

Geleitwort

von Johann Ev. Hafner

In der Weihnachtsausgabe 2012 veröffentlichte DIE ZEIT einen „Stammbaum der Religionen“.¹ Entlang einer Zeitachse werden die Entfaltung und die Zusammenhänge von zehn Religionen illustriert. So instruktiv die Graphik ist, enthält sie doch einen alten Fehler: Das Judentum wird als dünne gerade Linie dargestellt, aus der im Jahr 30 ein Zweig, das Christentum, sprosst, welcher sich bald zu einem mächtigen Ast verbreitert und im Laufe der Geschichte immer weiter verästelt. Die Graphik wiederholt die landläufige Vorstellung, dass das Christentum vom Judentum abstamme, das heutige Judentum aber eine historische Kontinuität bilde. Dahinter steht ironischerweise eine Metapher, die bereits Paulus im Römerbrief benutzt: „Wenn aber einige Zweige herausgebrochen wurden und wenn du als Zweig vom wilden Ölbaum in den edlen Ölbaum eingepfropft wurdest und damit Anteil erzieltest an der Kraft seiner Wurzel, so erhebe dich nicht über die anderen Zweige. Wenn du es aber tust, sollst du wissen: Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.“ (Röm 11,17f.) Zwar ist hier von einer gemeinsamen Wurzel die Rede, die einen Stamm mit Zweigen trägt; manche Zweige werden abgeschnitten, andere „wilde“ Zweige werden eingesetzt, wobei sich Gott die Möglichkeit vorbehält, den verworfenen Verschnitt wieder zu verwenden. Aber hier ist nicht vom Christentum die Rede, das als Zweig aus dem Judentum entsteht. Vielmehr sieht Paulus drei Gruppen von Zweigen: die neu eingepfropften Heidenchristen, die am Baum bleibenden Judenchristen und die vom Baum abgeschnittenen Juden, welche nicht zum Glauben kamen. Sie stehen in dauerhafter Konkurrenz zueinander, weil erst Gott die Abgeschnittenen wieder einsetzen und die Eingesetzten wieder abschneiden kann. Die Wurzel aber sind die Verheißungen und der Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat.

Daniel Boyarin gehört zu den Forschern, die mit ihren Untersuchungen dafür gesorgt haben, dass die religionsgeschichtlichen Abstammungsverhältnisse sachgemäßer gedacht werden. Das rabbinische Judentum und das paulinische Christentum sind zwei Bewegungen, die auf den Trümmern der von den Römern zerstörten Tempel-Religion Israels zwei neue, konkurrierende Interpretationsweisen aufgebaut haben. Wenn man im Bild bleiben möchte, dann sollte man von einer Astgabel und nicht von einer Ab-Stammung sprechen. Die Gabelung begann mit Jesus und v.a. Paulus und dauerte Boyarin zufolge mindestens zwei Jahrhunderte, bis sich beide Schulen eigene semantische und organisatorische Traditionen aufgebaut hatten, die einander mit Polemik bzw. Verschweigung ausgrenzten. Boyarin

¹ DIE ZEIT, 67. Jg. (2012), Nr. 52 v. 19.12.2012, S. 39, <http://images.zeit.de/wissen/2012-12/s39-infografik-religionen.pdf>.

