

Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament 75

Dieter Sänger

Die Verkündigung  
des Gekreuzigten  
und Israel



**Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament**

Begründet von Joachim Jeremias und Otto Michel

Herausgegeben von

Martin Hengel und Otfried Hofius

75



# Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel

Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus  
und im frühen Christentum

von

Dieter Sänger



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

*Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme*

*Sänger, Dieter:*

Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel : Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum / von Dieter Sänger. – Tübingen : Mohr, 1994

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament ; 75)

ISBN 3-16-146220-3      978-3-16-157291-3 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

NE: GT

© 1994 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Pfäffingen aus der Times Antiqua belichtet, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Gebr. Buhl in Ettlingen gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0512-1604

**Für**  
**Christiane und Christoph**



## Vorwort

Der christlich-jüdische Dialog bestimmt wie nur wenige andere theologische Themen die gegenwärtige Gesprächslage im innerkirchlichen Raum. Er wirkt bis in die Gemeinden hinein und steht auf der Tagesordnung von Synoden, Kirchenleitungen und Akademieprogrammen. Sein Ziel, das Verhältnis von Christen und Juden neu zu fundieren und die gemeinsamen Glaubensgrundlagen herauszustellen, ist nur zu begrüßen. Doch geht es schon lange nicht mehr allein darum. Verstärkt ist in den vergangenen zwei Jahrzehnten eine andere Frage in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Enthält der christliche Glaube seinem Wesen nach eine antijüdische Stoßrichtung, die mit dem Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Christus ursächlich verbunden ist? Die darüber aufgebrochene Diskussion hat mittlerweile eine ganz eigene Dynamik entwickelt und zu Antworten geführt, die kaum gegensätzlicher ausfallen könnten. Nicht von ungefähr melden sich einzelne Stimmen zu Wort, die angesichts der hier zu Tage tretenden innerkirchlichen Differenzen von einer »theologischen Grundlagenkrise« (Erich Gräßer) sprechen.

Unter den mit dem Thema befaßten theologischen Disziplinen sieht sich vor allem die neutestamentliche Wissenschaft herausgefordert. Von ihr erhofft man eine Klärung der Beweggründe, die christliche Gruppen veranlaßten, sich aus dem Judentum zu lösen. Es geht dabei nicht zuletzt um die *Bedingungsfaktoren* für das im Neuen Testament angelegte spannungsvolle Verhältnis zwischen Christentum und Judentum.

Die vorliegenden Studien unterziehen sich dieser Aufgabe, wobei ihr Schwerpunkt auf dem Corpus Paulinum liegt. Eine solche Beschränkung legt sich schon aus arbeitsökonomischen Gründen nahe. Ob die Ergebnisse Zustimmung finden, bleibt abzuwarten. In jedem Fall sollte es nicht strittig sein, daß die im Zentrum des christlich-jüdischen Gesprächs stehenden christologischen, soteriologischen und ekklesiologischen Fragen unmittelbar auf das Neue Testament verweisen, auf dessen Basis sie zu diskutieren sind.

Die Studien wurden im Herbst 1992 abgeschlossen und im Sommersemester 1993 von der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel als Habilitationsschrift angenommen. Für den Druck habe ich sie überarbeitet und zum Teil erheblich gekürzt. Nach Abschluß der Arbeit erschienene Literatur konnte ich nur noch in Ausnahmefällen berücksichtigen. Daher war es

mir nicht mehr möglich, auf die inzwischen von Hans Hübner (Band 2) und Peter Stuhlmacher vorgelegten Entwürfe zur Biblischen Theologie des Neuen Testaments einzugehen. Auch auf die Studie von Jack T. Sanders „Schismatics, Sectarians, Dissidents, Deviants. The First One Hundred Years of Jewish-Christian Relations“ kann ich nur noch hinweisen.

Vielen ist zu danken. Mein Dank gilt zunächst Prof. Dr. Jürgen Becker und Prof. Dr. Peter Lampe für Referat und Korreferat. Daß beide sofort einwilligten, eine nicht von ihnen betreute Arbeit gutachterlich zu vertreten, ist keineswegs selbstverständlich. Prof. Dr. Otfried Hofius und Prof. Dr. Martin Hengel haben auch diese Studien wieder in die Reihe der WUNT aufgenommen, wofür ich ihnen herzlich danke. Prof. Dr. Christoph Burchard hat sich bereitwillig die Mühe gemacht, erste Teilergebnisse kritisch zu kommentieren. Seinem freundschaftlichen Rat, mit dem er mich als ehemaliger „Doktorvater“ auch weiterhin begleitet hat, schulde ich viel. Die Widmung bringt nur unvollkommen zum Ausdruck, was Worte allein nicht sagen können.

