

# THEOLOGISCHE REVUE

120. Jahrgang

– August 2024 –

---

## Messianisches Judentum – eine produktive Irritation Überblick – Themen – Ausblick

Von Bernard Mallmann und Jan-Heiner Tück

„Das Christentum ist unlöslich an das Judentum gebunden.  
Löst es sich davon ab, so hört es auf, es selbst zu sein [...]“

*Jean-Marie Lustiger<sup>1</sup>*

### Einleitende Bemerkungen

Das Gespräch zwischen Judentum und kath. Kirche ist seit dem II. Vatikanischen Konzil auf neue Grundlagen gestellt worden. Ging es zunächst um eine tastende Wiederaufnahme der gegenseitigen Verständigung nach den Schrecken der Shoah, so rücken nun auch strittige theol. Themen der Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie auf die Agenden des Dialogs. Jesus ist der Messias *aus* Israel, das steht fest (Joh 4,22; Röm 1,3; Mt 1,1–16), aber ob er auch der Messias *für* Israel ist, war und ist strittig und bleibt eine zu diskutierende Frage. Bei der Erörterung dieser Frage kann nicht davon abgesehen werden, dass es mehr und mehr Juden und Jüdinnen gibt, die ohne Missionstätigkeit der Kirche zum Glauben an Jesus als den Messias Israels kommen. Das ist kein Anlass zu christlichem Triumphalismus. Im Gegenteil, es wäre absurd, das Judentum in seinen unterschiedlichen Spielarten zu einem lebendigen Anachronismus zu erklären und einen torafrommen Lebensstil für heilsgeschichtlich obsolet zu halten. Bereits der Jesus-gläubige Paulus betont, dass ganz Israel gerettet werde (Röm 11,26), dass die Gnadengaben und die Berufung Gottes ohne Reue seien (Röm 11,29). Die bleibende theol. Bedeutung Israels wird christliche Theol. daher nicht mehr in Frage stellen. Sie hat alle Formen der Substitutionstheol. – seien es (1.) punitive, (2.) heilsökonomische oder (3.) strukturelle Spielarten –, die Israel zu einer heilsgeschichtlich überholten Größe erklären, abzuweisen und antijüdische Spuren in Theol., Liturgie und Katechese selbstkritisch aufzuarbeiten.<sup>2</sup> Die bleibende Erwählung Israels hat Papst Johannes Paul II. 1986 in der Synagoge in Rom in das viel zitierte Wort

---

<sup>1</sup> Jean-Marie LUSTIGER: „Christentum unlöslich an Judentum gebunden“, in: DERS., *Wagt den Glauben*. Artikel, Vorträge, Predigten, Interviews 1981–1984 (Theologia Romanica, 14), übers. v. Hans Urs von BALTHASAR, Einsiedeln 1986, 79–86, 84.

<sup>2</sup> R. Kendal SOULEN: *The God of Israel and Christian Theology*, Minneapolis 1996, 29–32. Siehe auch Michael J. VLACH: *The Church as a replacement of Israel: an analysis of supersessionism* (Edition Israelologie, 2), Frankfurt / M. – Wien 2009.

gebracht, dass die „jüdische Religion [...] nicht etwas ‚Äußerliches‘, sondern [...] in gewisser Weise zum ‚Inneren‘“ des Christentums gehört und die Juden die „bevorzugten Brüder“ – „älteren Brüder“ – sind.<sup>3</sup>

Das Jüdische in der Kirche gehört somit zu ihrer eigenen Identität. Vor diesem Hintergrund ringen viele Dialogforen im Respekt voreinander um den Weg, den die Verheißungen Gottes seinem Volk aus Juden und Heiden gegeben haben. Die Person Jesu Christi ist hierbei nicht nur das Bindeglied, sondern auch der Streitpunkt im Ringen um die Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes (Röm 11,33). Für wen halten Juden und Jüdinnen sowie Christinnen und Christen diesen Jesus von Nazareth?

Das Judesein Jesu ist inzwischen zu einem festen Topos in der Christologie geworden.<sup>4</sup> Der Schrecken der Shoah hat hier zu einem Umdenken und zu einer *purificazione della memoria* geführt.<sup>5</sup> Es waren v. a. getaufte Christen, die im Nationalsozialismus die Gräueltaten an jüdischen Mitbürgern begangen haben. Nicht selten sympathisierten kirchliche Würdenträger mit dem Nazi-Regime. Reformtheologen wie Michael Schmaus und Karl Adam sind vor einer rasseideologischen Anpassung nicht zurückgeschreckt.<sup>6</sup> In der Kirche wirkten aber auch in dieser Zeit kath. getaufte Juden wie Paul Démann, Johannes Österreicher, Franziska van Leer oder Gregory Baum und warben für eine kirchliche Solidarität mit dem Judentum.<sup>7</sup> Erst in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg wurde sich die kath. Kirche ihrer moralischen Hypotheken bewusst. Besonders das II. Vatikanische Konzil hat mit der Erklärung *Nostra Aetate* einen entscheidenden Anstoß gebracht und dient bis heute als Grundlage vieler Dialogbemühungen. Die Erklärung zum Judentum war allerdings nicht ein Votum der Vorbereitungskommission des Konzils oder ein Wunsch von Bischöfen, sondern sie geht auf Papst Johannes XXIII. persönlich zurück, der seit seiner Zeit in Bulgarien und in der Türkei im persönlichen Kontakt mit Juden und Jüdinnen stand.<sup>8</sup> Vom Roncalli-Papst wird berichtet, „daß er, als er die Bilder von den Bulldozern sah, die in den gerade befreiten Nazi-Todeslagern die jüdischen Leichen in Massengräber schoben, ausgerufen habe: ‚Das ist der Leib Christi.‘“<sup>9</sup> Als besonderer Anstoß ist hier

---

<sup>3</sup> JOHANNES PAUL II.: „Ansprache beim Treffen mit der jüdischen Gemeinde in der Synagoge von Rom am 13. April 1986“, in: *Die Kirchen und das Judentum*, hg. v. Hans Hermann HENRIX / Rolf RENDTDORFF, Paderborn-München <sup>2</sup>1989, 109.

<sup>4</sup> Vgl. Helmut HOPING: *Jesus aus Galiläa – Messias und Gottes Sohn*, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>2019, Josef WOHLMUTH: *An der Schwelle zum Heiligtum*. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischen Denkern, München / Wien / Zürich 2007; *Die Beschneidung Jesu*. Was sie Juden und Christen heute bedeutet, hg. v. Jan-Heiner TÜCK, Freiburg i. Br. 2020; Kayko Driedger HESSELEIN: *Dual Citizenship: Two Natures Christologies and the Jewish Jesus*, London 2015; Barbara U. MEYER: *Jesus the Jew in Christian Memory: Theological and Philosophical Explorations*, Cambridge 2020; Susannah HESCHEL: *Der jüdische Jesus und das Christentum*. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie, Berlin 2001; Ulrich LAEPPLER: „Judenchristen, Messianische Juden und die EKD im christlich-jüdischen Gespräch von 1945 bis heute“, in: *Theologische Beiträge* 50 (2019), 431–454.

<sup>5</sup> Vgl. INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, hg. u. komm. von Gerhard Ludwig MÜLLER, Freiburg i. Br. 2000.

<sup>6</sup> Lucia SCHERZBERG: *Karl Adam und der Nationalsozialismus*, Saarbrücken 2011; Kevin SPICER: *Hitler's Priests: Catholic Clergy and National Socialism*, DeKalb 2008.

<sup>7</sup> Christian M. RUTISHAUSER: „Der Ort der Begegnung mit Messianischen Juden in der Geschichte des jüdisch-katholischen Dialogs“, in: *Jesus der Messias Israels? Messianisches Judentum und christliche Theologie im Gespräch*, hg. v. Mark S. KINZER / Thomas SCHUMACHER / Jan-Heiner TÜCK, Freiburg i. Br. 2023, 109–127, 110–117.

<sup>8</sup> Vgl. Dorothee RECKER: *Die Wegbereiter der Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Johannes XXIII., Kardinal Bea und Prälat Österreicher – eine Darstellung ihrer theologischen Entwicklung, Paderborn 2007, bes. 103–200; sowie das Kapitel „Gottes Konsul“, in: Peter HEBBLETHWAITE: *Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli*, Zürich u. a. 1986, 215–256.

<sup>9</sup> Michael WYSCHOGROD: „Inkarnation aus jüdischer Sicht“, in: *Evangelische Theologie* 55 (1995) 13–28, hier 24.

ein Gespräch mit dem jüdisch-frz. Historiker Jules Isaac (1877–1963) in Erinnerung zu rufen, der im Vorfeld des Konzils dem Papst drei Bitten vorbrachte: (1.) alle ungerechten Aussagen über Israel in der christlichen Lehre einer kritischen Revision zu unterziehen; (2.) die abwegige Legende, dass die Diaspora, also die Zerstreuung der Juden als Strafe für die Kreuzigung Jesu gewertet werde, richtig zu stellen und (3.) die Aussagen aus dem Trienter Katechismus wieder bekannt zu machen, welche die Schuld am Tod Jesu nicht dem jüdischen Volk, sondern „unseren Sünden“ zusprechen. *Nostra Aetate* hat diesen Bitten entsprochen und damit der nachkonziliaren Theol. wichtige Impulse gegeben. Besonders die gegenwärtige Exegese stellt heraus, dass nicht das als genuin jesuanisch zu gelten habe, was sich vom damaligen Judentum abhebt, sondern das, was sich in das semantische Universum Israels einfügen lässt. Kath. Theol., die sich dem II. Vatikanischen Konzil verpflichtet weiß, ist es damit aufgetragen, jegliche Form einer *theology of replacement* abzulehnen.

Aber hat Jesus Christus auch für Juden und Jüdinnen etwas zu bedeuten? Oder soll man die Christologie im jüdisch-christlichen Gespräch eher pragmatisch ausklammern, um nicht unangenehme Erinnerungen an antijudaistische und triumphalistische Christologien zu wecken? Seit dem 19. Jh. gibt es eine Geschichte der „Heimholung Jesu“ in das Judentum.<sup>10</sup> Auch hier entsteht das Bewusstsein, dass der „Bruder Jesus“ (Schalom Ben-Chorin) in der jüdischen Tradition lebte und sie voll und ganz teilte. Jüdische Gelehrte haben Jesus als „Rabbi von Nazaret“ (Pinchas Lapide), als „jüdischen Wundertäter und Prediger“ (David Flusser) oder als „galiläischen Chassid“ (Geza Vermes) wiederentdeckt.

Ein anderes Phänomen, das im 19. Jh. entstand und die Bedeutung Jesu für das Judentum auf seine Weise herausstellt, ist das Messianische Judentum. An der Kath.-Theol. Fak. der Univ. Wien fand 2022 die Tagung *Jesus – auch der Messias Israels?* statt. Der Titel spielte auf die These von den beiden parallelen Heilswegen an.<sup>11</sup> Diese besagt, das ersterwählte Volk Israel komme zum Heil durch die Tora, die Kirche aus den Völkern durch Jesus Christus. „Wir bekennen, dass der Bund Gottes mit dem jüdischen Volk einen Heilsweg zu Gott darstellt – auch ohne Anerkennung Jesu Christi“, heißt es programmatisch in einem Dokument des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der dt. Katholiken.<sup>12</sup> Kann es aber aus christlicher Sicht zwei Gottesvölker geben? Soll es in der *einen* Heilsgeschichte *zwei* parallele Heilswege für Israel und die Völker geben? Wäre Gott dann nicht, nach einer pointierten Bemerkung Robert Spaemanns, „ein Bigamist“?<sup>13</sup>

Alle christlichen Kirchen dürften nicht von der theol. Grundüberzeugung abrücken, dass Gott Israel erwählt hat und dass Israel im ungekündigten Bund steht. Israel ist nicht verworfen, wie Paulus im Römerbrief sagt. Gott kann metaphorisch gesprochen nicht als wiederverheirateter Geschiedener

---

<sup>10</sup> Vgl. Walter HOMOLKA: *Der Jude Jesus – Eine Heimholung*. Mit einem Geleitwort von Jan-Heiner Tück, 5. erneut durchgesehene Aufl., Freiburg i. Br. 2021.

