Judentum und jenem Judentum einher, das durch Jesus überholt worden war. Die Pharisäer wurden als die eigentlichen Herren der jüdischen Welt zur Zeit Jesu dargestellt und die Rabbiner des Talmuds als ihre direkten Erben. So riss der irreparable Bruch zwischen Jesus und den Pharisäern eine unüberbrückbare Kluft zwischen ihren jeweiligen Nachkommen auf – genau so, wie die binäre Identitätsformel des Hieronymus es ausdrückte.

Im Laufe des vergangenen Jahrhunderts hat die historische Forschung dieses traditionelle Gefüge Stück für Stück abgetragen. Die Entdeckung antiker Texte – etwa aus der Kairoer Geniza, vom Toten Meer und aus Nag Hammadi – hat unser Verständnis des Judentums im ersten Jahrhundert grundlegend verändert: Sie hat uns seine reiche Vielfalt vor Augen geführt und den jüdischen Charakter der neutestamentlichen Schriften ins Bewusstsein gerückt.

Eine einzige, massgebliche Form des Judentums im ersten Jahrhundert gab es nicht. Die historisch-kritische Erforschung der rabbinischen Bewegung hat gezeigt, wie randständig diese in ihren ersten Jahrhunderten war, und ihren eigenen Anspruch auf ungebrochene Kontinuität mit einem Sanhedrin vor dem Jahr 70 in Frage gestellt. Die neue Disziplin der Geschichte jüdischer Mystik hat Spannungen innerhalb der entstehenden Formen des rabbinischen Judentums herausgearbeitet und überraschende Verbindungslinien zwischen späteren mystischen und früheren apokalyptischen Traditionen entdeckt. So wurden Verwandtschaften zwischen jüdisch-mystischen Strömungen und der frühen Jesusbewegung sichtbar. Genährt wurden all diese Forschungsrichtungen von dem stärker irenischen religiösen Klima, das nach dem Holocaust und der Gründung des Staates Israel entstand. Jüdische und christliche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler hatten nun nie dagewesene Möglichkeiten zur Zusammenarbeit, und diese gemeinsame Arbeit eröffnete neue Perspektiven auf die Geschichte der Beziehungen zwischen ihren beiden Religionsgemeinschaften.

Die Fachwelt übernahm nun als Grundannahme das Narrativ, das Alan Segal 1986 in seiner Monografie „Rebecca's Children" entfaltet hatte: Das Christentum war nicht das rebellische Kind des rabbinischen Judentums; vielmehr waren die beiden Bewegungen Geschwister, die beide ihren Ursprung in der vielgestaltigen Welt des Judentums im ersten Jahrhundert hatten. Die Christen hatten den Grad ihrer *Diskontinuität* gegenüber dieser Welt übertrieben, die Juden das Ausmass ihrer *Kontinuität* – und jede Seite hatte aus je eigenen Gründen die übertriebenen Ansprüche der anderen übernommen.

Nun las die jüdische und christliche Forschung die Schriften der frühen Jesusbewegung gemeinsam als jüdische Texte des ersten Jahrhunderts. 1991 veröffentlichte der junge italienische Forscher Gabriele Boccaccini „Middle Judaism" und vertrat darin die These, das Christentum selbst sei als eine Form des Judentums zu betrachten. 2001 gründete Boccaccini das *Enoch Seminar*, eine internationale Forschungsgemeinschaft, die sich der prägenden Epoche widmet, aus der Christentum und rabbinisches Judentum hervorgingen. Getreu Boccaccinis eigenem Verständnis der christlichen und rabbinisch-jüdischen Ursprünge rückte das Seminar die Arbeit jüdischer Forschender ins Licht, die die Landkarte der historischen Beziehung zwischen beiden Traditionen neu zeichneten – etwa Daniel Boyarin, Paula Fredriksen und Mark Nanos.