Flensburg/Mainz, im Dezember 1993

Dieter Sänger

## Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung .....	1
2	Historische und methodische Vorklärungen .....	5
2.1	Die historische Fragestellung .....	5
2.2	Das methodische Problem .....	8
3	Schriftauslegung im Horizont des christlich-jüdischen Dialogs ...	14
3.1	Der gegenwärtige Status quaestionis. Eine Skizze .....	16
3.2	Die neutestamentliche Exegese und der christlich-jüdische Dialog .....	21
3.3	Hermeneutische Anfragen .....	25
4	Neues Testament und Antijudaismus .....	36
4.1	Der neutestamentliche Befund und seine Aporien .....	36
4.1.1	Einstieg: Die Position R. RUETHERS .....	38
4.2	Zur Semantik der Terminologie .....	40
4.3	Frühchristliche Kritik an Tora und Halacha. Innerjüdischer Dissens oder strukturelle Judenfeindschaft? .....	42
4.4	Neutestamentlicher Antijudaismus? Zur Kritik ungeschichtlicher Projektionen .....	54
4.5	Das Alte Testament als Bezugsrahmen der neutestamentlichen Schriften .....	59
4.6	<i>Altes Testament oder Hebräische Bibel?</i> .....	63
	<i>Exkurs I: καινή διαθήκη und παλαιά διαθήκη in IIKor 3,4–18 ...</i>	67
4.7	Paulus – ein Antijudaist? .....	72
4.8	Schlußfolgerungen .....	75
4.9	Resümee .....	78
5	Der erwählende und rechtfertigende <i>eine Gott</i> . Zur paulinischen Begründung christlicher und jüdischer Heilshoffnung (Röm 1–4,9–11) .....	80

5.1 Die Verschränkung von Verheißung und Rechtfertigung . . . . .	82
<i>Exkurs II: Die hermeneutischen Bedeutung der Christologie</i>	
<i>für den biblischen Kanon . . . . .</i>	82
<i>Exkurs III: Zur Veranlassung und zum Abfassungszweck des Röm . . .</i>	89
5.1.1 Das $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ der Juden und Heil für die Heiden (Röm 1,16f) . . . . .	95
5.1.2 Die paulinische Dialektik von Verheißung und Rechtfertigung . . . . .	101
5.1.2.1 Die Rechtfertigung als innerer Grund der Verheißung (E. KÄSEMANN) . . . . .	102
5.1.2.2 Folgerungen und Anfragen . . . . .	104
5.1.3 Abraham als Verheißungsträger und Beispiel göttlicher Rechtfertigung $\chi\omega\rho\iota\varsigma \xi\theta\gamma\omega\nu$ (Röm 4) . . . . .	106
5.1.3.1 Die Verheißung als Zeichen göttlicher $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ (Röm 4,4.13f.16) . . . . .	111
5.1.3.2 Die Gottesgerechtigkeit als Manifestation der Verheißung . . . . .	114
5.1.4 Existential-ontologische Reduktion der Gottesgerechtigkeit . . . . .	118
5.1.5 Die Integration der Rechtfertigung in die Verheißung . . . . .	123
5.1.5.1 Vorgaben und Voraussetzungen . . . . .	125
5.1.5.2 Gottes Verheißungen und Israels Unglaube . . . . .	132
5.1.5.3 Struktur und Gedankengang von Röm 3,1–8 . . . . .	135
5.1.6 Gottes Treue als Fundament der Heilshoffnung für Juden und Heiden . . . . .	144
5.2 Verheißung und Rechtfertigung nach Röm 9–11 . . . . .	151
5.2.1 Röm 11,25–32 im Kontext von Kapitel 9–11 . . . . .	155
5.2.2 Das Israel-Mysterium . . . . .	165
5.2.2.1 Gliederung und sprachliche Struktur . . . . .	165
5.2.2.2 Das Verständnis des $\mu\sigma\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ im Zusammenhang von Röm 9–11 . . . . .	171
5.2.2.3 Röm 11,25b–27 – ein himmlisches Offenbarungswissen? . . . . .	181
5.2.2.4 Zum Verständnis des $\mu\sigma\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ auf dem Hintergrund jüdischer Traditionen . . . . .	183
5.2.2.4.1 Apokalyptische Literatur . . . . .	183
5.2.2.4.2 Qumran . . . . .	186
5.2.2.4.3 Rabbinische Literatur . . . . .	189
5.2.2.5 Ergebnisse und Folgerungen für Röm 11,25b–27 . . .	191
5.2.2.6 Israels Heil und der Glaube an Jesus Christus . . . . .	194

6	Der gekreuzigte Christus als Skandalon und Heilshoffnung . . . . .	198
6.1	Die Ausgangsbasis . . . . .	200
6.2	Christologie und jüdische Messianologie . . . . .	201
6.2.1	Act 5,34–39 und das Problem jüdischer Messias- prätendenten . . . . .	201
6.2.2	Rabbi Aqiva und Bar Kokhba . . . . .	206
	<i>Exkurs IV: Politisch-messianische Deutung der Kreuzigung Jesu?</i> . .	210
6.3	Die frühchristliche Umformung jüdisch-messianischer Hoffnungen . . . . .	213
6.3.1	Der Gekreuzigte als κύριος und Χριστός in Act 2,14–39 . .	219
6.4	Das paulinische Evangelium vom gekreuzigten Jesus Christus . .	222
6.4.1	Grundsätzliches zur Genese der paulinischen Christologie .	224
	<i>Exkurs V: Paulus und die Hellenisten (Act 6,8–15)</i> . . . . .	226
6.4.2	Zum Gebrauch von Χριστός bei Paulus . . . . .	244
6.5	Das Christusevangelium im Konflikt mit nomistischen Gegnern in Galatien . . . . .	254
6.5.1	Gal 3,1–4,31 als kohärenter Briefabschnitt . . . . .	256
6.5.2	Der Glaube Abrahams und die Verheißung für die ἔθνη (Gal 3,6–9) . . . . .	260
6.5.3	Die christologisch-soteriologische Argumentation in Gal 3,10–14 . . . . .	265
6.5.4	Der Gekreuzigte und der νόμος . . . . .	275
6.6	Zusammenfassung . . . . .	281
7	Ergebnisse – Konsequenzen – Ausblick . . . . .	283
	Literaturverzeichnis . . . . .	298
	Stellenregister . . . . .	351
	Sachregister . . . . .	392