<sup>11</sup> Vgl. den Tagungsbd. *Jesus der Messias Israels?* (s. Anm. 7).

<sup>12</sup> *Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen*, hg. v. GESPRÄCHSKREIS „JUDEN UND CHRISTEN“ BEIM ZENTRALKOMITEE DER DEUTSCHEN KATHOLIKEN vom 9. März 2009, 5. Vgl. dazu Hubert FRANKEMÖLLE: „Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog: Zur Erklärung des Gesprächskreises ‚Juden und Christen‘ beim ZdK von 2009“, in: *Cath(M)* 64 (2010) 212–229; Wilhelm BREUNING, „Nein zur Judenmission – ja zum Dialog zwischen Juden und Christen“, in: *Im Angesicht der Anderen*. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken, hg. v. Florian BRUCKMANN / René DAUSNER, FS Josef Wohlmuth, Paderborn 2013, 125–140.

<sup>13</sup> Robert SPAEMANN: „Gott ist kein Bigamist“, F.A.Z. vom 20. April 2009.

betrachtet werden, der seine erste Frau entlässt, um eine neue zu heiraten. Gott bleibt seinem Volk treu.<sup>14</sup>

Zu dieser israelsensiblen Grundaussage muss hinzukommen, dass das verbreitete kanonische Narrativ von Schöpfung, Fall, Erlösung und Vollendung erweitert werden muss durch die Berücksichtigung der Bundesgeschichte mit Israel. Diese Bundesgeschichte ist nicht nur Vorgeschichte der Kirche. Vielmehr muss die bleibende theol. Dignität Israels als „Gottes Augapfel“ anerkannt werden.<sup>15</sup> Die vielgestaltige Bewegung der Messias-gläubigen Juden sieht die eine Heilsgeschichte in einer starken Kontinuität von AT und NT dargestellt. In der für ihr Selbstverständnis entsprechenden Bibelausgabe der *The Complete Jewish Study Bible* heißt es daher:

The *Complete Jewish Bible* graphically presents this unity by eliminating all separation between the *Tanakh* and *B'rit Hadashah*. Most Christian translations insert a special title page to divide the Old Testament from the New and even number the pages separately, so that the book *Mattityahu* (Matthew) starts on the New Testament's own page 1. The *Complete Jewish Bible* divides the entire Bible into seven major sections: the *Torah*, the Prophets, the Writings, the Gospels, the Acts of the Emissaries (Apostles), the Letters, and the book of Revelation. Pagination is continuous. There is no need to collect the first three-quarters of the Bible into the 'Old Testament' and the last quarter into the 'New'. Rather, the Bible is presented as a seamless whole, a unified word of God, a complete Jewish bible for all humanity.<sup>16</sup>

Die Zwei-Einheit der christlichen Bibel wird hier als eine Einheit verstanden, in der alle Teile integraler Bestandteil der gesamten biblischen Erzählung sind. „Demnach betrachten messianische Juden die Hebräische Bibel und das Neue Testament als eine untrennbare Einheit, als von Gott verbal inspiriert und daher als höchste Autorität für Leben und Handeln.“<sup>17</sup> Die Überzeugung, dass der Jude Jesus von Nazareth der Messias Israels und der Völker ist, trägt darüber hinaus einen Index der Verheißung: Er ist gekommen – und er wird wiederkommen, um das Getrennte zu vereinen und das Reich der Vollendung aufzurichten. Auch wenn das *Wie* und das *Wann* dem eschatologischen Vorbehalt unterliegen, besteht für Juden und Christen die Hoffnung, dass die Verheißung Gottes sich erfüllen und er „alles in allem“ sein wird (1 Kor 15,28).

Damit eng verzahnt ist die Überzeugung, dass die Kirche des Anfangs Kirche aus Juden und Jüdinnen und Heiden war. Die *ecclesia ex gentibus* aber hat die *ecclesia ex circumcissione* in den ersten Jh. immer mehr zurückgedrängt, marginalisiert und vergessen. Nicht nur die *Adversus-Iudaeos*-Literatur der Kirchenväter legte die ideelle Grundlage dazu, sondern auch lehramtliche Vorschriften, die den Ostertermin vom Paschafest loslösten (Konzil von Caesarea 196), oder dass Juden und Jüdinnen vor der Taufe den rabbinischen Riten und Gesetzgebungen abschwören mussten. Das Zweite Konzil von Nizäa (787) verbot im Kanon 8 die jüdische Lebenspraxis all jenen, die getauft werden wollten.<sup>18</sup> Insbes. die spanische Inquisition ging vehement gegen jüdisches Leben vor. Die Wiederkehr

---

<sup>14</sup> So das Bild von Dieter BÖHLER: „Durften die Christen Israel gegen die Kirche austauschen?“, in: *Sind Religionen austauschbar?* Philosophisch-theologische Positionen aus christlicher Sicht, hg. v. Johannes ARNOLD, Münster 2011, 1–25.

<sup>15</sup> Vgl. Jan-Heiner TÜCK: *Gottes Augapfel*. Bruchstücke zu einer Theologie nach Auschwitz, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>2016.

<sup>16</sup> *The Complete Jewish Study Bible*. Insights for Jews and Christians. Illuminating the Jewishness of God's Word, transl. by David H. STERN, introd. by Barry RUBIN, Peabody <sup>5</sup>2021, XXX.

<sup>17</sup> Stefanie PFISTER: „Messianisch-jüdische Bewegung in Deutschland“, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 29/2 (2016) 370–384, 376.

<sup>18</sup> Vgl. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Konzilien des ersten Jahrtausends, hg. v. Josef WOHLMUTH, Bd. 1, Paderborn <sup>3</sup>2002, 145–146.

des Verdrängten durch Jesus-gläubige Juden und Jüdinnen und die messianisch-jüdische Bewegung im 19. und 20. Jh. ist daher ein deutungsbedürftiges Zeichen, das im Gespräch zwischen messianischen Jüdinnen und Juden sowie christlichen Theologinnen und Theologen weiter zu bedenken ist, auch wenn es den jüdisch-christlichen Dialog nicht gefährden darf. Ein solches Gespräch kann nicht dazu führen, die Kirche des Anfangs aus *ecclesia ex gentibus* und *ecclesia ex circumcisione* wiederherzustellen, sondern es muss nach einem produktiven Zueinander im Respekt vor der Geschichte und vor dem jüdisch-christlichen Dialog der letzten Jahrzehnte geführt werden. Die ekklesiologische Verortung Messias-gläubiger Juden und Jüdinnen ist dabei eine kontroverse Frage.

### **Die Pluriformität der messianisch-jüdischen Bewegung: Ein Überblick**

Messianische Juden und Jüdinnen nehmen für sich in Anspruch, dem Judentum und dem Christentum zugleich anzugehören.<sup>19</sup> Für dieses Selbstverständnis ist die Selbstdefinition von Alfred Fruchtenbaum aufschlussreich, der von Messias-gläubigen Juden und Jüdinnen – er bezeichnet sie noch als „Hebrew Christians“, was in den 1970er Jahren im Selbstverständnis zu „Messianische Juden und Jüdinnen“ geändert wurde, um die jüdische Zugehörigkeit und den Anspruch auf eigene Gemeindebildung herauszustellen – schreibt:

A Hebrew Christian is a Jew who believes that Jesus Christ is the Messiah. By faith Hebrews align themselves with other believers in Christ whether Jews or gentiles, but nationally they identify themselves with the Jewish people.<sup>20</sup>

Messianische Juden und Jüdinnen wehren sich gegen den Vorwurf des Synkretismus und gegen exkludierende Fremdzuschreibungen. Judentum und Christentum sind für sie nicht sich ausschließende Religionen, die nur nebeneinander bestehen. Sie verstehen ihre doppelte Zugehörigkeit als „theologische Realität“ und als „eine christliche Form des Judentums, die die Grenzen und Überzeugungen beider Religionen herausfordert“ und daher „eine neue soziale und religiöse Identität bilde[t]“<sup>21</sup>. Dabei variieren die Definitionen, was das *jüdische* und was das *Messianische* dieser Bewegung meint. Es werden darunter sowohl Juden wie Nicht-Juden verstanden, die einen Lebensstil pflegen, der den Vorgaben der Tora entspricht, und sich mit dem Geschick Israels identifizieren. Allerdings gibt es in der Bewegung unterschiedliche Einschätzungen, wie stark die Halacha einzuhalten ist. Das Spektrum reicht von einer starken Tora- und Halacha-Observanz bis hin zur Einhaltung nur der biblischen Gebote. Für Mark S. Kinzer ist entscheidend, die Sabbat- und Speisevorschriften zu halten und die jüdischen Feste zu feiern. Damit geht einher, dass er als Messias-gläubiger Jude *nicht* zu einer christlichen Kirche konvertiert. Die Geschichte zeige, dass bei einer

---

<sup>19</sup> Vgl. Andreas HORNING: *Messianische Juden zwischen Kirche und Volk Israel*. Entwicklung und Begründung ihres Selbstverständnisses, Basel 1995, 1–62. Neben der Geschichte arbeitet die Studie zugleich das Selbstverständnis der Bewegung heraus. Einen aktuellen Überblick bietet Hanna RUCKS: *Messianische Juden*. Geschichte und Theologie der Bewegung in Israel, Neukirchen-Vluyn 2014. Mehrere Messianische Gemeinden in Israel werden vorgestellt von der Studie Martin STEINER: *Zwischen Kirche und Synagoge*. Messianische Juden in Jerusalem (Forum Christen und Juden, 18), Wien 2019. Messianisch-jüdische Gemeinden in Deutschland untersucht die Studie Stefanie PFISTER: *Messianische Juden in Deutschland*. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung (Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionspädagogik, 3), Berlin 2008.

<sup>20</sup> Arnold FRUCHTENBAUM: *Hebrew Christianity*. Its Theology, History, and Philosophy, Tustin 1992, 13.

<sup>21</sup> Richard HARVEY: „Einführung in die messianisch-jüdische Wirklichkeit“, in: *Jesus der Messias Israels?* (s. Anm. 7), 63–99, 63–64.