lotet in seinen Büchern die Wechselbeziehungen der beiden aus. In „A Radical Jew“² weist er auch mittels soziologischer Theorien nach, dass der Apostel, der am schärfsten gegen das jüdische Ritualgesetz polemisierte, dies ganz im Rahmen des damaligen hellenistischen Judentums tat. Paulus verstand sich als radikaler Reformator und wollte die Hauptprobleme der israelitischen Religion lösen. Das erste ist ein theologisches: Wie kann es sein, dass Gott sein Gesetz nur den Juden gegeben hat, nicht aber den anderen Völkern? (vgl. ebd., 120) Wenn er der transzendente Gott, der Schöpfer der Himmel und der Erde ist, dann muss sich sein Heilsplan auf alle erstrecken, muss alle historischen Differenzen in einer letzten Einheit zusammenfassen. Ein anderes Problem ist exegetischer Natur: Es muss hinter den wörtlichen Auslegungen des Gesetzes eine Lesart geben, in der ein geistiges Gesetz unabhängig von Ethnizität, Geschlecht oder Nation gilt. Liest man die Wörter der Schrift als Buchstaben, erhält man nicht ihren Sinn und sie bleiben vieldeutig missverständlich. Sinn oder „Geist“ kann nur eindeutig sein (vgl. ebd., 16). Religiöse und kulturelle Traditionen wie die Beschneidung können den Willen Gottes zeichenhaft wiedergeben, sie dürfen aber die Einheit der Berufung aller Menschen in den Abrahamsbund nicht unterminieren. Paulus wollte Jude bleiben, aber in einem universalen Sinn. Zur Entgrenzung des Judentums habe er die damals unter jüdischen Gelehrten gängige Methode der Allegorese verwendet, mit der kulturell und materiell Verschiedenes abstrakt vereinigt wird. Seine Abwertung der Beschneidung erfolgte in der Absicht, ein wahres, geistiges, Volksgrenzen übersteigendes Israel zu sammeln. Das mache ihn nicht zum Gegner, sondern zu einem konsequenten Verfechter einer Spielart des damaligen Judentums, in dem sich hellenistisch-philosophische mit rabbinisch-philologischen Auslegungen mischten.³ Zwar kritisiert Boyarin Paulus' Universalismus, weil dieser auf lange Sicht dazu geführt hat, dass kulturelle und rituelle Differenzen nicht nur als heilsunerheblich (wie es Paulus wollte), sondern als Gefährdung gesehen wurden. Der anfänglich tolerante Universalismus wird selbst zum Rassismus, wenn er von Juden verlangt, sich einer spirituellen Lesart anzugleichen (vgl. ebd., 234). Die Indifferenz verhärtete sich immer mehr zur Intoleranz. Aber Boyarin zeigt auf, dass dies eine konsequente, wenn auch radikale Weiterentwicklung der israelitischen Religion war. Zeitgleich entwickelten die Rabbinen eine eigne Interpretationsweise der Schrift, mit der sie allegorisch-spirituelle Deutungen ablehnten und stattdessen den Text in

² Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Contraversions 1), Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1994.

³ „My thesis is that rabbinic Judaism and Pauline Christianity as two different hermeneutic systems for reading the Bible generate two diametrically opposed, but mirror-like, forms of racism – and also two dialectical possibilities of anti-racism.“ (!) Boyarin, *A Radical Jew* (s. Anm. 2), 232. [„Meine These lautet, dass rabbinisches Judentum und paulinisches Christentum als zwei verschiedenartige hermeneutische Systeme der Bibelinterpretation zwei gänzlich entgegengesetzte, aber spiegelbildliche Formen des Rassismus hervorbringen – und damit zwei dialektische Möglichkeiten des Anti-Rassismus.“ – Erg. d. Übers.]

seinem Wortsinn und all seinen Querbezügen entfalteteten. Auch dies eine konsequente, radikale Weiterentwicklung. Anstatt sich gegenseitig zu kritisieren, haben sich beide Systeme in eine „unholy alliance“ (ebd., 235) manövriert, die langfristig zur Feindschaft führte. Die Äste haben ihre Gabelung vergessen. Und hier beginnt das Buch, das dem Leser vorliegt.