# 1 Einleitung<sup>1</sup>

Die hier vorgelegten Studien verstehen sich als ein exegetischer und methodischer Sachbeitrag innerhalb des mit zunehmender Intensität geführten christlich-jüdischen Gesprächs. Im Rahmen ihrer begrenzten Thematik möchten sie es ein Stück weiterführen.

Die gegenwärtig den Dialog beherrschenden, in sich wiederum vielfältig vernetzten Grundsatz- wie Einzelfragen sind äußerst komplex. Sie nötigen zu einer Konzentration auf einige ausgewählte, gleichwohl zentrale Aspekte. Nicht zuletzt die von einem einzelnen kaum noch überschaubare literarische Produktionsflut limitiert die eigenen Möglichkeiten. Fast alles scheint gesagt, nahezu allem wurde widersprochen. Doch spiegelt dieser diskursive Prozeß das gestiegene Problembewußtsein wider, das sich im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs gerade innerhalb der christlichen Theologie eingestellt hat. Jedes abschließende Resümee käme in der gegenwärtigen Situation zu früh. Darum bleiben auch die vorliegenden Studien notwendigerweise fragmentarisch. Sie bedürfen der vertiefenden Einsicht anderer, soll der angestrebte Dialog, und sei es auch nur im innerchristlichen Bereich, nicht von vorneherein seine kommunikative Funktion verlieren.

Mittlerweile hat das christlich-jüdische Gespräch seine anfängliche Ghettoisierung überwunden. Es bestimmt in zunehmendem Maße die theologische Diskussion auch innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft. Das ist begrüßenswert und erfreulich. Weniger erfreulich ist hingegen die Art und Weise, in der sie allzu oft geführt wird. Nicht selten gewinnt dabei die sprichwörtliche *rabies theologorum* die Oberhand<sup>2</sup>. Es darf bezweifelt werden, ob immer die zu klärenden theologischen Sachfragen im Vordergrund stehen. Um sie muß es aber in erster Linie gehen, soll das Gespräch mit dem Judentum nicht der eigenen Bestätigung dienen oder gar als Exerzierplatz

---

<sup>1</sup> Die zitierte Literatur wird zumeist mit nur einem Stichwort angeführt, Kommentare allein mit dem Namen ihres Verfassers. Die genauen bibliographischen Angaben sind dem Literaturverzeichnis zu entnehmen. Soweit möglich richten sich die verwendeten Abkürzungen nach dem von S. M. SCHWERTNER zusammengestellten Abkürzungsverzeichnis IATG<sup>2</sup>, Berlin/New York 1992. Querverweise ohne Seitenangaben beziehen sich immer auf das gleiche Kapitel.

<sup>2</sup> Vgl. D. SÄNGER, Verlust, bes. 248–254.

für Rechthabereien und mit Verbissenheit ausgetragene Privatfehden mißbraucht werden.

Die Schärfe des Tons, in der sich konträre Standpunkte zu übertreffen suchen, kommt freilich nicht von ungefähr. Sie ist ein Indiz für den tiefgreifenden Dissens, der über den Themen des christlich-jüdischen Dialogs unter vielen der daran beteiligten Theologen aufgebrochen ist. Denn kontrovers beurteilt werden nicht nur historische und methodische Einzelfragen, die oftmals und zu Recht unterschiedlich beantwortet werden können. Keine Einigkeit besteht vielmehr darin, wie und auf welcher Basis das Neue Testament als kanonisches Dokument des christlichen Glaubens in den Dialog einzubringen ist. Ob sich dahinter eine »theologische Grundlagenkrise«<sup>3</sup> verbirgt, sei dahingestellt. Hingegen ist nicht zu bezweifeln, daß sich spätestens hier das Problem darauf zuspitzt, in welcher Wechselbeziehung die neutestamentlichen Zeugnisse und christliche Identität zueinander stehen. Solange eine Antwort darauf nicht konsensfähig ist, bleiben auch die Ergebnisse im christlich-jüdischen Gespräch notwendigerweise strittig und liefern weiterhin Zündstoff für innerchristliche Friktionen.

Soll er für beide Seiten mehr sein als ein Ort permanenter Selbstbestätigung, fordert der Dialog zwischen Christen und Juden ein Zweifaches. Er ist angewiesen auf die Bereitschaft aller, im gemeinsamen Diskurs die eigene Position kritisch zu prüfen, Vorurteile korrigieren zu lassen und bislang tradierten Deutemustern den Abschied zu geben. Zugleich aber drängt er auf eine der Vergewisserung dienenden Reflexion über die Grundlagen des je eigenen Glaubens, wenn anders der Dialog wirklich aus der Existenz heraus (SCHALOM BEN-CHORIN), d.h. *konfessorisch*, geführt wird. Schon von daher bedarf ein erneuter Versuch, einen exegetischen Sachbeitrag zum christlich-jüdischen Gespräch von den neutestamentlichen Quellen aus anzugehen und seine Ergebnisse in eben diesen dialogischen Kontext einzubringen, keiner besonderen Legitimation.