Konversion ab der dritten Generation die jüdische Identität verlorengelassen. Demgegenüber vertritt Antoine Lévy, als zur kath. Kirche konvertierter Jude und Dominikaner, den Standpunkt, dass „the Orthodox understanding of Thora-faithfulness is incompatible with the Messianic interpretation of it that Yeshua revealed to his disciples.“<sup>22</sup> Für seine Position macht er geltend, dass sich heute jüdische Identität weniger durch halachische Vorschriften definiere als vielmehr durch „ein Gefühl der Volkszugehörigkeit und ein Gefühl der gemeinsamen Geschichte [...]. Während das Element der Torah früher den Kern der Identität bildete, haben heute die Begriffe *'Am* (Volk) und *Eretz* (Land) die Torah weitgehend in den Schatten gestellt.“<sup>23</sup> Eine weitere Identitätsbeschreibung, die als Mittelposition zwischen Kinzer und Lévy verstanden werden kann, ist das Selbstverständnis von David Neuhaus, einem ebenfalls zur kath. Kirche konvertierten Juden und Jesuiten. Er selbst sieht sich als „jüdischer Katholik“, der sich „zu einer doppelten Identität“ bekennt, der sich „nicht nur im jüdischen Volk“, sondern auch „in seinen Synagogen“ zu Hause fühlt. Ebenso fühlt er sich „in der katholischen Kirche zu Hause, wo [er] nicht nur Jesus, den Messias, sondern auch seinen Vater, den Gott Israels, entdeckt“ hat.<sup>24</sup> Messianische Juden und Jüdinnen teilen überwiegend das Bekenntnis, dass die christlichen Kirchen von Jesus Christus in ihren Symbolen vorliegen. Das jeweilige Verständnis der einzelnen Gemeinden lässt sich allerdings nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Richard Harvey analysiert in seiner Studie zum Messianischen Judentum acht verschiedene Typen messianisch-jüdischer Theol.<sup>25</sup>

Auch wenn sich gegenwärtige messianisch-jüdische Gemeinden in Kontinuität zum biblischen Judentum<sup>26</sup> und im ursprünglichen Zusammenstehen von *ecclesia ex circumcisione* und *ecclesia ex gentibus* sehen, so ist die Erscheinungsgestalt und Entstehung eng mit der Missionsbewegung meist protestantischer Kirchen verknüpft. Mit Graf Zinzendorf kommt im 18. Jh. diese Bewegung auf und verstärkt sich dann im 19. Jh. in judenmissionarischen Kreisen Englands. Prominenter Vordenker für Theorie und Praxis war in dieser Zeit der Herzl des Judenchristentums Joseph Rabinowitz (1837–1899) in Kishinev,<sup>27</sup> der eine unabhängige messianisch-jüdische Gemeinde gründete, nachdem er bei einer Israelreise am Ölberg in Jerusalem eine Vision Jesu als Messias hatte. Im Rahmen einer chiliastischen Geschichtsdeutung wurde in der Judenmission ein wesentlicher

---

<sup>22</sup> Lévy, Antoine: *Jewish Church. A Catholic Approach to Messianic Judaism*. – Landham: Lexington Books 2021. 436 S., kt. \$ 46,99 ISBN: 978-1793633422, 195. Zu den beiden Positionen siehe Mark S. KINZER: „A Messianic Jewish Approach to Jewish Catholicism: Responding to Antoine Lévy’s Jewish Church“, in: *Pro Ecclesia* 31 (2022) 350–388.

<sup>23</sup> David M. NEUHAUS: „Wer sind die hebräischen Katholiken heute?“, in: *Jesus der Messias Israels?* (s. Anm. 7), 100–108, 102.

<sup>24</sup> David M. NEUHAUS, „Wer sind die hebräischen Katholiken heute?“ (s. Anm. 23), 107.

<sup>25</sup> Vgl. Richard HARVEY: *Mapping Messianic Jewish Theology. A Constructive Approach*, London 2009, nachgedruckt 2017, 267–277 (Deutsch: *Messianisch-jüdische Theologie verstehen. Erkundung und Darstellung einer Bewegung* [Edition Israelogie, 7], Frankfurt/M. 2016). Die acht Typen sind: (1.) Jüdisches Christentum, christozentrisch und reformiert, (2.) Dispensationalistisches hebräisches Christentum, (3.) Israelisch national und auf Wiederherstellung ausgerichtet, (4.) Neutestamentliche Halacha, charismatisch und evangelikal, (5.) Traditionelles Judentum und der Messias, (6.) „Postmissionarisches messianisches Judentum“, (7.) Rabbinische Halacha im Licht des NT, (8.) Messianische rabbinische Orthodoxie.

<sup>26</sup> „Wir glauben, dass messianisches Judentum heute die Fortsetzung des biblischen, rechtmäßigen Judentums ist“. So die Selbstbestimmung in einem messianisch-jüdischen Glaubensbekenntnis. *Eine messianische Gemeinde stellt sich vor. Faltblatt ‚Schema Israel‘*, hg. v. EVANGELIUMSDIENST FÜR ISRAEL (EDI), Leinfelden-Echterdingen 2000. Zum Geschichtlichen Überblick dieses Selbstverständnisses siehe Hanna RUCKS: „Das Phänomen ‚Messianische Juden‘. Jesusgläubige Juden in Geschichte und Gegenwart“, in: *Messianische Juden – eine Provokation*, hg. v. Ulrich LAEPPLÉ, Göttingen 2016, 13–26, 13–17.

<sup>27</sup> Kai KJÆR-HANSEN: *Joseph Rabinowitz and the messianic movement. The Herzl of Jewish Christianity*, Edinburgh 1995.

Baustein der Heilsgeschichte und ein Katalysator ihrer Erfüllung gesehen. Nicht selten ist daher bis heute eine Nähe zum Zionismus in der messianisch-jüdischen Bewegung zu finden. „Unter dem fortwährenden Einfluss protestantischer Aktivisten wurden diese chiliastischen Ideen zum festen Bestandteil der messianisch-jüdischen Theol. und bilden damit eine weitere religiöse Schnittmenge mit evangelikalischen Gemeinden.“<sup>28</sup> So sind es besonders säkulare Juden und Jüdinnen, die durch Begegnungen mit charismatischen und evangelikalischen Gemeinden in Kontakt mit dem messianischen Judentum kommen. Hier spricht Stefanie Pfister von einem *passiv-aktiv-passiv-aktiv-Konversionsschema*.<sup>29</sup>

Gab es vor dem Zweiten Weltkrieg bereits vereinzelt messianisch-jüdische Gemeinden, so erfährt die Bewegung seit der Gründung des Staates Israel 1948 eine neue Blüte. Der Staat Israel als sicherer Zufluchtsort für bedrängte Juden und Jüdinnen, aber auch die militärischen Erfolge Israels im Sechs-Tage-Krieg 1967 und im Yom-Kippur-Krieg 1973 werden von vielen als Vorzeichen der baldigen Aufrichtung des messianischen Reiches interpretiert. Selbst wenn sich in den USA die meisten messianisch-jüdischen Gemeinden befinden, ist deren Erstarken weltweit auch durch Juden und Jüdinnen aus der UdSSR zu erklären. Richard Harvey beziffert die Mitgliederzahl eher defensiv auf 150.000 weltweit, andere Schätzungen sprechen von ca. 300.000 Angehörigen messianisch-jüdischer Gemeinden.<sup>30</sup>

In den Gottesdiensten, die meist am Sabbat gefeiert werden, verbinden Messias-gläubige Juden und Jüdinnen christliche Gebetsformen mit jüdischen Riten. Waren besonders in den Jahren der Jesus-Bewegung und bei der Gruppierung *Jews for Jesus* charismatische Gottesdienstformen verbreitet, entscheiden sich nun vermehrt Gemeinden zu formellen und rituellen Formen des Gottesdienstes. Teils werden die Gebete wie im Judentum rezitiert, teils kommt es zu einer christologischen Re-Interpretation nicht nur der biblischen Texte, sondern auch von jüdischen Sabbatriten und Gebeten, die mit dem Gebetsruf „Jeschua ha maschiach“ ergänzt werden.<sup>31</sup> Insbes. die Feier des Pessachfestes, das den Vorschriften der traditionellen Pessach-Haggada folgt, wird auf Christus als den Messias hin gedeutet und gefeiert. Ein christlicher Einfluss ist bei der Feier von Taufe und Abendmahl zu konstatieren. Die Sakramente werden wiederum mit jüdischen Elementen ausgestaltet.

Im dt. und europäischen Raum finden die messianisch-jüdischen Gemeinden mediale Vernetzung durch die Zeitschriften „Nachrichten aus Israel“, „Israel heute“ und „Zelem Bote Neues

---

<sup>28</sup> Nathanael RIEMER: „Messianische Juden und ihr Beitrag zu deutsch-jüdischen und deutsch-israelischen Begegnungen“, in: *Juden und Nichtjuden nach der Shoah. Begegnungen in Deutschland*, hg. v. Stefanie FISCHER / Nathanael RIEMER / Stefanie SCHÜLER-SPRINGORUM (Europäisch-jüdische Studien. Beiträge, 42), Berlin / Boston 2019, 167–187.

<sup>29</sup> Stefanie PFISTER: „Messianisch-jüdische Bewegung“ (s. Anm. 17), 383: „Insgesamt wird ein passiv-aktiv-passiv-aktiv-Konversionsschema deutlich, denn alle [Konvertiten] thematisieren zunächst eine Erkenntnis oder ein Erlebnis, das ihnen (passiv) widerfährt und eine aktive religiöse Suche auslöst, die dann zur Konversion führt. Die Konversion wiederum wird eingeleitet von einem passiv erfahrenen transzendenten ‚Ereignis‘ [...] und schließt mit einer aktiven ‚Lebensübergabe‘ [...] oder einem ‚Gesprächsbeginn‘ [...] ab“. Ausführlich DIES.: *Messianische Juden in Deutschland*, 319–354 (s. Anm. 19).

<sup>30</sup> Richard HARVEY: „Einführung in die messianisch-jüdische Bewegung“ (s. Anm. 21), 91–98 mit detaillierter tabellarischer Auflistung der Gemeinden weltweit. Zu Messianischen Juden in der ehemaligen UdSSR siehe Hanna RUCKS: *Messianische Juden* (s. Anm. 17), 311–320.<sup>31</sup> Vgl. Stefanie PFISTER: „Messianisch-jüdische Bewegung“ (s. Anm. 17), 374–376. Siehe auch DIES.: *Messianische Juden in Deutschland* (s. Anm. 19), 237–256.

<sup>31</sup> Vgl. Stefanie PFISTER: „Messianisch-jüdische Bewegung“ (s. Anm. 17), 374–376. Siehe auch DIES.: *Messianische Juden in Deutschland* (s. Anm. 19), 237–256.

Israel“, aber auch durch die weltweite Vereinigung *Toward Jerusalem Council II*.<sup>32</sup> In diesen Medien geht es nicht nur darum, die messianisch-jüdischen Gemeinden miteinander zu vernetzen, sondern auch ein entsprechendes – teils von den eigenen Überzeugungen speziell eingefärbtes – Bild von Israel und vom Judentum zu verbreiten und neue Mitglieder zu werben, aber auch finanzielle Unterstützung zu generieren.

### **Dialog mit Messias-gläubigen Juden und Jüdinnen? Risiken und Chancen**

Trotz des weltweiten Wachstums der messianisch-jüdischen Bewegung ist ein theol. Dialog nach wie vor umstritten. Einwände dagegen manchen geltend, messianische Juden und Jüdinnen würden von anderen Spielarten des Judentums nicht mehr als Juden anerkannt, sie stünden im Ruf, andere Juden und Jüdinnen zu missionieren.<sup>33</sup> Der Großteil der christlichen Kirchen lehnt die Judenmission aus theol. Gründen ab. Aber auch seitens des Judentums gibt es dagegen vehemente Vorbehalte. So sei an Abraham J. Heschels Wort gegenüber Augustin Kardinal Bea erinnert, Judenmission sei „spiritueller Brudermord“. Allen Dialogpartnern muss bewusst sein, dass Judenmission theol. nicht zu rechtfertigen ist. Zuletzt hat die vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum 2015 Judenmission formell abgelehnt:

Es ist leicht zu verstehen, dass die sogenannte „Judenmission“ für Juden eine sehr heikle und sensible Frage darstellt, weil sie in ihren Augen die Existenz des jüdischen Volkes selbst betrifft. Diese Frage erweist sich auch für die Christen als heikel, weil für sie die universale Heilsbedeutung Jesu Christi und folglich die universale Sendung der Kirche von grundlegender Bedeutung sind. Die Kirche ist daher verpflichtet, den Evangelisierungsauftrag gegenüber Juden, die an den einen und einzigen Gott glauben, in einer anderen Weise als gegenüber Menschen mit anderen Religionen und weltanschaulichen Überzeugungen zu sehen. Dies bedeutet konkret, dass die katholische Kirche keine spezifische institutionelle Missionsarbeit, die auf Juden gerichtet ist, kennt und unterstützt.<sup>34</sup>

Vor diesem Hintergrund ist es problematisch, dass es innerhalb der messianisch-jüdischen Bewegung Akteure gibt, die Judenmission praktizieren. Sie wollen nicht nur ein persönliches Glaubenszeugnis

---

<sup>32</sup> Vgl. Nathanael RIEMER: „Messianische Juden“ (s. Anm. 28), 175–181. Nathanael Riemer verweist auf die ambivalenten Positionen dieser Zeitschriften, die teils undifferenzierte Informationen zum Judentum und zum Land Israel verbreiten; ebd. 181–187. Zu *Toward Jerusalem Council II* (TJCII) siehe [www.tjcii.org](http://www.tjcii.org) (29.05.2024). Mark S. Kinzer beschreibt das Ziel der Vereinigung: „The long-term goal of this project was to inspire leaders from the full spectrum of the Christian world to gather for an ecumenical council which would do for Jewish disciples of Jesus what the first Jerusalem Council did for gentile disciples – namely, acknowledge their distinctive vocation and eliminate cultural expectations inappropriate to that vocation.“ DERS.: *Searching Her Own Mystery*. Nostra Aetate, the Jewish People, and the Identity of the Church, Eugene 2015, 35f. Weitere internationale Informationsplattformen sind: David J. RUDOLPH: „What is Messianic Judaism?“, in: [www.messianicjudaism.net](http://www.messianicjudaism.net) (29.05.2024); Keshar: *A Journal of Messianic Judaism*, in: [www.kesharjournal.com](http://www.kesharjournal.com) (29.05.2024).