Nanos verdient hier besondere Erwähnung. Sein 1996 erschienenes Buch „The Mystery of Romans" wurde mit einem *Jewish Book Award* in der Kategorie jüdisch-christliche Beziehungen ausgezeichnet. In der Paulusforschung erregte es zudem starkes Aufsehen. Nanos brach mit der gängigen Paulusdeutung und stellte den Apostel als toratreuen Juden dar. Gemeinsam mit zwei weiteren jüdischen Paulusforscherinnen, Pamela Eisenbaum und Paula Fredriksen, verschaffte Nanos seiner Sicht von Paulus als toratreuem Juden im folgenden Jahrzehnt zunehmend Gehör. 2010 nahm diese Sicht in der Gruppe *Paul Within Judaism* der *Society of Biblical Literature* institutionelle Gestalt an. Seither hat die sogenannte „Paul-within-Judaism"-Schule die Landschaft der Paulusforschung grundlegend verändert. Sie hat auch ähnliche Initiativen zu anderen neutestamentlichen Schriften angestossen, die alle den Zusatz „within Judaism" tragen: „Matthew within Judaism", „Luke within Judaism", „John within Judaism" usw.

Der vielleicht bedeutendste Ausdruck dieser Strömung eines historischen Neuansatzes unter jüdischen Forschenden war das 2011 bei Oxford University Press erschienene „Jewish

Annotated New Testament“ [deutsche Ausgabe: „Das Neue Testament – jüdisch erklärt“]. Herausgegeben von Amy-Jill Levine und Marc Zvi Brettler, enthält es ausschliesslich Beiträge und Kommentare jüdischer Forschender zum Neuen Testament, die den jüdischen Charakter dieser antiken Texte ernst nehmen.

Dieser Aufbruch in der historischen Erforschung des Judentums und des Christentums führte auch dazu, dass man sich neu mit jenen jesusgläubigen Juden nach dem ersten Jahrhundert befasste, deren Identität Hieronymus für ungültig erklärt hatte. 1981 fand auf der Jahrestagung der *Society of Biblical Literature* ein Seminar zum frühen Judenchristentum statt. Aus diesem Seminar wurde eine ständige Sektion, die sich dem jüdischen Christentum und dem christlichen Judentum in der Antike widmet. Bald folgte eine Flut von Monografien zu diesem Thema.

Ab 1990 trat ich in diesen historisch arbeitenden Forschungszirkel hinein, der das überlieferte Geschichtsbild einer kritischen Relektüre unterzog. Ich traf mich mit dem Professor für Neues Testament an der University of Michigan, dem Norweger Jarl Fossum, um herauszufinden, ob das Graduiertenprogramm in Michigan das Richtige für mich wäre. Er fragte: „Wonach suchen Sie?“ Ich sagte, ich wolle das Neue Testament als jüdisches Buch studieren. Er antwortete: „Dann sind Sie hier genau richtig.“

Fossum war ein enger Kollege von Alan Segal und sah wie dieser in der Erforschung der jüdischen Mystik ein unverzichtbares Werkzeug, um die hohe Christologie des Neuen Testaments zu verstehen. Dank ihrer Freundschaft wurde Alan Segal Mitglied meiner Promotionskommission.

1992 kam Gabriele Boccaccini an die University of Michigan, und wir wurden bald Freunde. Ich besuchte jede Lehrveranstaltung, die er anbot, und wie Segal gehörte auch er meiner Promotionskommission an.

Ende der 1990er-Jahre entstand auch eine Freundschaft mit dem bereits erwähnten Mark Nanos. Mark war fasziniert von den heutigen messianischen Juden. Er sah in unserer Bewegung eine Art Labor, um soziale Dynamiken zu untersuchen, wie er sie auch im Hintergrund der Paulusbriefe annahm. Er sprach auf messianisch-jüdischen Konferenzen und nahm an weiteren Veranstaltungen teil, die wir organisierten. Unseren Glauben an Jesus als den Messias teilte er nicht, aber er freute sich, dass wir weiterhin als Juden lebten, und war der Meinung, dass andere uns auch als solche anerkennen sollten.

Erst nachdem 2005 meine erste theologische Monografie, „Postmissionary Messianic Judaism“, erschienen war, lernte ich Amy-Jill Levine kennen – die Herausgeberin des „Jewish Annotated New Testament“ (und heute die erste jüdische Präsidentin der *Catholic Biblical Association*). Über einen Freund hörte ich, dass ihr mein Buch gefiel und dass sie mich gerne kennenlernen würde. Ich nahm Kontakt mit ihr auf und folgte ihrer Einladung, in ihrem Kurs an der Vanderbilt University zu sprechen. In den folgenden Jahren kam ich noch mehrmals wieder. Ich hatte eine weitere verständnisvolle Freundin gefunden.