Unbelastet darf sich eine solche Vorgehensweise dennoch nicht fühlen. Die Gefahr, sich in den Stricken eines methodischen Zirkels zu verfangen, der paralysierend wirkt und den Status quo festschreibt, liegt nahe. Der Rückbezug auf das Neue Testament befördert allzu leicht das Mißverständnis, als ginge es nur um positionelle Legitimationsbemühungen, mithin um eine bloße *Reproduktion* der in den neutestamentlichen Texten enthaltenen Vorgaben, nicht aber um deren sachkritisch zu kontrollierende historische und theologische *Interpretation*. Andernfalls bekräftigte das Verfahren nur ein weiteres Mal die immer schon als Konstante fixierte christliche Axiomatik mit ihrem »überkommene(n) theologisch-dogmatische(n) Interesse«<sup>4</sup>, das ja gerade unter Ideologieverdacht geraten ist. Im Ergebnis würden also – trotz des gegenteiligen Anspruchs – die selbstgewählten Vorgaben nicht nur bestätigt, sondern potenziert, lassen

<sup>3</sup> E. GRÄSSER, Christen, 272.

<sup>4</sup> P. v. d. OSTEN-SACKEN, Grundzüge, 199.

sie sich doch auf diese Weise als zeitlos gültig herausstellen. So zu verfahren hieße, die gewonnenen Resultate in methodisch unhaltbarer Weise vorderhand zu salvieren. Sie wären aber schwerlich zu vermitteln und damit ihres dialogischen Charakters beraubt, weil sie sich als das Produkt einer fragwürdigen Reproduktionshermeneutik erwiesen. Diese zeichnet sich dadurch aus, daß sie sich innerhalb des von ihr selbst gesetzten, ausschließlich affirmativ orientierten Koordinatensystems bewegt und *nolens volens* dessen Prämissen nicht allein zu legitimieren, sondern zugleich fortzuschreiben trachtet.

Die Gefahr, diesem Mißverständnis im Umgang mit biblischen, hier neutestamentlichen Texten zu erliegen, ist gewiß nicht von der Hand zu weisen. Sie indiziert ein hermeneutisch-methodisches Defizit, das die ontische Komplementarität von erkennendem Subjekt und Erkenntnisgegenstand, sprich Text, faktisch negiert und meint, sich seiner in objektiver Weise bedienen zu können. Jedoch kann hinter einer solchen Erinnerung auch eine viel weitergehende Forderung stecken. In provokanter Schärfe wurde sie von R. RUETHER aufgestellt<sup>5</sup> und hat in ihrem Gefolge weitere Vertreter gefunden<sup>6</sup>: die neutestamentlichen Texte seien als das entscheidende *Kriterium* jeder innerchristlichen Vergewisserung im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs überhaupt zur Disposition zu stellen. Denn die sich in ihnen artikulierende »Identitätsbestimmung des christlichen Glaubens« sei von Beginn an »auf Kosten des Judentums gegangen«, habe mithin »stets eine antijudaistische Struktur« gehabt<sup>7</sup>. Diese werde stabilisiert, behielte die so charakterisierte Textbasis bei der »Suche (nach) der eigenen Identität« weiterhin ihre normative Funktion<sup>8</sup>.

Es wird noch näher darauf einzugehen sein, inwieweit diese Forderung zu Recht besteht oder nicht und auf welchen Vorgaben sie beruht (Kap. 3). Einstweilen ist an sie die Frage zu richten, ob sie nicht selbst höchst ungeschichtlich argumentiert<sup>9</sup>. Denn wenn die neutestamentlichen Schriften nicht länger als der entscheidende Bezugspunkt christlichen Glaubens und christlicher Verkündigung gelten können, auf den sich das eigene Bekenntnis gründet und an dem es sich allein zu messen hat, bleibt jede Erkundigung nach den geschichtlichen Voraussetzungen wie die nach den wirkmächtig gewordenen Faktoren im Entfremdungsprozeß von Christen und Juden zwangsläufig ohne konkreten Bezug. Als Konsequenz droht eine Beliebigkeit, die Recht und Grenze konfessorischen Redens willkürlich setzt und weder den christlichen noch den jüdischen Adressaten ernst nimmt. Die Rückfrage nach der Intention des jeweiligen neutestamentlichen Autors bleibt uns also nicht erspart. Sie ist gefordert, will man nicht die Bedeutung eines Textes auf die Summe aller möglichen oder wirklichen Interpretationen einengen und ihn dadurch der Wirkungsgeschichte als

<sup>5</sup> Brudermord, *passim*.

<sup>6</sup> Vgl. vor allem P. v. d. OSTEN-SACKEN, Nachwort, bes. 244-247; Grundzüge, 180.204-206.

<sup>7</sup> Nachwort, 244f.

<sup>8</sup> A.a.O. 245.