<sup>33</sup> Vgl. Peter VON DER OSTEN-SACKEN: „Ein Empfehlungsbrief Christi? Zur Debatte um Judenmission, Judenchristen und messianische Juden“, in: *Das Heil der Anderen*. Problemfeld „Judenmission“, hg. v. Hubert FRANKEMÖLLE / JOSEF WOHLMUTH, (Quaestiones Disputatae, 238) Freiburg i. Br. 2010, 77–112. Zu weiteren Einwänden gegen einen Dialog mit Messianischen Juden und Jüdinnen siehe Peter HIRSCHBERG: „Messianische Juden: Gefahr oder Chance für den christlich-jüdischen Dialog?“, in: *Messianische Juden* (s. Anm. 26), 71–108.

<sup>34</sup> KOMMISSION FÜR DIE RELIGIÖSEN BEZIEHUNGEN ZUM JUDENTUM: „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den kath.-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50-jährigen Jubiläums von Nostra aetate (Nr. 4) vom 10. Dezember 2015 (VApS 203), Bonn 2016, Nr. 40. Siehe auch Gavin D’COSTA: *Catholic Doctrines on the Jewish People after Vatican II*, Oxford 2019, 144–187.



für Jesus als Messias Israels vor ihren Glaubensgeschwistern ablegen, sondern aktiv für die Hinwendung aller Juden und Jüdinnen zum Christusbekenntnis werben. Das Messianische Judentum kann selbst nicht auf kirchliche Judenmission zurückgeführt werden, da es für sich reklamiert, jüdische Lebens- und Gebetspraktiken beizubehalten.

Definiert man „Judenmission“ als die missionarische Verkündigung von Völkerchristen gegenüber Juden und Jüdinnen, kann auch ihr Beitrag zum Wachstum der messianisch-jüdischen Bewegung nicht als Beitrag der „Judenmission“ gewertet werden.<sup>35</sup>

Die andere Seite der Medaille der Judenmission ist, wenn Jesus-gläubige Juden und Jüdinnen ihre jüdischen Glaubensgeschwister gezielt missionieren wollen und für den Glauben an Jesus als den Messias direkt werben. *Hanna Rucks* spricht davon, dass dieses Problemfeld in Deutschland nicht zureichend untersucht ist und es keine wissenschaftlich belastbaren Datenerhebungen gibt. In den US-Gemeinden der messianisch-jüdischen Bewegung reicht das Spektrum von Praktiken der Verheimlichung des Jesus-Glaubens bis hin zur aktiven und organisierten Mission unter Juden und Jüdinnen. Hier wird teils für den Jesus-Glauben geworben, teils werden säkulare Juden und Jüdinnen zur Toraobservanz ermutigt. Auffallend ist hierbei, dass die aktive Mission insbes. von stark evangelikal geprägten Gemeinden bejaht wird. Ein ähnliches Bild lässt sich für Israel ausmachen.<sup>36</sup> Für einen Dialog zwischen christlichen Theol. und messianisch-jüdischer Bewegung wird es wichtig sein, einerseits zwischen aktiver Mission und passivem Glaubenszeugnis zu unterscheiden, um die Errungenschaften im Dialog zwischen Kirche und Judentum nicht zu gefährden, andererseits das theol. problematische Faktum der Judenmission offen zu benennen und zu kritisieren. Besondere Beachtung verdient unter den Messias-gläubigen Juden und Jüdinnen der Theologe und Rabbiner *Mark S. Kinzer*. In seinem programmatischen Buch *Postmissionary Messianic Judaism* legt er aus jüdischen Quellen dar, weshalb das messianische Judentum Praktiken der Judenmission hinter sich lassen muss.<sup>37</sup> Messianisches Judentum sollte nach Kinzer sich gegenüber jüdischen Geschwistern in Treue zur Tora nicht missionarisch, sondern einzig bezeugend verhalten.

Ein weiterer Einwand gegen ein Gespräch mit dem Messianischen Judentum lautet, es handele sich um eine heterogene Gruppe, die in sich unterschiedliche, oft evangelikale und charismatische Strömungen vereine. Auch wird auf defizitäre Beziehungen der Bewegung zum rabbinischen Judentum hingewiesen, andererseits die Praxis rabbinischer Riten und Gebete als fremde Aneignung angesehen. Der akademische Austausch mit messianischen Juden und Jüdinnen gefährde den erreichten Stand des jüdisch-christlichen Gesprächs. So hat auch das Dikasterium zur Förderung der Einheit der Christen, das auch für die Beziehung zum Judentum zuständig ist, bislang keine offiziellen Beziehungen zu messianischen Juden und Jüdinnen aufgenommen. Das Umdenken, das nach der Shoah in den Kirchen eingesetzt habe, habe aus Feinden endlich Geschwister werden lassen. Das dürfe nicht, wie es der ehemalige Präsident dieser vatikanischen Behörde, Walter Kardinal Kasper, formuliert, gefährdet werden.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Hanna RUCKS: „Reizwort Judenmission“, in: *Messianische Juden*, hg. v. LAEPPLE (s. Anm. 26), 109–125, 112–113.

<sup>36</sup> Vgl. Hanna RUCKS: „Reizwort Judenmission“ (s. Anm. 35), 113–114.

<sup>37</sup> Mark S. KINZER: *Postmissionary Messianic Judaism: redefining Christian engagement with the Jewish people*, Grand Rapids 2005.

<sup>38</sup> Walter Kardinal KASPER: „Die messianischen Juden – ein ‚nach vorne weisendes Zeichen‘. Ein Gespräch mit Walter Kardinal Kasper und Jan-Heiner Tück“, in: *Jesus der Messias Israels?* (s. Anm. 7), 24–43, 24–28. Bei aller

Gegen die Einwände darf allerdings angeführt werden, dass messianische Juden mit Christen im Bekenntnis zu Jesus als Messias und Christus übereinkommen. Das ist ein grundlegendes gemeinsames Band, das nicht aus dialogstrategischen Gründen ausgeklammert werden sollte. Überdies wächst die in sich vielgestaltige messianisch-jüdische Bewegung seit den späten 1960er-Jahren kontinuierlich an und kann schon allein religionssoziologisch nicht mehr übergangen werden. Weiter ist mit *Johann Baptist Metz* der Grundsatz der anamnetischen Solidarität mit den jüdischen Opfern ernst zu nehmen.<sup>39</sup> Auch messianische Juden und Jüdinnen haben Familienmitglieder in der Shoah verloren, auch sie sind in den Horizont einer anamnetisch-leidempfindlichen Theol. hineinzunehmen. Die Ausgrenzungen, die messianische Juden und Jüdinnen vielfach erfahren, sollten Christinnen und Christen nicht befördern. Es kann nicht ihre Aufgabe sein, den innerjüdischen Konflikt zu verdoppeln. Eine Theol. der Ausgrenzung und Verachtung hat es in den Kirchen viel zu lang gegeben. Es sei ein „eschatologisches Zeichen“ (Joseph Ratzinger), dass immer mehr Juden und Jüdinnen ohne Einfluss der christlichen Kirchen zum Glauben an Jesus, den Messias Israels und der Völker, gelangen. Der Dialog mit dem Messianischen Judentum gibt einer israelsensiblen Theol. den Anstoß, zu überlegen, welche Bedeutung Jesus für die Juden und Jüdinnen heute haben kann. Messianische Juden und Jüdinnen sehen sich selbst als Brücke zwischen Judentum und Christentum.

Seit den 1990 Jahren gibt es ein Gesprächsformat der Bewegung mit Vertretern der Kath. Kirche. Im Jahr 2000 hat Papst Johannes Paul II. (1978–2005) offiziell eine theol. Studiengruppe eingerichtet, die ihre Arbeit zunächst unter Georges Kardinal Cottier (1922–2016) aufgenommen, dann unter Christoph Kardinal Schönborn fortgesetzt hat, der die Leitung bis 2020 innehatte. Wertvolle Vorarbeiten haben Peter Hocken und Johannes Fichtenbauer<sup>40</sup> für den Dialog mit den messianischen Juden und Jüdinnen geleistet. Papst Franziskus wünscht, das Gespräch zwischen christlicher Theol. und messianisch-jüdischer Bewegung inhaltlich zu vertiefen. Zu diesen Dialogforen gibt es seit 2010 die *Helsinki Consultation*, die messianische Juden und Christen mit jüdischer Abstammung zusammenführt. Seit 2011 fand bereits mehrmals das *European Messianic Jewish Theological Symposium* statt, das zentrale theol. Anliegen der messianisch-jüdischen Bewegung aufgreift. Die thematische Auseinandersetzung kann zu einem tieferen Verständnis der Bewegung, aber auch zur Markierung von Grenzen und Problemüberhängen führen, wobei unterschiedliche Zugänge der christlichen Konfessionen<sup>41</sup> zu beachten sind.

### Christologie: Jesus, der Messias aus Israel für Israel?

---

Vorsicht bezeichnet Kasper messianische Juden und Jüdinnen „als ein erfreuliches Zeichen der Zeit [...], über das sich weiter nachzudenken lohnt“ (ebd. 28), weist aber zugleich darauf hin, dass ihre heutige Gestalt nicht mit dem Judenchristentum des ersten Jh.s gleichgesetzt werden darf.

<sup>39</sup> Vgl. Johann Baptist METZ: *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2017 (Gesammelte Schriften, 4).

<sup>40</sup> Peter HOCKEN: *The challenges of the Pentecostal, Charismatic, and Messianic Jewish movements*. The tensions of the spirit, Aldershot 2009; DERS.: *Azusa, Rome, and Zion: Pentecostal faith, Catholic reform, and Jewish roots*, Eugene 2016; Johannes FICHTENBAUER: *The Mystery of the Olive Tree*, Nottingham 2019.

<sup>41</sup> Vgl. u. a. *Judenchristen – jüdische Christen – „messianische Juden“*. Eine Positionsbestimmung des Gemeinsamen Ausschusses „Kirche und Judentum“ im Auftrag des Rates der EKD, hg. v. EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND, Hannover 2017: [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/Messianische\\_Juden.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Messianische_Juden.pdf) (29.09.2024). Vgl. Christian M. RUTISHAUSER: „Der Ort der Begegnung“ (s. Anm. 12), 109–127; Hanna RUCKS: „Der Ort der Begegnung mit Messianischen Juden in der Geschichte des jüdisch-protestantischen Dialogs“, in: *Jesus der Messias Israels?* (s. Anm. 7), 128–145.