„Die Jüdischen Evangelien“ ist eigentlich ein Jesusbuch und setzt die Linie des Paulusbuches fort. Wie Boyarin sich gegen den populären Konsens wendet, Paulus sei der eigentliche Erfinder des Christentums, so wendet er sich mit dem vorliegenden Buch gegen die Meinung, die Idee eines menschengewordenen Gottes sei eine christliche Innovation. Der Buchtitel „Jüdische Evangelien“ enthält bereits die These, dass das Neue Testament nicht neu ist. Gegen die althergebrachte Meinung, wonach die ersten Christen die „Schriften“, d.i. die Hebräische Bibel als „Altes Testament“ übernommen haben, zusätzlich aber eine ganz eigene Deutung der darin enthaltenen Bilder, Prophezeiungen entwickelt hätten, behauptet Boyarin, dass die zentralen Vorstellungen des Neuen Testaments vorchristlich waren. Nicht nur die Vorstellung eines Messias komme aus dem Judentum, sondern auch die Botschaft vom Gottessohn, der von Ewigkeit her göttlich war, der Mensch wurde, der leiden musste, der erhöht wurde und am Ende der Tage alle Völker richten wird. Das ist eine ziemliche Zumutung für Christen: Die Zentralbotschaft vom Erlöser, die als Proprium des Christentums gesehen wird und im Credo kondensiert ist („Ich glaube an ... Christus, seinen eingeborenen Sohn, ... gelitten ..., gekreuzigt, gestorben und begraben, ... am dritten Tage auferstanden ..., aufgefahren in den Himmel; er sitzt zur Rechten Gottes, ... von dort wird er kommen, zu richten ...“), stammt aus dem breiten Strom jüdischer Glaubensvorstellungen um die Zeitenwende.

Mittels einer bestechenden vergleichenden Analyse präpariert Boyarin ein mythisches Formular heraus: in der Zusammenschau von Dan 7 (worin der Prophet neben Gott als dem „Alten der Tage“ eine jüngere, gottgleiche Gestalt namens „Menschensohn“ sieht), von Gen 5 (worin die Aufnahme Henochs, dem siebten Nachfahren Adams, zu Gott angedeutet wird), von 1 Hen 70f. (worin Henoch, der Seher einer Menschensohn-Vision, selbst zu einer göttlichen Richtergestalt namens Menschensohn erhoben wird), von 4 Esra 13 (worin der Menschensohn als göttlicher Krieger und Davidide beschrieben wird) und mit Rückgriff auf die Entstehung des JHWH-³El-Gottes (aus einem alten Hochgott und einem jungen Kriegergott). Dieses Formular enthält ein göttliches Double (Binitarismus), das sich trotz der – seit dem 5. Jh. v. Chr. wachsenden – Betonung des israelitischen Monotheismus subkutan (in einigen Psalmen, apokalyptischen Texten, den Engel-Texten) durchgehalten hat: Gott ist nicht allein, sondern hat ein Wesen neben sich, eine Mittlerfigur, die als Gott-Mensch gedacht wurde. Sie vereint den davidischen König als ersehnten Messias mit einer göttlichen Erlösergestalt. Sie ist zugleich Mensch, der Gottes Offenbarung entgegennimmt, als auch göttliches Wesen, das ein kosmisches Richteramt ausübt und dem Verherrlichung gebührt. All dies sieht Boyarin auch in den Selbstbezeichnungen Jesu als Menschensohn.

wie sie im Markusevangelium (zeitgleich mit den Bilderreden Henochs in 1 Hen 37-71 und der Apokalypse in 4 Esra entstanden) überliefert sind.

Boyarin greift eine Debatte auf, die seit Beginn der neuzeitlichen Bibelexegese von Erasmus über Bruno Bauer bis zu Carsten Colpe wogt.⁴ Über kaum einen anderen biblischen Begriff ist so viel Tinte vergossen worden. Das Thema „Menschensohn“ ist deshalb so umstritten, weil es den Kern des christlichen Bekenntnisses zum Gottessohn berührt, zweitens zum Selbstbewusstsein des historischen Jesus zu führen scheint, drittens in engem Zusammenhang mit nicht-kanonischen Texten steht und damit viertens einen Überschneidungsbereich zur Bibelauslegung zur Zeit Jesu darstellt. Im Laufe der Forschungsgeschichte sind eine Reihe von Deutungen vorgeschlagen worden: ein einfacher Mensch, der Urmensch, der davidische Messias, ein gottgleiches Himmelswesen oder einfach eine Umschreibung von „ich“. Meist wurde die Frage mitverhandelt, ob „Menschensohn“ erst eine Zuschreibung der frühchristlichen Gemeinde (Gemeindebildung) oder bereits eine Selbstbezeichnung Jesu gewesen sei. Es ist eine Ironie der Geschichte, dass die konservativsten Theologen, die im Menschensohn-Titel bereits das messianische Selbstbewusstsein Jesu und das Dogma von seiner menschlich-göttlichen Natur biblisch nachweisen wollten und dafür von liberalen Theologen heftig als Supranaturalisten bekämpft wurden, von einem jüdischen Gelehrten rehabilitiert werden.