Meine Schriften, vor allem „Postmissionary Messianic Judaism“ (2005) und „Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen“ (2018), lassen sich ohne den zweiten Strang des dreifach geflochtenen Bandes nicht verstehen. So wie es mir meine Lebensumstände als junger Erwachsener ermöglicht hatten, zu einer ökumenischen Sicht auf die Rolle jüdischer Jesusgläubiger beizutragen, so brachte mich diese spätere Phase meines Lebens in unmittelbare Nähe zu einem bedeutenden historischen und exegetischen Neuansatz. Doch das Umfeld, in

dem ich nach meiner Promotion 1995 lebte und arbeitete, war nicht in erster Linie ein historisch und exegetisch geprägtes. Um der Schnur den dritten Strang hinzuzufügen, brauchte ich ein neues soziales Umfeld und einen grösseren Kreis von Freunden und Weggefährten.

Strang 3: Post-substitutionstheologische christliche Theologie und christlich geprägte jüdische Theologie

1993 verliess ich die Gemeinschaft *The Word of God*, die in Aufruhr und nur noch ein Schatten ihrer selbst war. Ich sammelte eine kleine Gruppe messianischer Juden aus der Gegend um mich und trieb die Gründung einer messianisch-jüdischen Gemeinde voran.

Ich hatte in einer von Katholiken geprägten Welt gelebt und mir in dieser Welt ein jüdisches Leben aufgebaut. Nun begegnete ich einem messianischen Judentum, das in konservativ-protestantischem Boden wurzelte. Wo lag inmitten dieses gewaltigen Bruchs die existenzielle Linie der Kontinuität? Und welche Rolle sollte ich in diesem neuen Umfeld spielen?

Die ununterbrochene Linie der Kontinuität fand ich in meiner Begegnung mit Gott – und mit Jeschua – in den überlieferten Gebeten und Riten des Judentums. Doch wie konnte sich Jeschua so machtvoll in Worten und Handlungen offenbaren, welche auf weise jüdische Menschen zurückgingen, die beim blossen Klang seines Namens vor Abscheu erschaudern würden? Und wenn das jüdische religiöse Leben eine solche Kraft in sich trug – konnte man Juden, die es heute mit Hingabe lebten, dann wirklich als „Ungläubige“ ansehen, wie viele messianische Juden es taten? Und welche theologische Bedeutung hatte die Geschichte christlicher Unterdrückung genau dieser jüdischen Praktiken bei getauften Juden? Solche Fragen leiteten mein Denken in den folgenden Jahren. Dabei wurde mir eine Reihe theologischer Erleuchtungen zuteil.

Diese Erleuchtungen geschahen im Kontext einer klarer werdenden Überzeugung, die meine spezifische Rolle in der messianisch-jüdischen Bewegung betraf. Als ich 1995 meine Promotion abgeschlossen hatte, fragte ich mich: Was fange ich nun mit dieser Ausbildung an? Wie kann ich das, was ich empfangen habe, in den Dienst dieser Gemeinschaft stellen? Ich war zum Bibelhistoriker und Exegeten ausgebildet worden. Brauchte die messianisch-jüdische Welt noch einen weiteren Bibellehrer? Meiner Meinung nach nicht. Was ihr hingegen offenkundig fehlte, war eine stimmige, durchdachte Theologie – verwurzelt in der jüdischen Text- und Liturgietradition, zentriert um Jeschua, den Messias, und gespeist aus der ganzen Breite der christlichen Tradition. Ich gelangte zu der Überzeugung, dass es meine Aufgabe war, die Entwicklung genau einer solchen Theologie voranzubringen.

Ich las nun mit einem klaren Ziel vor Augen. Ich las Abraham Joshua Heschel, der mich in meiner Überzeugung bestärkte, dass in der jüdischen Tradition eine tiefe Erkenntnis des Gottes Israels verankert geblieben war. Ich las Franz Rosenzweig und machte mir seine Metapher vom Stern der Erlösung als treffendes Bild für das Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk zu eigen. Früher war mir nicht ganz wohl dabei gewesen, dass die jüdische Tradition so stark nach innen gerichtet ist; nun sah ich in dieser Ausrichtung eine angemessene Verkörperung der jüdischen Berufung – im Gegensatz zur christlichen Berufung, die Welt zu evangelisieren. Das jüdische Volk und die christliche Kirche waren zwei Teile eines Ganzen: das zwiefältige Volk Gottes.