<sup>9</sup> Das gilt auch für die Formulierung »biblisch-kirchliche Überlieferung«, mit der P. v. d. OSTEN-SACKEN neutestamentliche Texte mitsamt ihrer kirchlichen Rezeption zusammenfaßt, a.a.O. 244. Doch muß eine aufgrund ihrer Wirkungsgeschichte unter Ideologieverdacht geratene kirchliche Interpretation biblischer Texte noch keineswegs identisch sein mit deren ursprünglicher Intention. Beide Aspekte sind streng auseinanderzuhalten und dürfen nicht, wie es hier geschieht, in unzulässiger Weise miteinander verquickt werden.

dem eigentlichen Ort seiner Wahrheit übergeben. Das heißt zugleich, daß an dem Postulat eines eindeutigen, von allen möglichen späteren Auslegungen unabhängigen Textsinns festzuhalten ist. Wie jede andere exegetische und historische Untersuchung bewegt sich auch die vorliegende innerhalb eines hermeneutischen Zirkels. Er kann jedoch nur aufgebrochen werden zugunsten einer den Aussagenwillen der Texte ignorierenden, ihre Wirkungsgeschichte verabsolutierenden Vermutungsstrategie oder zugunsten ihrer restlosen Historisierung, d.h. ihrer positivistischen Vereinnahmung.

Ein Beitrag zu den zentralen Themen des christlich-jüdischen Gesprächs bleibt also aus wenigstens zwei Gründen auf die neutestamentlichen Zeugnisse als Basis und Leitlinie angewiesen.

1. Aus *historischen* Gründen, weil sie als die ältesten der uns zugänglichen Quellen zumindest ausschnittshaft den Prozeß der Trennung von Juden und Christen dokumentieren. Zwar spiegelt er nicht selten die höchst subjektive Perspektive einer nachgetragenen Reflexion wider, die auf diese Weise dem Legitimationsdruck nachgibt und den Status quo der Gegenwart im Rückgriff auf die Vergangenheit historisierend zu rechtfertigen trachtet. Umgekehrt mag das Produkt dieser Reflexion wiederum neue Abständigkeiten begründet haben und Anlaß für weitere Entfremdung gewesen sein. Angesichts dieser ihrer faktischen Wirkung gilt es, die dermaßen in Verdacht geratenen Texte auf das sich in ihnen verbergende Sinnpotential hin zu prüfen. Daß diese Prüfung im komplexen Miteinander von Tradition und Interpretation stets zur Sachkritik drängt, die die vielschichtige Spannung zwischen Erbe und neuer Deutung auch auf das sich in den Texten artikulierende Interesse zu beziehen vermag, sollte nicht strittig sein. Nur läßt sich ihrem für den Interpreten unter Umständen sehr unbequemen Umgang mit der Überlieferung nicht schon dadurch die Spitze abbrechen, indem die neutestamentlichen Schriften aufgrund ihrer Kanonisierung zu nachträglich normierten, interessegeleiteten Dokumenten von Siegern reduziert werden, so offenkundig sie dies im Blick auf die jahrhundertelange christliche Schuldgeschichte dem Judentum gegenüber *auch* sind.

2. Die neutestamentlichen Zeugnisse erweisen sich selbst als die entschiedensten Kritiker jedes späteren Irrwegs, der sich als Ungehorsam gegen das in ihnen verkündigte Evangelium entpuppt. Daher gilt es aus *theologischen* Gründen, ihre innovatorische Dynamik und ihr Vorurteile dekuvierendes Potential gegen eine eindimensionale Auslegungs- und Wirkungsgeschichte wiederzugewinnen, die sich nicht selten als ein Konstrukt des Rezipienten darstellt. Eine auf dieser Grundlage angebahnte Vergewisserung darüber, was denn im Gespräch mit dem Judentum christlicherseits zu sagen und einzubringen ist, gehört zu den Vorbedingungen des Dialogs. Andernfalls verlöre er von vorneherein seine Offenheit und beraubte sich seiner kommunikativen Kompetenz.

## 2 Historische und methodische Vorklärungen

Obwohl der kontextuelle Rahmen zunehmend zu einem Problemfall der theologischen Wissenschaft und speziell der neutestamentlichen Exegese geworden ist, wird von niemandem ernsthaft bestritten, daß das Gespräch mit dem Judentum nötig, ja überfällig ist. Ebensowenig, daß eine neue Begegnung von Judentum und christlicher Gemeinde ohne eine vorbehaltlose christliche Selbstkritik zum Scheitern verurteilt ist. Andernfalls wären Charakter und Stellenwert des Dialogs als ein uns Christen aufgegebenes »theologisches Grundlagenproblem ersten Ranges«<sup>1</sup> im Ansatz diskreditiert. Es wird durch zwei Aspekte gekennzeichnet. Der eine enthält eine *historische* Fragestellung, der andere verweist auf ein *methodisches* Problem. Beide sind unmittelbar aufeinander bezogen.

### 2.1 Die historische Fragestellung

Die ersten Christen waren Galiläer, Judäer oder aus der Diaspora stammende Juden. Sie bekannten den gekreuzigten und auferweckten Jesus von Nazareth als den in der Schrift verheißenen Messias<sup>2</sup>. Dennoch verstanden sie sich nach wie vor als Mitglieder des jüdischen Volkes<sup>3</sup>.