Mit Boyarin meldet sich der dritte prominente jüdische Gelehrte zu diesem Thema. Der erste war Leo Baeck (1873-1956), der zwischen dem hebräischen Wortgebrauch (*bar enosch* als „ein Mensch“) und dem griechischen Wortgebrauch in den Evangelien als „menschlicher Sohn“ keine Verbindung sehen konnte.⁵ Die frühen Christen hätten das Wort benutzt, um die Menschlichkeit Jesu gegen die gnostische Christologie zu verteidigen, in der dieser ausschließlich als Himmelswesen galt. Die zweite Stimme war Geza Vermes (1924-2013), er wies mit philologischen Studien nach, dass „Menschensohn“ nie eine messianische Würdebezeichnung war, sondern nur als Form der Selbstbezeichnung eines Sprechers verwendet wur-

⁴ Gute Übersichten über die Geschichte der Debatte bieten Delbert Burkett, *The Son of Man Debate: A History and Evaluation* (Society for New Testament Studies: Monograph series [MSSNTS/SNTSMS] 107), Cambridge: University Press, 1999 [Nachdr. 2007]; Maurice Casey, *The Solution of the 'Son of Man' Problem* (The Library of New Testament Studies [LNTS] 343), London/New York: T & T Clark, 2007 [Nachdr. 2009]; Mogens Müller, *The Expression 'Son of Man' and the Development of Christology: A History of Interpretation* (Copenhagen international seminar 3), London; Oakville, CT: Equinox Publishing, 2008 [London: Routledge, 2014; und vorher (in Deutsch) ders., *Der Ausdruck „Menschensohn“ in den Evangelien. Voraussetzungen und Bedeutung* (Acta theologica Danica - AThD/ATDan 17), Leiden: E. J. Brill, 1984; - Erg. d. Übers.].

⁵ Vgl. Leo Baeck, *Der „Menschensohn“*, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (MGWJ) 81 [N. F. 45,1] (1937), 12-24 [Nachdrucke in: Ders., *Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens*, Tübingen 1958, 187-198; sowie in: Ders., *Aus drei Jahrtausenden: Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte* (Werke, Bd. 4, hg. v. Albert H. Friedlander), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000 (= Sd.-Ausg. 2006), 193-203; - Erg. d. Übers.].

de.⁶ Boyarin überholt mit dem vorliegenden Buch alle rechts: Die Idee eines messianischen Gottmenschen war nicht nur Jesus von Nazareth gegenwärtig, sondern habe sich schon lange vor ihm entwickelt und sei im 1. Jahrhundert eine veritable Denkmöglichkeit gewesen. Damit ebnet er zwei scharfe Fronten ein: Zum einen die christliche Polemik, die behauptet, erst mit dem Christentum sei die Idee eines Gottes, der Mensch wird und daraufhin göttlich erhöht wird, in die Welt gekommen. Präexistenz, Inkarnation, Inthronisation - all diese Elemente waren schon vorhanden. Zum anderen entkräftet er die jüdische Polemik, dass das Christentum eine Deformation der israelitischen Tradition sei. „Wenn Daniel die Prophezeiung ist, so sind die Evangelien die Erfüllung“ (ebd., 62).