Danach las ich Will Herberg, einen amerikanisch-jüdischen Theologen, der von Rosenzweig beeinflusst war. Herberg griff auf den Gedanken des Bundes zurück: Der Bund ist

die von Gott bestimmte Weise, in der Menschen in eine Beziehung zu Gott treten. Aus göttlicher Gnade wurde Israel in ein solches Bundesverhältnis gerufen, und dieses machte Gott zur Grundlage jeder künftigen Bundesbeziehung. Doch wie sollten die Völker in diesen Bund eintreten? Den Weg dafür eröffnete Jesus, den Gott als „one-man Israel", als „Israel in einer Person", eingesetzt hatte. Wer aus den Völkern in eine Verbindung mit Jesus eintrat, wurde damit in den Bund aufgenommen, den Gott mit Israel geschlossen hatte.

Als messianischer Jude mit einer hohen Christologie, die Jesus als Sohn Gottes und als Messias Israels versteht, konnte ich natürlich mit Herberg nicht darin übereinstimmen, das Wirken Jesu auf die Völker zu beschränken. Doch der Gedanke von Jesus als „Israel in einer Person" eröffnete eine Perspektive, die über das hinausging, was Herberg im Sinn hatte. Wenn Jeschua die Verkörperung Israels war, dann konnte er auch die verborgene Wirklichkeit sein, die Israels fortdauernder inniger Beziehung zu Seinem göttlichen Vater zugrunde liegt. So verstanden konnte die hohe Christologie zur Grundprämisse einer post-substitutionstheologischen messianisch-jüdischen Theologie werden. (Das widersprach der Behauptung der streitbaren katholischen Theologin Rosemary Ruether, die den Antijudaismus als „die linke Hand der Christologie"[3] bezeichnete.)

Ich las Paul van Buren, einen christlichen Theologen, der wie Herberg von Rosenzweig beeinflusst war. Van Buren war der erste englischsprachige Theologe, der die christliche Botschaft im Licht der unwiderruflichen Erwählung Israels systematisch neu durchdachte. Er betonte, dass die Ereignisse der Geschichte theologisch reflektiert werden müssten – vor allem die Geschichte des jüdischen Volkes und der Kirche. Mit Blick auf das Verhältnis der beiden Gemeinschaften richtete er sein Augenmerk nicht auf die Gräueltaten, die Christen begangen hatten, sondern auf die christliche Substitutionstheologie und auf ihre Implikationen für die Frage, wie wir die historische jüdische Antwort auf die christliche Botschaft theologisch deuten sollten:

> Den Nichtjuden begegnete das Evangelium als Forderung, ihre paganen Wege und den Dienst an Göttern, die nicht Gott sind, aufzugeben. Den Juden begegnete das Evangelium – so, wie die Kirche es nach der Zeit des Paulus predigte – als Forderung, die ausdrücklichen Gebote und den Bund eben jenes Gottes aufzugeben, den die Kirche verkündigte! Hier liegt ein tiefer Widerspruch, der entstanden ist, weil eine angemessene christliche Israeltheologie fehlte. *Die theologische Wirklichkeit, die eine solche Theologie aufzugreifen hat, ist also, dass Israel Nein zu Jesus Christus gesagt hat aus Treue zu seinem Vater, dem Gott Israels.*[4]

---

[3] Rosemary Ruether, Anti-Judaism as the Left Hand of Christology, in: New Catholic World (Januar/Februar 1974), 12–17 ("the left hand of Christology").

[4] Paul van Buren, A Theology of the Jewish-Christian Reality, Part 2: A Christian Theology of the People Israel, San Francisco: Harper & Row, 1983, 34 ("The Gospel met Gentiles as a demand to abandon their pagan ways and the service of gods that are not God. The Gospel met the Jews, as the church after Paul's time preached it, as the demand to abandon the express commands and covenant of the very God whom the church proclaimed! Here is a profound incoherence that has arisen because of the lack of a proper Christian theology of Israel. *The theological reality which such a theology must address, then, is that Israel said No to Jesus Christ out of faithfulness to his Father, the God of Israel*", Hervorhebung M. K.).