Im jüdisch-christlichen Dialog stellt die Christologie die entscheidende Frage dar. Ist Jesu von Nazaret der Messias der Jüdinnen und Juden? Meinen Christen dasselbe wie Juden, wenn sie Jesus als den Christus bekennen? Ist die Christologie kompatibel mit dem jüdischen Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes (Dtn 6,4–9)? Die Geschichte der Messias-gläubigen Gemeinden zeigt hier ein Panorama an Positionen, das vom Glauben an die Präexistenz und Gleichwesentlichkeit mit dem Vater bis zur Ablehnung der Göttlichkeit Jesu reicht. Das Bekenntnis zu *Jeschua ha maschiach* geht vom orth.-christlichen Verständnis, das vom Großteil der messianisch-jüdischen Bewegung geteilt wird, über Spielarten des Modalismus, Docketismus und Adoptianismus bis hin zu mystischen Formen einer Annäherung. Die ev. Theologin Hanna Rucks zeigt, dass das Messiasverständnis stark variiert und dass dies mit der Mitgliedschaft zu den Gemeinden, aber auch mit den nationalen Zugehörigkeiten zusammenhängt. Das Messiasverständnis ist Ausdruck des Identitätsverständnisses.

Diese Identitätsproblematik [...] schlägt sich auf die Messias-thematik insofern nieder, als die Vertreter der amerikanischen Bewegung stärker das Bedürfnis zeigen, ihre Ansichten, in der „jüdischen Bibel“ zu verankern, während die bereits länger in Israel lebenden Messianischen Juden ungezwungen auf neutestamentliche Stellen oder christliche Glaubenssätze verweisen.<sup>42</sup>

Messianisch-jüdische Theol. ringt daher um die Frage, wie die Messianität Jesu dem atl. Referenzrahmen entsprechen kann. Der Anspruch kann sich nicht auf eine Christologie von oben oder Christologie von unten beschränken, sondern zeigt sich in einem komplementären Zueinander. Messias-gläubige Juden und Jüdinnen setzen oft eine biblische Hermeneutik voraus, die ntl. Begriffe direkt mit atl. Vorstellungen verbindet. Die Messianität Jesu lässt sich für sie besonders im Amt Jesu erkennen, was zur Folge hat, dass sich messianisch-jüdische Theol. auch den Mysterien des Lebens Jesu zuwendet, worin sich die messianische Sendung Jesu ausbuchstabiert.

Messianism in Judaism – so Richard Harvey – discusses the appearance, identity, activity and implications of the *Mashiach*, the anointed one, who will occupy the particular office and future role of the expected heir of David. It deals with the signs of the Messiah's coming and what Israel must do to bring the Messianic Age. Jewish and Christian understandings of the concept of the Messiah have developed in interaction and opposition to one another in the light of Jesus' disputed claims. The widely divergent understanding of the Messianic idea in Judaism and Christianity challenge MJT [sc. messianic-jewish-theology] to articulate a doctrine of the Messiah which addresses its own and its parent communities authentically, coherently, contemporaneously and relevantly.<sup>43</sup>

In der Menschheit Jesu seien die messianischen Gaben verwirklicht und es zeige sich in seinem Leben die Zuwendung und Offenbarkeit Gottes zu den Menschen.

Wollen Messianische Juden und Jüdinnen Jüdisches und Christliches zusammenführen, so müssen sie aufzeigen, dass Judentum und Christentum „ungetrennt und ungemischt“ zusammengebracht werden können. Mark Kinzer plädiert dafür, dass sich das gegenwärtige

---

<sup>42</sup> Vgl. Hanna RUCKS: *Messianische Juden* (s. Anm. 19), 334–360, hier 346. Eine weitere Unterscheidung zeigt, dass anglophone Messianische Juden Jesus als den jüdischen Messias bekennen. Russischsprachige Gemeinden kommen aus russisch-orthodoxen Christologien und folgen stark der johanneischen Christologie (ebd. 356f). Die unterschiedlichen Ausformungen der Christologie zeigt Richard HARVEY: *Mapping Messianic Jewish Theology* (s. Anm. 25), 103–136.

<sup>43</sup> Richard HARVEY: *Mapping Messianic Jewish Theology* (s. Anm. 25), 98. Zu den Mysterien des Lebens Jesu siehe Thomas von Aquin, *S. th.* III, qq. 27–59. Für Thomas von Aquin ist die Menschheit Jesu ein *instrumentum coniunctum*, also ein Heilsorgan der Gottheit, das Leib, Seele und Vernunft umfasst (*S. th.* III, q. 5).

Messianische Judentum am Bekenntnis der christologischen Konzilien von Nizäa (325) und Chalcedon (451) orientiert. Die Glaubensgemeinschaft der Kirche hat auf ihrem Weg in kritischer Auseinandersetzung mit gegenläufigen Tendenzen eine verbindliche Deutung entwickelt, wer Jesus als der Christus ist. Als messianischer Jude hebt Kinzer hervor, dass das nizänische Bekenntnis dem Monotheismus Israels entspricht und zugleich einen abstrakten Theismus der Philosophie sprengt.<sup>44</sup> Kinzer deutet das Symbolum als eine Fortschreibung von 1 Kor 8,5–6 und liest es so in direkter Kontinuität des jüdischen Bekenntnisses *Shema Israel* (Dtn 6,4–9; 11,13–21; Num 15,37–41): es wird der *eine* Gott mit seinen entscheidenden atl. Namen (*Theos/Elohim*) und Bezeichnungen (*Kyrios/Adonai*) bekannt. In dieses Bekenntnis zur einen Gottheit wird Jesus hineingenommen. „Paul’s short confession is a Yeshua-faith interpretation of the Shema, and the Nicene Creed is an expanded interpretation of Paul’s confession“; daher ist das Homousios keine hellenistische Verfälschung, sondern „it expresses through one technical Greek term what the Creed states elsewhere in more allusive biblical language“<sup>45</sup>.

In Nizäa erscheint dann die paulinische Formulierung aus 1 Kor 8,5–6 „von ihm geschaffen“ (Vater) und „durch ihn geschaffen“ (Sohn) (DH 125). Mit seiner Interpretation möchte Kinzer zeigen, dass das christliche Bekenntnis zur Homousie des Sohnes nicht im Widerspruch zum Monotheismus Israels stehen muss. Jesus Christus hat seinen Ursprung und sein Ziel im Vater, womit der jüdische Glaube an den einen Gott nochmals herausgestellt wird. Allerdings dürfen Ursprung und Ziel nicht im Sinne des arianischen Subordinationismus gelesen werden, sondern im Sinne der Offenbarung als Sohn des Vaters. Die Einheit von Vater und Sohn interpretiert Kinzer in Analogie zur kabbalistischen Unterscheidung und Zuordnung von *Eyn Sof* und *Sefirot*. Damit kann die nizänische Christologie in Verbindung mit der Menschheit Jesu als vollkommene Offenbarkeit Gottes gedacht werden. Kinzer gelingt es in seinen christologischen Reflexionen zu zeigen, dass eine Hohe Christologie ihre Wurzeln im Judentum des zweiten Tempels hat, was von den Kirchenvätern im hellenistischen Kulturkreis reformuliert wurde.<sup>46</sup>

Das messianisch-jüdische Verständnis der Christologie kann Auswirkungen auf christliche Theol. haben, insofern die Dignität und Integrität Israels neu verstanden wird. Das Judesein Jesu, „jüdisches Fleisch“ und „messianischer Mensch“<sup>47</sup>, lässt ihn immer an seinem jüdischen Volk teilhaben. Mark Kinzer macht dieses Moment mit Bruce Marshall so stark, dass er die Bedeutung der jüdischen Identität bis in das Eschaton hin auszieht.<sup>48</sup> Eine Inkarnationschristologie kann vor der Folie einer Inhabitationstheol. profiliert werden. Der jüdische Religionsphil. Michael Wyschogrod (1928–

---

<sup>44</sup> Mark S. KINZER: „Finding our Way Through Nicaea: The Deity of Yeshua, Bilateral Ecclesiology, and Redemptive Encounter with the Living God“, in: *Kesher. A Journal of Messianic Judaism* 24 (2010) 20–52, 37–42.

<sup>45</sup> Mark S. KINZER: „Finding our Way Through Nicea“ (s. Anm. 44), 40.42.

<sup>46</sup> In ähnlicher Weise zeigt die Verbindung von Hoher Christologie mit jüdischen Vorstellungen Daniel BOYARIN: *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus*, Würzburg 2015. Boyarin vertritt die These, dass „die älteste Version der Hohen Christologie sich innerhalb eines jüdischen Kontextes“ entwickelt hat. „Ich gestehe zu, dass es nur möglich ist, das Evangelium zu verstehen, wenn sowohl Jesus als auch die Juden um ihn herum zu einer Hohen Christologie gestanden hätten, wonach der Anspruch der Messianität auch ein Anspruch war, ein göttlicher Mensch zu sein“ (ebd. 64).

<sup>47</sup> Karl BARTH: *Kirchliche Dogmatik IV/1: Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich 1953, 181. Schon 1946 sagt Barth gegen theologische Bemühungen, den jüdischen Wurzelgrund Jesu zu leugnen: „Jesus war notwendig Jude.“ DERS.: *Dogmatik im Grundriß*. Vorlesungen gehalten im Sommersemester 1946 an der Universität Bonn, Zürich 1947, 87; Jochen DENKER: *Das Wort wurde messianischer Mensch*. Die Theologie Karl Barths und die Theologie des Johannesprologs, Neukirchen-Vluyn 2002.

<sup>48</sup> Vgl. Mark S. KINZER: „Post-substitutionstheoretische Messianologie. Der gegenwärtige und der zukünftige jüdische König“, in: *Jesus der Messias Israels?* (s. Anm. 7), 221–234.

2015) versucht daher das christliche Dogma der Inkarnation von der Einwohnung Gottes in seinem Volk Israel her zu denken.<sup>49</sup> Die doppelte Gegenwart Jesu im Volk Israel und in der Kirche verweist Christologie und Ekklesiologie zurück auf Israel selbst. Für christliche Theol. kann das bedeuten, nicht nur die historische Dimension des Judeseins Jesu zu berücksichtigen, sondern diesen Gedanken in die gegenwärtigen Überlegungen einzuflechten. Die *conditio iudaica* der Christologie ist nicht nur eine historische, sondern vielmehr eine systematische Kategorie.<sup>50</sup> Die Erwählung Israels besteht in der Messianität Jesu fort. Das Judesein Jesu ist keine kontingente Nebensächlichkeit der Christologie, dies wäre „Desinkarnation“<sup>51</sup>, es gehört zu den Kerngedanken des Nachdenkens über Jesus als dem Messias. Um der gültigen und bleibenden Erwählung der Juden und Jüdinnen gerecht zu werden, wird sich eine israelsensible Christologie die Frage zu stellen haben, in welcher Beziehung Jesus von Nazareth auch heute zum Judentum steht. Auch wenn es neuerdings Stimmen im Spektrum der jüdischen Theol. gibt, die entgegen der täglichen Bitte um das Kommen des Messias in der orth. Gebetspraxis meinen, dass der Messias nicht kommt,<sup>52</sup> kann die Messianität Jesu als Angelpunkt für die Christologie im Gespräch zwischen Judentum und Christentum gelten.

### „Bilaterale Ekklesiologie“ in Solidarität mit Israel

Die Kirche des Anfangs ist Kirche aus Juden und Heiden. Maria, die Zwölf und Paulus waren Juden und Jüdinnen, die toraobservant gelebt haben. Die *ecclesia ex gentibus* hat aber in den ersten Jh. die *ecclesia ex circumcissione* marginalisiert, ja mit disziplinarischen Maßnahmen nach und nach ausgeschlossen. Hier stellt sich die Frage, wie eine *ecclesia ex circumcissione* in der Kirche der ersten Jh. sichtbar war. Antoine Lévy bestreitet, dass es eine sichtbare und klar umgrenzte *ecclesia ex circumcissione* gab.<sup>53</sup> Die Frage nach *the parting of the ways* ist nicht nur eine historisch komplexe und religionsgeschichtlich brisante Frage, sondern auch eine Frage der Ekklesiologie selbst. Mag es strittig sein, welche Gestalt die *ecclesia ex circumcissione* in der Kirche des ersten Jh.s hatte, so ist doch das Mysterium Israels Bestandteil der Kirche selbst. Kinzer unterstreicht dies, wenn er sagt:

If the Body of Christ is an eschatologically renewed and expanded form of genealogical-Israel, rather than a separate entity created by God *ex nihilo* and only

---

<sup>49</sup> Vgl. Michael WYSCHOGROD: „Inkarnation aus jüdischer Sicht“ (s. Anm. 9), 26: „Vielleicht konnte die Kirche, die zum Gott Israels hingezogene Sammlung der Heiden, aus irgendeinem geheimnisvollen Grund die Inkarnation im jüdischen Volk nicht erkennen, sondern nur in diesem einen Juden, der – ohne daß die Kirche das merkte – für sein Volk stand. [...] Vielleicht ist das Band zwischen Jesus und seinem Volk viel enger, als man es immer gedacht hat.“ Siehe zur Verhältnisbestimmung von Inhabitation und Inkarnation Jan-Heiner TÜCK: „Gottes Wohnen unter uns. Jüdische Theologie der Einwohnung und christliche Inkarnationstheologie im Gespräch“, in: *Kirche und Israel* 37 (2022) 42–59. Mark Kinzer geht über Wyschogrod hinaus, wenn er sagt, dass Jesus „the representative and individual embodiment of the entire people of Israel“ sei. Mark S. KINZER: *Postmissionary Messianic Judaism* (s. Anm. 37), 219.