Das läßt sich – jedenfalls für einen Teil von ihnen – an der paulinischen Oppositionsgruppe in den galatischen Gemeinden zeigen. Wie immer man es mit der Nomenklatur im einzelnen hält<sup>4</sup> und ihre theologische Position bestimmt, sicher scheint mir, daß sie sich als messiasgläubige *Juden* verstanden. Nur so läßt sich erklären, daß sie an der Beschneidung festhielten (5,2f; 6,12f, vgl. 2,3–5) und den Galatern einschärften, erst ihre Integration in das Bundesvolk vermittele ihnen das durch Christus eröffnete eschatologische Heil. D. h. aber zugleich, daß die paulinischen Gegner den zwischen ihnen und Paulus bestehenden Dissens nicht als eine *innerchristliche* Kontroverse begriffen. Für sie markierten die strittigen Punkte nach wie vor die Grenze zwischen Juden und Heiden. Konsequenterweise fixiert der Apostel seine Argumentation auf die für seine Kontrahenten offensichtlich nicht verhandelbaren Forderungen nach Be-

---

<sup>1</sup> E. GRÄSSER, *Heilswege*, 212; vgl. U. LUZ, *Bemerkungen*, 198.

<sup>2</sup> Vgl. nur Mk 8,29parr; Joh 1,41; 4,25; 11,27; Röm 1,3f; IKor 15,3f u.ö.

<sup>3</sup> Act 2,1.46; 3,1; 5,42; 21,20–26. Vgl. Röm 9,3; 11,1; IIKor 11,22; Gal 2,15; Phil 3,5.

<sup>4</sup> Näheres unten in Abschnitt 6.5.

schneidung und Einhalten des jüdischen Festkalenders (4,9f). Damit bestätigt er e contrario die gegnerische Ausgangsbasis und macht die von ihnen vertretene »bleibende Verbindlichkeit der jüdischen Tradition als des exklusiven Zugangs zu dem in der Schrift allein Israel zugesagten Heil«<sup>5</sup> zum probanden Beweismittel für die universale Geltung des εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ (Gal 1,7). Die Auseinandersetzung kreist darum um das Zentrum der christlichen nota electionis, die πίστις Χριστοῦ (2,16; 3,22.26), macht also den Inhalt der sie stiftenden ἀκοή (3,2.5) zum eigentlichen Kontroverspunkt.

Es dauerte nicht lange, bis der Ablösungsprozeß begann. Er hatte zwar, wie noch zu zeigen sein wird, theologische, genauer christologische Gründe, wirkte sich jedoch sichtbar auch im sozialen Bereich aus. Strittig war vor allem, inwieweit die in der Tora enthaltenen Vorschriften, unter ihnen besonders die Beschneidungsforderung und die Reinheitsgebote, für die Christusgläubigen weiterhin Gültigkeit besaßen. Neben diesen zentralen halachischen Fragen standen Funktion und Stellenwert des Jerusalemer Tempels als Ort kultischer Sühne und Ausdruck göttlichen Erbarmens (Jes 44,28; 56,1–8; Hag 2,1–9; Sach 1,16f; Tob 13,9–16; 14,4–7; Bar 5,1–9) zur Diskussion<sup>6</sup>. Die Antworten fielen unterschiedlich aus, mit Rückwirkungen auch auf die Einheit der christlichen Gemeinde. Denn schon unter den frühesten christlichen Gruppierungen – den *griechisch* sprechenden Judenchristen, den Hellenisten (Act 6,1, vgl. 9,29; 11,20)<sup>7</sup>, die sich wohl schon zu einer eigenständigen Gottesdienstgemeinschaft zusammengeschlossen hatten, und den *aramäisch* sprechenden Judenchristen, den Hebräern (Act 6,1)<sup>8</sup>, die der Tora ungleich stärker verpflichtet waren<sup>9</sup>, – wiederholten sich die Auseinandersetzungen,

<sup>5</sup> M. WOLTER, *Evangelium*, 187.

<sup>6</sup> Vgl. die tempelkritischen Worte Jesu und ihre Rezeption Mk 13,2par; 14,58; 15,29; Mt 17,24–27; 26,61; 27,40; Lk 13,34fpar; 19,43f; Joh 2,19; Act 6,11.13f; 7,48–50; 11,19–26; 15,1–5(6–33), ferner Mk 11,15–18; Act 4,11; 21,28; IKor 3,16f; 6,19; IIKor 6,16; Eph 2,20; IPetr 2,5–9; Apk 21,22. Zur Frage insgesamt (auch über die synoptischen und johanneischen Texte hinaus) vgl. J. ROLOFF, *Kerygma*, 89–110; M. HENGEL, *Hellenisten*, 190–195; T. SÖDING, *Tempelaktion*, 39–59.62–64, und unten die Exkurse IV und V. Auch die implizite Kultkritik von Röm 3,24–26 ist evident. Ob sich dieses Traditionsstück aber dem Stephanuskreis verdankt und Paulus über Antiochien vermittelt wurde, muß hypothetisch bleiben. Die Tempelkritik der Hellenisten konnte sich auf Jesus selbst berufen. Trotz der komplizierten Traditionsgeschichte von Mk 11,15–18 ist der Kern der Perikope auch unter historischen Gesichtspunkten glaubwürdig, M. TRAUTMANN, *Handlungen*, 107–109.114–118; T. SÖDING, a.a.O. 45–47.50–52, ohne daß freilich die markinische Pointe von 11,17 jesuanisch sein muß. Daran ist aufgrund der Kombination von Jes 56,7 und Jer 7,11, die theologische Reflexionsarbeit verrät, zu zweifeln. Auch deshalb sollte der messianische Horizont der sog. Tempelreinigung nicht überbetont werden.