Infolgedessen verschwand eine sichtbare jüdische Präsenz in der Kirche. Für van Buren ist dies eine geschichtliche Entwicklung, die nach theologischer Reflexion verlangt: „Seit den Apostolischen Schriften haben sich erschütternde und unerwartete Ereignisse zugetragen. Keineswegs das geringste dieser Ereignisse ist die historische Tatsache, dass die frühe Kirche aus Juden und Nichtjuden bald zu einer überwiegend nichtjüdischen Unternehmung wurde."[5] Van Buren half mir, die Bedeutung dieser problematischen Geschichte zu durchdenken – nicht nur im Blick auf das jüdische Volk, sondern auch im Blick auf die Geschichte der jüdischen Jesusgläubigen.

Der Autor, der mich in diesem Prozess theologischer Reflexion am stärksten geprägt hat, war der jüdisch-orthodoxe Theologe Michael Wyschogrod. Vier seiner Thesen wurden für mich grundlegend. Erstens sah er in der leiblichen Wirklichkeit des jüdischen Volkes einen Tempel, in dem die göttliche Gegenwart wohnte und sich offenbarte. In einer einprägsamen Formulierung nannte er Israel „den fleischlichen Anker, den Gott in den Boden der Schöpfung gesenkt hat"[6]. Zweitens konnte diese Sicht des jüdischen Volkes aus christlicher Perspektive Sinn ergeben, wenn sie Jesus als individuelle Verkörperung des kollektiven Israel begriffen (mit Herberg gesprochen: als „Israel in einer Person"). In Jesus wird die göttliche Gegenwart, die über das ganze jüdische Volk hin ausgegossen ist, gebündelt und zu höchster Intensität gesteigert. Die Verbindung mit Jesus führt Christen daher in die Gemeinschaft mit Gott und mit Israel. Wieder einmal wird die hohe Christologie zum Mittel, die Substitutionstheologie zu überwinden.

Diese grundlegenden Aussagen über Gott, Israel und Jesus bereiteten den Weg für seine dritte und kühnste These. In einem wegweisenden Artikel von 1995 veröffentlichte Michael einen offenen Brief an einen anonymen jüdisch-katholischen „Freund" (hinter dem sich, wie später bekannt wurde, Kardinal Lustiger verbarg).[7] Darin vertrat er die Auffassung, getaufte Juden sollten ein sichtbar jüdisches Leben führen und die Tora so umfassend befolgen, wie ihre Lebensumstände es erlaubten. Für Wyschogrod war das kein neuer Gedanke. Schon 1970 hatte er einen wesentlichen Zusammenhang zwischen der christlichen Substitutionstheologie und der historischen Unterdrückung jüdischer Identität bei getauften Juden durch die Kirche festgestellt.[8] Nun aber forderte Michael einen bestimmten, lebenden jüdischen Katholiken auf,

---

[5] Paul M. van Buren, A Theology of the Jewish-Christian Reality, Part 1: Discerning the Way, San Francisco: Harper & Row, 1980, 128 ("Staggering and unexpected events have occurred since the Apostolic Writings. Not least of these is the historical fact that the early church of Jews and Gentiles soon became an overwhelmingly Gentile enterprise").

[6] Michael Wyschogrod, The Body of Faith: God and the People Israel, Northvale, NJ: Jason Aronson, 1996, 256 ("the carnal anchor that God has sunk into the soil of creation." Dies ist der letzte Satz von Wyschogrods Hauptwerk *The Body of Faith*. Der kurze Absatz lautet vollständig: "The circumcised body of Israel is the dark, carnal presence through which the redemption makes its way in history. Salvation is of the Jews because the flesh of Israel is the abode of the divine presence in the world. It is the carnal anchor that God has sunk into the soil of creation").

[7] Michael Wyschogrod, Letter to a Friend, in: Modern Theology 11 (1995), 165–171. Die gesamte Ausgabe der Zeitschrift war der Diskussion von Wyschogrods These gewidmet, mit Antworten von Eugene B. Borowitz, David B. Burrell, Ellen T. Charry, Paula Fredriksen, George Lindbeck und David Novak sowie mit einer Einleitung und einem Nachwort von Peter Ochs. Der Artikel selbst wurde wieder abgedruckt in: Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations, hg. v. R. Kendall Soulen, Grand Rapids: Eerdmans 2004, 203–210.