<sup>50</sup> Barbara U. MEYER: *Jesus the Jew in Christian Memory: Theological and Philosophical Explorations*, Cambridge 2000. Siehe auch Helmut HOPING: „Das Judesein Jesu und seine Bedeutung für die Christologie“, in: *Jesus der Messias Israels?* (s. Anm. 7), 202–214, 205: „Das Judesein des menschengewordenen Gottessohns muss zu einem zentralen Interpretament der Inkarnationstheologie werden“.

<sup>51</sup> Vgl. Pinchas LAPIDE / Karl RAHNER: *Heil von den Juden? Ein Gespräch*, Mainz 1983.

<sup>52</sup> Walter HOMOLKA / Juni HOPPE / Daniel KROCHMALNIK: *Der Messias kommt nicht*. Abschied vom jüdischen Erlöser. Mit einem Nachwort von Magnus Striet, Freiburg i. Br. 2022.

<sup>53</sup> Antoine LÉVY: „Wiederherstellung der *ecclesia ex circumcissione*?“, in: *Jesus der Messias Israels?* (s. Anm. 7), 338–351, 345: „Zu keinem Zeitpunkt in der Vergangenheit, nicht einmal in den Anfängen der Kirche, hat es eine autonome *ecclesia ex circumcissione* gegeben, die formell und institutionell definiert war, sei es in Bezug auf Raum, Zeit, Praxis oder Gesetze“.

prefigured by the Israel of the old covenant, then one would expect that the presence of Jews in her midst would be *an essential component of her identity*.<sup>54</sup>

In der Ekklesiologie kann es auch für das messianische Judentum nicht darum gehen, einen historischen Zustand wiederherzustellen. Christliche Ekklesiologie ist gefragt, die Verwiesenheit auf Israel für das Selbstverständnis neu auszuloten. „[T]he entire Church, beyond any specific Church tradition, is ontologically related to Israel. Everything that the Catholic Church has, [...] she originally received from the Jewish nation and its spiritual legacy.“<sup>55</sup> Wenn von einem ontologischen Bezug zwischen Kirche und Israel ausgegangen wird, dann ist damit angesprochen, dass die Kirche teilhat an der Erwählung Israels. Es ist die Erwählung Gottes, die in den unterschiedlichen Bundesgaben geschichtlich wird. Die Kirche ist nicht „das neue Volk Gottes“, sie ist vielmehr hineingenommen in die eine Geschichte Gottes mit seinem Volk, die mit Israel begonnen hat. Israel und Kirche bilden so eine „messianische Weggemeinschaft“ (Erich Zenger). Mit Jean-Marie Lustiger sieht auch Kinzer die Katholizität der Kirche im Zusammenstehen aus Juden und Heiden („consisted of two corporate environments“<sup>56</sup>). Ihm geht es freilich nicht um die Addierung zweier Größen, die dann ein Drittes bilden. Kinzer zielt auf die Dimension des Jüdischen in der Kirche, das für ihn ein prophetisches Zeichen für die eschatologische Vollendung der Kirche ist.

The “people of God” will not reach their destined fullness till the Jewish people – as a corporate reality – and the *ecclesia* come together as one flock with one Shepherd, to celebrate the glory of God through Israel’s Messiah in the power of the Holy Spirit.<sup>57</sup>

Kinzer votiert für die bleibende Sichtbarkeit von jüdischem Leben, Gebet und Festzeiten in der Kirche, damit die eigentliche Katholizität der Kirche erreicht wird.

Auch betont er, dass es die Person Jesu Christi ist, die Israel und Kirche vereinigt, da er an beiden Größen Anteil hat. Dahinter steht das besonders in der anglophonen Bibelwissenschaft verwendete Konzept der *incorporate personality*, insofern in der Person Jesu Israel und die Kirche gegenwärtig sind und sich in ihm begegnen. Zugleich verkörpert Jesus einerseits Israel und andererseits die Kirche. In seiner Israel-Ekklesiologie schreibt Kinzer die These von Benedikt XVI. fort, nach der Jesus die „Tora in Person“ ist.<sup>58</sup> Mit diesem Verständnis der Person Jesu

the Church can discover her link to the Jewish people by searching her own mystery, i.e., Jesus as the living Torah. [...] Therefore, the Torah he incarnates cannot be abstracted from the life and history of the particular people to whom it was given.<sup>59</sup>

Israel-Ekklesiologie ist Israel-Christologie, indem das Verhältnis Israel-Kirche von der Person des Messias her bestimmt wird. Jesus ist nicht der Stellvertreter für sein Volk, sondern er realisiert die

---

<sup>54</sup> Mark S. KINZER: *Searching Her Own Mystery* (s. Anm. 32), 57–58 (Hervorhebung im Original). Ursula Schumacher versucht die vier *notae ecclesiae* israeltheologisch zu deuten. Vgl. DIES: „Abkehr vom Substitutionsdenken und Wiederentdeckung der *ecclesia ex circumcisione*. Ekklesiologische Reflexionen angesichts des messianischen Judentums“, in: *Jesus der Messias Israels?* (s. Anm. 7), 304–327, 313–316.

<sup>55</sup> Antoine LÉVY: *Jewish Church* (s. Anm. 22), 241.

<sup>56</sup> Mark S. KINZER: *Searching Her own Mystery* (s. Anm. 32), 57.

<sup>57</sup> Mark S. KINZER: *Searching Her own Mystery* (s. Anm. 32), 58.

<sup>58</sup> Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI.: *Jesus von Nazareth. Erster Teil von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. 2007, 143–144.206.364. Vgl. Jan-Heiner TÜCK: „Der Jude Jesus – ‚die Tora in Person‘? Zu einem neuen christologischen Topos im jüdisch-christlichen Gespräch“, in: *Christologie auf dem Prüfstand*, hg. v. Christian DANZ / Walter HOMOLKA, Tübingen 2020, 195–220.

<sup>59</sup> Mark S. KINZER: *Searching Her own Mystery* (s. Anm. 32), 12–13.

gesamte Berufung und Erwählung Israels in seinem Leben. Wichtig sind für Kinzer Überlegungen von Jean-Marie Lustiger, dass die Kirche Jesus als den Messias erkennt, wenn sie ihn als „König der Juden“ verehrt. Das Verhältnis der Kirche zu Israel wird damit zum Lackmустest für das Bekenntnis der Kirche zu Christus.<sup>60</sup>

Kinzer entwickelt eine „bilaterale Ekklesiologie“, nach der die Kirche aus zwei distinkten, aber kommunial vereinten Einheiten von jüdischen und nicht-jüdischen Jesus-Gläubigen besteht: „the one ekklesia must consist of two corporate subcommunities, each with its own formal or informal governmental and communal structures. [...] one reality subsisting in two forms.“<sup>61</sup> In der Person Jesu sind alle an Israel zurückgebunden, was für die Kirche auch eine Solidarität mit den Juden und Jüdinnen einschließt, die nicht an Jesus glauben. Die Israelsensibilität christlicher Theol. bemisst sich daran, dass sie die Kirche Jesu Christi wesentlich in Solidarität mit den Juden und Jüdinnen versteht. Diese Unterscheidung von „two corporate subcommunities“ vermag einerseits die Integrität Israels zu wahren und nicht vorschnell zu vereinnahmen, andererseits wird Kinzer dem Selbstverständnis der Kirche nicht immer gerecht.

Antoine Lévy teilt mit Kinzer das Anliegen, dass die Kirche das Jüdische in ihrer Ekklesiologie neu entdecken und integrieren muss. Während Kinzer in seiner „bilateralen Ekklesiologie“ das messianische Judentum als eine von der Heidenkirche unterschiedene, aber nicht getrennte Größe versteht, so plädiert Lévy für eine Integration des Messianischen Judentums in die Kirche. Das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias ist für ihn mit dem Schritt in die Kirche verbunden. Erst damit kommt die Kirche zu ihrer wahren Katholizität, die sich im Zusammensein von Juden und Jüdinnen und Heiden ausdrückt.

A Messianic Jew in the denominational sense of the term is a member of a movement that will not find its fully *Catholic* realisation as long as this movement subsists independently from the wider Church. A Catholic Jew – or a (Christian-) Orthodox Jew for that matter – is a member of a Church that is still far from her fully *Messianic* accomplishment because its Jewish component is still insufficiently manifested.<sup>62</sup>

Andererseits wird damit die Sendung der Juden und Jüdinnen universalisiert, indem zur Erwählung Israels die Heiden hinzukommen. Messianische Juden und Jüdinnen besitzen eine doppelte Aufgabe für das Judentum und das Christentum, wenngleich sie ihr Bekenntnis in die Kirche hineinführt. Die Zugehörigkeit zur Kirche ist für Lévy ein jüdisch-logischer Schritt:

The qualitative leap that proceeds from the revelation of Christ cannot but draw Messianic Judaism outside of the traditional setting of the Synagogue. The truth is that if Jewish disciples cannot be disciples of Yeshua in the same manner as their Gentile brethren because they are Jewish, they cannot either be religiously Jewish in the same manner as their Jewish brethren because they are disciples of Yeshua.<sup>63</sup>

Auch hier wird eine Solidarität der Kirche mit den Juden ausgesprochen, allerdings bleiben Judentum und Christentum unterschieden und getrennt.

---

<sup>60</sup> Vgl. Jean-Marie LUSTIGER: *Die Verheißung: vom Alten zum Neuen Bund*, Augsburg 2003, 66: „Ebenso kann man sagen, daß die konkrete Haltung der Heidenchristen dem Volk Israel gegenüber das Symptom ihrer tatsächlichen Untreue Christus gegenüber ist, oder ihrer Lüge in ihrer Scheintreue zu Christus. Es ist das ungewollte Eingeständnis ihres Heidentums und ihrer Lüge“.

<sup>61</sup> Mark S. KINZER: *Postmissionary Messianic Judaism* (s. Anm. 37), 152; weiter siehe ebd. 215–217.

<sup>62</sup> Antoine LÉVY: *Jewish Church* (s. Anm.22), 5 (Hervorhebung im Original).

<sup>63</sup> Antoine LÉVY: *Jewish Church* (s. Anm. 22), 195.