<sup>7</sup> Sie waren freilich kein erratischer Block, wie allein Act 9,29 zeigt. Über das theologische Profil der Hellenisten gehen die Meinungen immer noch weit auseinander. Näheres hierzu unten in Exkurs V.

<sup>8</sup> Diese sprachliche Klassifizierung findet sich schon bei Johannes Chrysostomos, *Hom.* 14,1 zu Act 6,1 (PG LX 113); *Hom.* 21,1 zu Act 9,29 (PG LX 164).

<sup>9</sup> Trotz dieser notwendigen Differenzierung bewegt sich die auf der jeweiligen Sprach-

die sich aufgrund ganz ähnlicher Differenzen zwischen tora- und halachakristischen Christen einerseits und Vertretern des zeitgenössischen Judentums andererseits abspielten<sup>10</sup>. Der dadurch ausgelöste, zumindest aber aktivierte Ablösungsprozeß führte notwendigerweise zu Spannungen auch innerhalb der christlichen Gemeinden<sup>11</sup>. Im Ergebnis trug er zur Bildung einer spezifisch christlichen Identität bei. Sie wurde von außen wahrgenommen (Act 11,26, vgl. 26,28; IPetr 4,16) und beschleunigte die Separation vom Synagogenverband.

Zweifellos markiert dieser reziprok verlaufene Prozeß die Wegscheide im christlich-jüdischen Verhältnis. Wer hier nicht vordergründig von Schuld reden will, hat die *Ursachen* des Schismas zu ergründen. Er kommt um die Frage nicht herum, was denn im Unterschied zum jüdischen Wurzelgrund das spezifisch Christliche ist. Worin besteht es? Wodurch bzw. durch wen wird es konstituiert<sup>12</sup>? Diese auf eine theologische Reflexion drängende Verge-  
wässerung zeitigte unmittelbare, auch dem Historiker zugängliche Entscheidungen. Ihre Folgen sind im Neuen Testament vielfältig dokumentiert. Sie machen den *einen* Teil des »Grundlagenproblems« aus.

---

präferenz beruhende begriffliche Unterscheidung in »palästinische« und »hellenistische« Judenchristen in einer Grauzone. Auch die palästinischen, d.h. hebräisch/aramäisch sprechenden Judenchristen waren weitgehend hellenisiert, selbst wenn sie des Griechischen kaum oder nicht mächtig waren. Wie tiefgreifend die Hellenisierung des palästinischen Kernlandes zur Zeit Jesu und der frühen Jerusalemer Gemeinde fortgeschritten war, zeigt u.a. eine Grabstele von 3 Generationen einer jüdischen Familie in Jericho, R. HACHILI, Family, 31–66; DIES./P. SMITH, Genealogy, 67–70. Obwohl bis auf einen der Beigesetzten alle anderen jüdische Namen tragen, sind von den 32 Inschriften auf den 14 Ossuarien 17 in griechischer Quadratschrift abgefaßt, 15 in jüdischer. Ein Indiz dafür, wie gebräuchlich in dieser Zeit die griechische Sprache in Palästina war.

<sup>10</sup> Vgl. Act 4,1ff; 5,17ff; 6,11–14; 8,1; 9,1f.21.22–25.29; 13,50; 14,2.5f.19; Gal 1,13f.23; Phil 3,6; IIKor 11,24–26.32f.

<sup>11</sup> Act 11,1–18; 15,1f.5; 21,20ff; Gal 2,1–10.11–14; 3,1–14; 5,2f.6.11f; 6,12f; Phil 3,2.18f.

<sup>12</sup> Die Rede von der *differentia specifica* verdankt sich keineswegs einem Akt der Willkür, in den die theologischen Prämissen jedes einzelnen beliebig einfließen, wie R. RENDTORFF argwöhnt, Perspektiven, 6. Daß die Gemeinsamkeiten zwischen Juden und Christen für das christliche Glaubensverständnis in bestimmter Weise fundamental sind, wird noch zu zeigen sein. Es geht aber auch darum zu verstehen, *warum* und *wie* das Christentum aus dem Judentum entstanden ist. Dieser Vorgang impliziert zwar die Rückfrage nach den diese Trennung verursachenden historischen Bedingungen, ist aber mehr noch eine Aufgabe der Interpretation, die den in diesem Prozeß wirkmächtigen Faktoren gerecht wird, vgl. G. THEISSEN, Judentum, 331–356.