[8] Vgl. Wyschogrod, Israel, the Church, and Election, in: Abraham's Promise, 183–184.

dieselben Schlüsse zu ziehen und danach zu handeln – indem er ein toratreuer Jude würde (ohne seinen Katholizismus aufzugeben).

Michaels vierte These beschrieb die ekklesiologischen Folgen seiner dritten. Indem die Kirche die jüdische Identität getaufter Juden unterdrückte, hatte sie laut Michael nicht nur gegen das paulinische Prinzip der unwiderruflichen Erwählung Israels verstossen, sondern auch gegen die zweigliedrige Ekklesiologie, die sich bei Paulus wie auch im Jerusalemer Konzil nach Apg 15 findet: „Das Urteil des ersten Jerusalemer Konzils lautet also, dass die Kirche aus zwei Teilen bestehen soll, die durch ihren Glauben an Jesus geeint sind. Was jedoch das mosaische Gesetz betrifft, so würden jüdische Christen unter ihm bleiben, während nichtjüdische Christen unter die noachidischen Gebote fallen würden."[9] Damit nahm Wyschogrod sowohl den toratreuen Paulus von Mark Nanos wie auch die bilaterale Ekklesiologie von Mark Kinzer vorweg. Und damit holte er auch den ersten Strang des dreifach geflochtenen Bandes – der das jüdische Christentum und das christliche Judentum betrifft – aus seiner Isolation und verflocht ihn erstmals mit dem zweiten und dritten Strang, also mit den genannten historischen Neubewertungen und der post-substitutionstheologischen christlichen Theologie.

Wyschogrods Schlussfolgerungen griff der methodistische Theologe Kendall Soulen 1996 in seiner bahnbrechenden Kritik der Substitutionstheologie auf, „The God of Israel and Christian Theology". Soulen bestimmte die Kirche als eine Gemeinschaft von Juden und Nichtjuden, die gemeinsam schon jetzt jene Beziehung gegenseitigen Segens zwischen Israel und den Völkern vorwegnimmt, welche das kommende Zeitalter prägen wird. Dass die Kirche die wahrnehmbare Identität des jüdischen Volkes in ihrer Mitte bewahrt, ist deshalb aus zwei Gründen entscheidend: (1) damit die Kirche Zeugnis gibt von Gottes unwiderruflichem Bund mit Israel; und (2) damit die Kirche ihre eigene Berufung erfüllt, eine proleptische, eschatologische Gemeinschaft jüdischer und nichtjüdischer Menschen zu sein, die einander segnen und dabei unterschieden bleiben.

Wie Boccaccini, Nanos und Levine wurden auch Soulen und Wyschogrod meine Freunde. In einem Gespräch nach dem Erscheinen von „Postmissionary Messianic Judaism" nannte Michael die zentrale These des Buches die „Wyschogrod-Kinzer-These". Ich brachte meine spezifische Erfahrung in das Thema ein: als toratreuer jüdischer Jesusnachfolger, der in einer von Katholiken gegründeten ökumenischen Gemeinschaft geprägt worden war; als Historiker und Exeget mit Arbeitsschwerpunkt im Bereich des Second Temple Judaism; und nun als messianisch-jüdischer Theologe, der mit den unübersichtlichen Realitäten einer jungen Bewegung auf der Suche nach ihrer Identität ringt. Ich brachte auch eine hohe Christologie mit ein, in der die Person Jesu untrennbar mit dem fortdauernden Leben des jüdischen Volkes verbunden ist – und das Leben dieses Volkes untrennbar mit seiner Person. Doch die wesentlichen Schlussfolgerungen von „Postmissionary Messianic Judaism" deckten sich mit Positionen, die Wyschogrod seit vielen Jahren vertreten hatte.