Im Schlussteil des Buches will Boyarin auch die Theologen widerlegen, die daran festhalten, dass die Figur eines *leidenden* Messias erst und erstmals anlässlich des Schicksals des Jesus von Nazareth von den ersten Christen formuliert und geglaubt wurde. Die Art und Weise, wie Jesus im Markusevangelium das Leiden des kommenden Menschensohnes mit den Danielsvisionen in Verbindung bringt, zeige, wie sehr er in der damaligen Auslegungstradition des Midrasch stehe, und dies beweise - in einem recht gewagten Umkehrschluss -, dass damaliges Auslegen zu solchen Ideen führte. „*Abermals: wir erblicken hier die Bestätigung, dass die Vorstellung eines leidenden Messias den jüdischen Empfindungen ganz und gar nicht befremdlich gewesen sein dürfte, die ihre überaus messianischen Hoffnungen und Erwartungen aus solchen Methoden der textnahen Auslegung (close reading) der Schrift herleiteten, genau wie Jesus es tat.*“ (ebd., 139; kursive Hervorhebung - J. Ev. H.) Das ist ein bestreitbares Argument für eine so starke These, zumal Boyarin keinen vor- oder außerchristlichen Beleg für die Verbindung von „Menschensohn“ mit „leidender Gottesknecht“ vorlegt. Dass diese Verbindung *später* im rabbinischen Judentum des 2. Jahrhunderts und danach erörtert wird, ist selbstverständlich, lag doch diese Idee dann als christliche Alternative vor und musste Diskussionen provozieren. Daher ist dieser - historisch vorgreifende - Hinweis kaum dienlich, eine *bereits in der Antike* beginnende Kontinuität der Vorstellung vom „leidenden Messias“ anzunehmen. So dürfte es weiterer Forschung vorbehalten bleiben, einen solch frühen Beleg zu finden und darzubieten.

Daniel Boyarin ist es mit dem vorliegenden Buch gelungen, die von beiden Seiten so gern zugespitzte Entzweiung von Judentum und Christentum auf viel tiefer gehende Verbindungen zurück zu führen. Beide Äste der Gabel führen den Stamm fort, nur jeweils anders. Die christlichen Theologen und Konzilien mögen die feinen Verästelungen der Zwei-Naturen-Lehre fünf Jahrhunderte lang entwi-

⁶ Vgl. Geza Vermes, *The 'Son of Man' Debate*, in: *Journal for the Study of the New Testament* (JSNT) 19 (1978,1), 19-32 [und desgl. zuletzt ders., *Christian Beginnings: From Nazareth to Nicaea, AD 30-325*, London/New York/Toronto u.a.: Penguin Books, 2013, 121: „an oblique third-person reference to the speaker“ (ein indirekter Rückbezug in der dritten Person auf den Sprecher); - Erg. d. Übers.].

ckelt haben, aber die Idee eines Gott-Menschen war zur Zeit Jesu in der israelitischen Religion bereits vorbereitet. Und dies mit vielen Details: Präexistenz vor Erschaffung der Welt, Leben als Mensch, Erwartung als Messias, Erhöhung durch Gott, endzeitliche Richterfunktion. Die Hohe Christologie^[*] ist also keine späte Erfindung des Christentums, sie lag geradezu in der Luft des 1. Jahrhunderts. Und nur weil diese Figur als Motiv bekannt war, kann Jesus sie zitieren und auf sich beziehen, ohne sie auch nur einmal zu erklären. Boyarin geht mit Joel Marcus so weit zu sagen, dass die Idee einer göttlichen Christusgestalt derart zwingend war, dass man darauf kommen musste, auch wenn es die apokryphen Texte nie gegeben hätte! (Vgl. ebd., 102 A. 31) Vielleicht kann man Boyarins spannende Ausführungen zur Jüdischkeit der Evangelien so lesen: Der Gabelung von Judentum und Christentum liegt eine geschichtliche Zwangsläufigkeit zugrunde, die weder von der einen noch von der andere Seite ganz für sich reklamiert werden kann, sondern von beiden als Logik eines Höheren akzeptiert werden muss.

Als einer der ersten Leser der deutschen Übersetzung möchte ich Armin Wolf danken. Er hat den Text sorgfältig übertragen und um Begriffserklärungen ergänzt. Wo Daniel Boyarin die Quellenkenntnis einfach voraussetzt, hat er Hinweise auf Bibelstellen, Talmudtraktate und Internetquellen für schwer zugängliche außerkanonische Texte eingefügt.

Potsdam, September/Oktober 2014

[*] [Vgl. 62, 63 Anm. [*]]