Das Messianische Judentum ist eine Anfrage an die Katholizität der Kirche. Es bedarf der Reflexion darüber, ob das *subsistit in* (LG 8,2) richtig verstanden werden kann, wenn der Ursprungsbezug fehlt. Die Kirche kann sich als allumfassend verstehen, weil sie vom Ölbaum Israel getragen ist. Wenn die Kirche Christi in der kath. Kirche ihre konkrete Wirklichkeit findet, sich aber außerhalb ihrer Grenzen auch wahres Kirchensein findet, dann sind *ecclesia ex circumcisione* und *ecclesia ex gentibus* keine Grenz-, sondern Relationsbegriffe. Israel und die Kirche sind aufeinander verwiesen. „Israel führt stellvertretend“ – wie Ursula Schumacher notiert – „für die Kirche ein sakramentales Leben und die Kirche verehrt stellvertretend für Israel den jüdischen Messias Jesus Christus.“<sup>64</sup> Durch Israel und die Kirche kommt es zu einer Zuwendung Gottes zur Geschichte. Hier scheint die Frage auf, inwiefern das Messianische Judentum eine institutionelle Verortung im Verständnis der Kirche haben kann, ohne dass damit eine Absorption des Jüdischen verbunden ist.<sup>65</sup> Damit ist nicht nur das Selbstverständnis der Kirche tangiert, sondern auch das des Messianischen Judentums. Die Frage ist, welche konkrete und institutionelle Sichtbarkeit das Jüdische in der Kirche finden kann und soll. Dabei ist auch zu bedenken, ob der Toraobservanz eine ekklesiologische Bedeutung zugeschrieben werden kann. Selbst wenn in einer „bilateralen Ekklesiologie“ die eine Kirche in zwei Gemeinschaften besteht, ist damit die drängende Frage nach der Ökumene der einen Kirche angeschnitten. Das Messianische Judentum versteht sich hier, in Anlehnung an die Apostelgeschichte,<sup>66</sup> als die Verbindung, die das „Ur-Schisma“ (Erich Przywara) zwischen Kirche und Judentum heilen kann. Manche Akteure der messianisch-jüdischen Bewegung meinen, dass es keine Gemeinschaft mit Christus oder Gott an Israel vorbei geben kann. Sie übertragen damit die Universalität der Heilsbedeutung Jesu auf Israel selbst. Gerade hier bedarf es einer sensiblen ekklesiologischen Sprache, damit durch das Gespräch mit dem messianischen Judentum keine neuen substitutionstheoretischen Denkfiguren ausgebildet werden.

Kinzer transponiert christologische Überlegungen auf die Ekklesiologie. Göttliche und menschliche Natur Jesu stehen für die Analogie einer „bilateralen Ekklesiologie“. Beide Größen kommen in Jesus dem Messias zusammen, so wie er in beiden Größen Judentum und Kirche ist. Hier unterscheidet Kinzer zwischen einer ontischen und einer noetischen Gegenwart. Jesus ist der unerkannte Messias in Israel, aber er ist ontisch im Martyrium der Juden und Jüdinnen gegenwärtig, wenn sie aufgrund ihres Neins zu Jesus als dem Messias Ablehnung auf sich nehmen und darin eine

---

<sup>64</sup> Ursula SCHUMACHER: „Abkehr vom Substitutionsdenken“ (s. Anm. 54), 320. Eine Zusammengehörigkeit sieht auch Mark S. KINZER: „Finding our Way Through Nicaea“ (s. Anm. 44), 32: „the one *ekklesia* of Messiah is composed of a Jewish and a multi-national *ekklesia*. They are distinct, but inseparable. The Messianic Jewish community has its own distinct identity, but it also has an intimate partnership with the Christian Church“.

<sup>65</sup> Dieser Frage geht unter dem Gesichtspunkt einer möglichen Ökumene mit dem Messianischen Judentum nach: Ursula SCHUMACHER: „Abkehr vom Substitutionsdenken“ (s. Anm. 54), 321–325. Schumacher zeigt allerdings auf, dass es ekklesiologische Grenzen gibt: „Trotzdem wird beim Nachdenken über diese Frage immer wieder eines deutlich, nämlich dass die theologischen und insbesondere ekklesiologischen Begriffskategorien nicht so zur Verfügung stehen, dass sie das Mysterium der für die Kirche konstitutiven, aber andererseits keineswegs kirchlich zu vereinnahmenden Beziehung zu Israel und zu christusgläubigen Juden gut auszudrücken vermöchten [...]“.

<sup>66</sup> Mark S. Kinzer und Antoine Lévy entwickeln ihre Ekklesiologie in einer direkten Auseinandersetzung mit neutestamentlichen Schriften, insbesondere mit der Apostelgeschichte. „Thus the role of the Jerusalem congregation in Acts supports our thesis that the New Testament teaches a bilateral ecclesiology in solidarity with Israel“. DERS.: *Postmissionary Messianic Judaism* (s. Anm. 37), 151–179, hier 156; siehe auch DERS.: *Searching Her Own Mystery* (s. Anm. 32), 16–20; Antoine LÉVY: *Jewish Church* (s. Anm. 22), 30–98.



quasi unthematische *imitatio Christi* erfahren.<sup>67</sup> Das Nein der Juden und Jüdinnen bezeugt den einen Gott Israels und darin ist es ein Bekenntnis zum Messias Israels, was sie am Geheimnis Jesu teilhaben lässt. Andererseits erhalten nicht-jüdische Messias-Gläubige im Juden Jesus Anteil an Israel. „When gentiles become part of that body, they become part of a Jewish body. They do not themselves become Jews, but they become part of the Jewish commonwealth.“<sup>68</sup> In Jesus gibt es somit eine doppelte Verwiesenheit von Judentum und Kirche. Kirche wird hier im Sinne von LG 1 als Sakrament des Heils verstanden, wenn sie in ihrem Wirken den Israelbezug stets zum Ausdruck bringt.

### Eschatologie: Restitution des Landes als eschatologisches Zeichen?

So vielgestaltig die messianisch-jüdische Bewegung in sich ist, so vielgestaltig sind auch die eschatologischen Vorstellungen, die sich in der Bewegung ausgebildet haben. Für die Mehrheit der messianischen Jüdinnen und Juden in den USA sind prämillenaristische Vorstellungen leitend, die von evangelikalen Endzeitvorstellungen beeinflusst sind und eine Nähe zum *dispensationalism* aufweisen (Arnold Fruchtenbaum).<sup>69</sup> In einer literalen Schriftauslegung geht man von einer bestimmten Abfolge der Endzeitereignisse aus: Entrückung der Erstlinge, Trübsal, Parusie, 1000jährige Herrschaft Christi, Freilassung Satans, allgemeine Totenerweckung, Gericht und Vollendung.<sup>70</sup> Zugleich schreibt man den messianischen Juden und Jüdinnen als dem „heiligen Rest“ Israels eine besondere Rolle zu. In einer gewissen Nähe dazu werden in der jüdisch-messianischen Bewegung auch postmillenaristische Vorstellungen (David H. Stern, Daniel C. Juster) vertreten, gleichzeitig gibt es amillenaristische oder den eschatologischen Vorbehalt achtende Positionen (Rich Nichol, Baruch Maoz). Sie vermeiden Aussagen über eine Chronologie der endzeitlichen Ereignisse und konzentrieren die Eschatologie ganz auf den Messias Jesus. Wie auch immer die nähere Ausgestaltung in diesem Spektrum an eschatologischen Konzeptionen aussieht, alle Varianten kommen darin überein, dass sie dem Land Israel und der Stadt Jerusalem eschatologische Bedeutung beimessen. Die seit der zweiten Hälfte des 19. Jh.s wachsende Rückkehr vieler Juden und Jüdinnen nach Israel, die Gründung des Staates 1948 nach der Shoah, aber auch die wachsende Zahl Jesus-gläubiger Juden und Jüdinnen werden als Zeichen gedeutet, die auf die baldige Parusie verweisen könnten. Ja, die gläubige Antwort eines Teils Israels wird als Voraussetzung für die Parusie betrachtet, welche zugleich das Reich für Israel wiederherstellen wird (Mark Kinzer).<sup>71</sup>

---

<sup>67</sup> Vgl. Mark S. KINZER: *Postmissionary Messianic Judaism* (s. Anm. 37), 213–233, hier 225: „If the obedience of Yeshua that led him to death on the cross is rightly interpreted as the perfect embodiment and realization of Israel’s covenant fidelity, then Jewish rejection of the church’s message in the second century and afterward can rightly be seen as a hidden participation in the obedience of Israel’s Messiah“. Siehe auch *Ders.: Jerusalem Crucified, Jerusalem Risen. The Resurrected Messiah, the Jewish People, and the Land of Promise.* – Eugene: Cascade 2018. 336 S., kt. € 60,00 ISBN: 978-1532653384.

<sup>68</sup> Mark S. KINZER: *Searching Her own Mystery* (s. Anm. 32), 53.

<sup>69</sup> Arnold FRUCHTENBAUM: *Israelology. The Missing Link in Systematic Theology*, Tustin 1993; DERS.: „Eschatology and Messianic Jews. A theological Perspective“, in: *Voices of Messianic Judaism*, hg. v. Dan COHN-SHERBOK, Baltimore 2001, 211–219.

<sup>70</sup> Vgl. Richard HARVEY: *Mapping Messianic Jewish Theology* (s. Anm. 25), 233–261.

<sup>71</sup> Kinzer, Mark / Resnik, Russell L.: *Besorah. The Resurrection of Jerusalem and the Healing of a Fractured Gospel.* – Oregon: Cascade 2021. 204 S., geb. € 40,43 ISBN: 978-1725264014, 89: „The return of Jesus will initiate the restoration of Israel’s kingdom [...] the return of Jesus will occur only after, and as a consequence of, the faithful response by his own flesh and blood to his words and person.“ Im Hintergrund stehen Texte wie Lk 21,24; Apg 1,6–7 und 3,19–21.

Das fordert die christliche Eschatologie, wie sie im Bereich der kath. Kirche mehrheitlich vertreten wird, heraus. In ihr werden der biblischen Landverheißung und der Stadt Jerusalem – von wenigen jüngeren Ausnahmen abgesehen<sup>72</sup> – keine Bedeutung beigemessen. Diese *israel-theologische Leerstelle* in der Eschatologie ist signifikant. Schon die Parusie-Erwartung ist in der kath. Kirche weithin verblasst. Man steht dem Szenario der Wiederkunft, wie es in den synoptischen Apokalypsen (Mk 13,26f; Mt 24,30f; Lk 21,27) und den ntl. Briefen (1 Thess 4,15f; 2 Thess 2,1.8; Kol 3,1; 1 Tim 6,14; 1 Petr 4,13; Jak 5,7) dargestellt wird, eher skeptisch gegenüber. Unter modernen Bedingungen ist die Parusie-Erwartung einer Gestalt der Vollendungshoffnung gewichen, die weithin individualisiert und spiritualisiert ist. Karl Rahner, der wiederholt davor gewarnt hat, apokalyptische Vorstellungen als vorweggenommene Reportage der Endzeit zu lesen, hat die Parusie-Erwartung so aktualisiert, dass Christus „wiederkommt“, insofern alle bei ihm ankommen“.<sup>73</sup>

Hier setzt die Theol. der messianisch-jüdischen Bewegung Kontrapunkte. Dem Verblasen der Parusie-Erwartung in der Kirche halten sie die Hoffnung entgegen, dass der Messias als „König der Juden“ kommen wird. Der Individualisierung und Spiritualisierung setzen sie kollektiv-geschichtliche Erwartungen entgegen, die zuerst Israel und dann auch die Völker betreffen. Und der abstrakten Hoffnung, dass Christus kommt, indem wir bei ihm ankommen, geben sie eine konkret-geschichtliche Note, indem sie die Parusie an die Topographie Jerusalems binden. Jesus wird, so ist Mark Kinzer überzeugt, als König der Juden vom Ölberg her wiederkommen (Sach 4,4, Apg 1,6f). Messianisch-jüdische Eschatologie konfrontiert kath. Theol. so mit einem überwunden geglaubten Segment der eigenen Überlieferung: einem subtilen Chiliasmus, der in der frühen Kirche von Theologen wie Irenäus von Lyon vertreten wurde.<sup>74</sup> Das wirft die Frage auf, ob die Domestizierung des Chiliasmus, die Augustinus in seinem Werk *De civitate Dei* vorgenommen hat, indem er die Zeit der Kirche mit dem Friedensreich Christi gleichgesetzt hat, revisionsbedürftig ist.