Bei der Entwicklung einer ökumenischen Form messianisch-jüdischer Theologie war ich zu dem Schluss gekommen, dass ihre Kernaussagen fester Bestandteil einer kohärenten post-

[9] Wyschogrod, Letter to a Friend, in: Modern Theology, 171, bzw. in: Abraham's Promise, 209 ("The verdict of the first Jerusalem Council then is that the Church is to consist of two segments, united by their faith in Jesus. However, with respect to the Mosaic Law, Jewish Christians would remain under it while gentile Christians would come under the Noachide commandments.") Eine ähnliche Deutung der paulinischen Ekklesiologie bietet Wyschogrod in Paul, Jews, and Gentiles, in: Abraham's Promise, 197–198.

substitutionstheologischen christlichen Theologie sind. Genau das war das Hauptargument von „Postmissionary Messianic Judaism“: Kein kohärenter, rechtgläubiger christlicher Versuch, die Substitutionstheologie zu überwinden, kann die bilaterale Verfassung der Kirche oder ihre Verbundenheit mit dem jüdischen Volk ausser Acht lassen. Damit diese Schnur als unzerreissbares dreifaches Band die Kirche zur Gemeinschaft mit dem jüdischen Volk hinziehen kann, muss der erste Strang mit den beiden anderen verflochten sein.

Schluss

Zu dieser Vision vom ökumenischen Potenzial jüdischer Jesusgläubiger bin ich auf einem persönlichen Weg gelangt, der sich von dem anderer messianischer Juden unterscheidet. Die Vision selbst ist in „Postmissionary Messianic Judaism“ formuliert. Was ich in diesem Vortrag mit dem Wort „ökumenisch“ meine, deckt sich tatsächlich weitgehend mit dem, was ich damals mit dem Wort „postmissionarisch“ meinte. Sich zu ungetauften Juden oder zu Christen einer anderen kirchlichen Tradition *ökumenisch* zu verhalten heisst, sie als Menschen zu behandeln, die bereits zur selben Bundesgemeinschaft gehören wie wir selbst. Wir mögen in wichtigen Fragen anderer Meinung sein und auf praktische Hindernisse für ein gemeinsames Leben stossen – aber ihren grundlegenden Bundesstatus stellen wir nicht in Frage.

Gerade diese ökumenische (oder postmissionarische) Haltung gegenüber dem jüdischen Volk führte dazu, dass mein Buch von 2005 in der messianisch-jüdischen Welt so umstritten war. Manche gingen so weit, mich einen Häretiker zu nennen. Mehr als zwanzig Jahre später hat sich die Lage weiterentwickelt. Meine ökumenische Vision ist zwar noch immer eine Minderheitenposition, gehört inzwischen aber selbstverständlich zum messianisch-jüdischen Diskurs. In der vielfältigen und konfliktreichen Konstellation von Gruppen, die die messianisch-jüdische Welt bilden, lässt sich vielleicht sogar in Umrissen eine ökumenische Entwicklungsrichtung erkennen. Christen, die eine solche ökumenische Form jüdischen Lebens in Jeschua als *passend* zu den oben nachgezeichneten historischen Neubewertungen und als *notwendige Folge* einer post-substitutionstheologischen Theologie betrachten, haben also Grund zur Zuversicht.

Wie also sollen sich post-substitutionstheologische Christen zu messianischen Juden verhalten? Trotz der „ökumenischen Entwicklungsrichtung“, die ich wahrnehme, bleibt es eine Tatsache, dass die messianisch-jüdische Bewegung noch immer bisweilen fundamentalistische, triumphalistische und sektiererische Tendenzen zeigt. Wer hier kein ökumenisches Potenzial sieht oder keinen Bedarf für das, was ich den ersten Strang des dreifach geflochtenen Bandes nenne, für den ist es folgerichtig, jeden Austausch mit messianischen Juden zu boykottieren. Doch dies ist gewiss nicht der Weg, den die letzten vier Päpste gegangen sind. Sie alle haben einen konstruktiven Austausch mit messianischen Juden unterstützt, und das hat bei den beteiligten messianischen Juden gute ökumenische Früchte getragen. Ich kann nur annehmen, dass diese Päpste das latente ökumenische Potenzial erkannt und beschlossen haben, seine Verwirklichung zu fördern.

Ich habe meine eigene Geschichte erzählt, weil von daher Licht auf die grössere Geschichte des dreifach geflochtenen Bandes fällt, das die göttliche Vorsehung inmitten der unruhigen Jahrhunderte der Neuzeit flicht. In solchen Zeiten ist es überraschend, in jüdischen Jesusgläubigen Vorboten nicht weiterer Unruhe, sondern von Heilung und Erneuerung zu

entdecken. Wie Papst Franziskus oft sagte: Unser Gott ist ein „Gott der Überraschungen“. Meine Geschichte, die in dieser Ehrendoktorwürde gipfelt, legt nahe, dass der Heilige Vater damit recht hatte.