Bemerkenswert ist der Ansatz von Kinzer, der die Parusie des Juden Jesus auf post-substitutionstheoretische Weise deutet. Die Wiederkunft Christi wird nicht nur für die Juden und Jüdinnen, sondern auch für die Kirche Bedeutung haben. Sie wird, wie Kinzer schreibt, die „gegenseitige Abhängigkeit offenbaren, die beide beharrlich bestritten haben.“<sup>75</sup> Die Kirche wird erkennen, dass ihr „Herr“ zunächst „der König *der Juden*“ ist, die Juden und Jüdinnen aber werden erkennen, dass der Name ihres Königs tatsächlich Jesus von Nazareth ist, ohne dass sie durch eine „Konversion“ ihr Judentum ablegen müssten. Damit unterscheidet sich Kinzer von christlichen Deutungen, die in einer geradezu triumphalistischen Lesart von Röm 11 die „Konversion der Juden“ als Voraussetzung für das zweite Kommen Christi ansetzen.

In einer minutiösen Exegese von Schlüsseltexten des lukanischen Doppelwerkes zeigt Kinzer die Bedeutung Jerusalems und des Landes Israel für die Parusie auf. In Lk 13,33–35 sei die bedingte Verheißung enthalten, dass Gott in Herrlichkeit erst dann nach Jerusalem kommen werde, wenn Jerusalem den Gesandten Gottes mit dem Ruf „Gepriesen sei er, der da kommt im Namen des Herrn“ (Ps 118,38) willkommen geheißene habe. Nun könnte man meinen, diese Verheißung habe sich mit dem

---

<sup>72</sup> Vgl. die Arbeiten von Helmut Hoping, Rudolf Pesch, Christian Rutishauser SJ und Gavin D’Costa.

<sup>73</sup> Karl RAHNER: „Kirche und Parusie Christi“, in: *Schriften zur Theologie* Bd. 6, 348. Vgl. DERS.: Art. „Parusie“, in: *LThK*<sup>2</sup> 8 (1963) 123–124, hier 124; Medard KEHL: Art. „Parusie. II. Systematisch-theologisch“, in: *LThK*<sup>3</sup> 7 (2006) 1404–1405.

<sup>74</sup> Vgl. Irenäus von Lyon: *Adv. haer.* V, 31–36 (Fontes Christiani, 8/5, 233–277).

<sup>75</sup> Mark S. KINZER: „Überwindung der Substitutionstheorie und Messianologie. Der gegenwärtige und zukünftige jüdische König“, in: *Jesus der Messias Israels?* (s. Anm. 7), 221–234, 233.

Einzug Jesu in Jerusalem bereits erfüllt. Aber Kinzer weist darauf hin, dass es nur die Schar seiner Jünger gewesen sei, die ihm am Palmsonntag gehuldigt habe (Lk 19,37), nicht aber die Einwohner Jerusalems und ihre Führer! Als weiteren Text führt Kinzer Apg 1,6 an, hier stellen die Jünger dem Auferstandenen die Frage, ob er das Reich in dieser Zeit wiederherstelle. Jesus weist Spekulationen über den Zeitpunkt der Wiederherstellung Israels zurück, rückt aber nicht die zugrundeliegende Annahme zu Recht, dass er sich in Herrlichkeit vor Israel offenbaren und als König herrschen werde. Nachdem Jesus vom Ölberg aus in den Himmel aufgenommen worden sei, übermittelten zwei Engel den Zurückgebliebenen die Nachricht: „Dieser Jesus, der von euch fort in den Himmel aufgenommen wurde, wird ebenso wiederkommen, wie ihr ihn habt zum Himmel hingehen sehen“ (Apg 1,11). Die Topographie des Ölbergs bleibt demnach für die Parusie, wie bereits vom Propheten Sacharja (14,2–5) angeführt, bestimmend. Eine letzte Referenzstelle, die Kinzer anführt, ist die Predigt des Apostels Petrus, der eine jüdische Menschenmenge im Jerusalemer Tempel zur Umkehr auffordert, damit Gott „Jesus sendet als den *für euch bestimmten* Messias“ (Apg 3,17–21). Der Zweck der Sendung des Messias besteht demnach darin, das Königreich Israel wiederherzustellen.<sup>76</sup>

Kinzer transponiert nun die bedingte Verheißung der Parusie des Messias auf die Situation der Gegenwart, in der er das verborgene Geschichtshandeln Gottes zu erkennen glaubt:

Die Juden bleiben in dieser Lesart der Dreh- und Angelpunkt der Geschichte. Angesichts der eschatologischen Lehre des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte würde ich vorschlagen, dass die Wiederansiedlung des jüdischen Volkes im Land Israel und die Entstehung des Judentums und des messianischen Judentums in der Tat ein doppeltes eschatologisches Zeichen ist, welches eine konzentrierte theol. Aufmerksamkeit erfordert.<sup>77</sup>

Darin kann man eine produktive Irritation für die eschatologische Diskussion sehen. Der latente Deismus in der Geschichtstheol., der ein Handeln Gottes in der Geschichte nicht mehr wirklich annimmt, wird so herausgefordert. Wie kann man für die Zeit des ATs und NTs ein heilsgeschichtliches Wirken Gottes ganz selbstverständlich annehmen, dann aber für die Geschichte danach und vor allem die Gegenwart sich selbst ein totales Moratorium in geschichtstheol. Deutungen auferlegen, so die Rückfrage Kinzers an die Adresse der christlichen Theol. Benedikt XVI. hat 2018 die offizielle Haltung der Kath. Kirche noch einmal herausgestellt. Er hat zum einen daran erinnert, dass der Heilige Stuhl den Staat Israel völkerrechtlich als säkularen Rechtsstaat anerkannt habe, eine theol. Deutung der Staatsgründung aber ablehne, da „eine theologisch verstandene Landnahme im Sinne eines neuen politischen Messianismus unannehmbar“<sup>78</sup> sei. Zugleich hat er im Gespräch mit dem einstigen Wiener Oberrabbiner Arie Folger konzediert, dass sich „in der Entstehung des Staates Israel doch auf eine geheimnisvolle Weise die Treue Gottes zu Israel erkennen läßt“<sup>79</sup>. Diese behutsame Unterscheidung hat Rückfragen provoziert. Die Kath. Kirche habe dankenswerterweise anerkannt, dass Israel „im nicht gekündigten Bund“ steht, und der organisierten Judenmission eine klare Absage erteilt, gleichzeitig blende sie aber aus, dass die biblischen Bundeszusagen an Israel engstens mit der Verheißung des Landes verbunden sind. Allerdings, darauf weist Gavin D’Costa hin, gibt es in der

---

<sup>76</sup> Vgl. Mark S. KINZER / Russell L. RESNIK: *Besorah* (s. Anm. 71).

<sup>77</sup> Mark S. KINZER: „Post-substitutionstheoretische Eschatologie. Jesus auf dem Ölberg willkommen heißen“, in: *Jesus der Messias Israels?* (s. Anm. 7), 365–377, 377.

<sup>78</sup> Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI.: „Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat De Iudaeis“, in: *Internationale katholische Zeitschrift* 47 (2017) 387–406, hier 401.

<sup>79</sup> BENEDIKT XVI. / Arie FOLGER: „Briefwechsel“, in: *Internationale katholische Zeitschrift* 47 (2018) 611–617, hier 613.

biblischen Überlieferung unterschiedliche Grenzziehungen. Die Landverheißung ist nicht Voraussetzung für die Erwählung Israels, sondern eine Folge der Erwählung. Daher kann auch keine direkte Angabe über das zeitliche *Wann* und *Wie* der Erfüllung der Landverheißung angegeben werden. Das NT nimmt den Landbezug Israels aus, weitet diesen Partikularismus allerdings in ein universal-christologisches Verständnis, so „dass diese Verheißungen in Jesus Christus neu gestaltet werden, aber nicht in einer Weise, die die Landverheißung an das jüdische Volk entmaterialisiert.“<sup>80</sup> Joseph Kardinal Ratzinger hat bei einer persönlichen Begegnung mit Vertretern des messianischen Judentums von einem „eschatologischen Zeichen“ gesprochen, ohne näher auszuführen, welche Vorstellungen er damit genau verbindet. Damit hat er eine *via media* zwischen einem geschichtstheol. Agnostizismus und einer vorwegnehmenden Reportage der israelbezogenen Ereignisse der Endzeit beschritten, die auch im Dialog mit den eschatologischen Vorstellungen des messianischen Judentums ein Kompass sein kann.<sup>81</sup>

### Ausblick

Der Austausch zwischen den Kirchen und dem Messianischen Judentum steht noch am Anfang. Ein weiterer Schritt wäre die institutionelle Verstetigung des Dialogprozesses. Dabei muss sich zeigen, inwiefern das Gespräch mit dem Messianischen Judentum ein dreidimensionales Gefüge annehmen kann. Es wird wichtig sein, die theol. Fragen nicht nur zwischen Kirchen und Messianischem Judentum zu reflektieren, sondern auch das Judentum miteinzubeziehen. Ein solcher Dialog wird nicht nur die Achtung voreinander und das wechselseitige Verstehen stärken können, auch kann er zu einer Vertiefung gemeinsamer Überzeugungen kommen. Für die christlichen Kirchen ist der Dialog mit dem Judentum in seinen unterschiedlichen Ausprägungen nicht eine Form des interreligiösen Gesprächs, sondern er besitzt eine ökumenische Dimension. Die Auseinandersetzung mit den Juden und Jüdinnen, die Jesus als den Messias Israels bekennen, kann dieses Gespräch bereichern, ja die Hoffnung freisetzen, dass das „Ur-Schisma“ (Erich Przywara) dereinst überwunden werden kann. Eine weitere Aufgabe für das theol. Gespräch bildet die biblische Hermeneutik, die innerhalb der messianisch-jüdischen Bewegung praktiziert wird. Inwiefern entspricht sie dem Anspruch gegenwärtiger Methoden in der Bibelauslegung? Die Bibel wird nicht einlinig zu lesen sein, die Polyphonie der Texte wird allzu eindeutige Annahmen relativieren. Insbes. wird man einer theol. Aufladung der brisanten politische Lage im Hl. Land einen Riegel vorschieben müssen. Das Messianische Judentum wird die atl. Stellen über die Landverheißung nicht getrennt vom NT lesen und verstehen dürfen. Die Frage, bis zu welchem Grad ein geistiges oder sakramentales Verständnis des Landes Israel vertreten werden kann, wird dabei ebenso verhandelt werden müssen wie die Frage, ob die Hoffnung auf das himmlische Jerusalem schon automatisch unter den Verdacht der spirituellen Verflüchtigung gerückt werden kann.

---

<sup>80</sup> Vgl. Gavin D’COSTA, „Plädoyer für ein katholisch-theologisches Bekenntnis zu Israel“, in: *Jesus der Messias Israels?* (s. Anm. 7), 385–400, 387–392, Zitat 391. Gavin D’Costa tritt für eine „weiche Substitutionstheorie“ ein, indem er in Jesus Christus die Erfüllung der an Israel gegebenen Verheißungen sieht, ohne damit den gottgegeben Bund mit seinem Volk aufzuheben. Siehe auch DERS.: *Catholic Doctrines* (s. Anm. 34), 105–143. Hier beschreibt er die Grundlage für „a minimal Catholic Zionism“: „political justice for the Palestinians; [...] a proper hermeneutic of the Old Testament; it conceptually recognizes the difference between the concept of the Promised land in the bible and the prudential application of this to the State of Israel“ (ebd. 139).

<sup>81</sup> Vgl. Jan-Heiner TÜCK: „Parusie, Land und tausendjähriges Reich. Muss die Domestizierung des Chiliasmus revidiert werden?“, in: *Jesus der Messias Israels?* (s. Anm. 7), 407–425.

Über die Autoren:

*Bernard Mallmann*, Dr., Universitätsassistent am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte  
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien (bernard.mallmann@univie.ac.at)

*Jan-Heiner Tüek*, Dr., Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte Katholisch-Theologischen  
Fakultät der Universität Wien (jan-heiner.tueck@univie.ac.at)