## 2.2 Das methodische Problem

Bei aller historischen Abständigkeit verschließen sich diese Ursprungsereignisse dennoch jedem Versuch, sie ausschließlich auf vergangene Geschichte zu reduzieren und sie damit zu objektivieren. Spätestens das Genozid am jüdischen Volk während der Zeit des Nationalsozialismus macht diese Einsicht unabweisbar. Die Stichworte *Auschwitz* und *Holocaust*<sup>13</sup> erinnern daran, daß der christlich-jüdische Dialog sinnlos ist, wenn die biblischen (nicht nur neutestamentlichen) Schriften als vielfach benutztes Instrument christlich motivierter Judenfeindschaft gelehrt werden. An diesem Punkt gibt es keinen Dissens. Mit Vehemenz bricht er aber dort auf, wo es um die *Konsequenzen* für die theologische Reflexion mitsamt ihrer Konkretion in der kirchlichen Praxis geht. Zur Debatte steht, inwiefern und mit welchem Ziel die »kritische Überprüfung« und »Korrektur der christlichen Theologie«<sup>14</sup> nach dem Holocaust zu erfolgen hat.

Die bisherige Diskussion konzentriert sich im wesentlichen auf die folgende Alternative. Besitzt der Holocaust eine *hermeneutische* Funktion für die Auslegung und Prädikabilität biblischer, besonders neutestamentlicher Texte in der Weise, daß er über ihre gegenwärtige Repräsentation mitbestimmt? In diesem Fall würde er in ein objektives Wächteramt extra hominem berufen. Seine Aufgabe bestünde darin, über Recht und Grenze christlicher Schriftverwendung und ihrer Rezeption nach Auschwitz zu entscheiden<sup>15</sup>. Oder vermittelt der Holocaust als ein bisher singuläres geschichtliches Datum die viel zu späte Erkenntnis um so dringlicher, daß der Glaube an Jesus Christus mit *jeder* Gestalt eines Antijudaismus unvereinbar und die antijüdische Inanspruchnahme des Christusbekenntnisses *die* geschichtliche Schuld der Christenheit ist?

Beide Ansätze differieren erheblich. Von welchen – zumeist unausgesprochenen – Prämissen sie abhängen, ist im nächsten Kapitel zu erörtern. Gemeinsam sagen sie sich aber von bisher dominierenden antijüdischen Deute-

<sup>13</sup> Trotz gelegentlicher Kritik gebrauche ich den anglierten terminus technicus *Holocaust* zur Bezeichnung des Judenmordes im Nationalsozialismus, der in zynischer Verschleierung »Endlösung der Judenfrage« genannt wurde. Die ursprünglich alttestamentlich-kultische Bedeutung von ὀλοκαυστος bzw. ὀλοκαύτωμα (Ex 10,25; Lev 1,3; Num 7,15; Dtn 12,6; Jos 22,23; Ri 13,23 [alle LXX] u.ö., vgl. auch Mk 12,33; Hebr 10,6,8) darf dabei keinesfalls mitschwingen, denn sie belastete das Geschehen mit einem unangemessen verklärenden Opferbezug, vgl. J. KOHN, Haschoah, 27f.

<sup>14</sup> R. RENDTORFF, Dialog, 40f.

<sup>15</sup> Dieser Sachverhalt ist gemeint, wann immer es um die vielzitierte und kritisierte *Offenbarungsqualität* des Holocaust hinsichtlich der Interpretation biblischer Texte geht. Vgl. hierzu die äußerst scharf formulierten Anfragen G. KLEINS, Antijudaismus, 413–416, und E. GRÄSSERS, Heilswege, 214–220. Um Mißverständnisse zu vermeiden, wäre es besser gewesen, von einem *Kriterium* zu reden, das als verpflichtendes Postulat jeder Schriftauslegung bewußt sein sollte, H. SCHRÖER, Geschichtstheologie, 148–150.

mustern mit ihren vorurteilsbefrachteten Klischees los. Zugleich enthalten sie das Eingeständnis, das unbedingt verpflichtende Liebesgebot Jesu Christi permanent mißachtet zu haben. Wenn jeder wirkliche Dialog danach strebt, »die Liebe zum Ausdruck zu bringen, die allein Wahrheit schöpferisch macht«<sup>16</sup>, sollte er Christen finden, die unter dem Vorzeichen eben dieser Liebe die nach wie vor kontroversen Themen des christlich-jüdischen Gesprächs aufnehmen. Wer sich an ihm beteiligt, begibt sich auf ein theologisch wie kirchenpolitisch höchst sensibles Terrain. Fehldeutungen, Mißverständnisse und Ignoranz den Resultaten gegenüber sind einzukalkulieren. Sie selbst können wiederum erneuten Stoff für kontroverse Diskussionen liefern. Es wäre jedoch fatal, sich dieser möglichen Wirkungen durch Abstinenz zu entziehen. Denn das Judentum stellt eine ständige Herausforderung an das Christentum dar, nicht zuletzt im Blick auf sein soteriologisches Zentrum<sup>17</sup>. Jedes Nachdenken über ihr beiderseitiges Verhältnis ist nolens volens christologisch affiziert. Zudem bekräftigte ein Verzicht nur den Status quo und zementierte die vorhandenen Oppositionen. Und wer wollte bestreiten, daß jede Reflexion über die Grundlagen des jüdischen und christlichen Glaubens auf die »Frage nach der *einen* Wahrheit Gottes«<sup>18</sup> stößt? Sie ist der Hoffungsgrund für die die *ganze* Bibel durchziehenden Heilsverheißungen.

Die Arbeitsgänge in den vorliegenden Studien orientieren sich an den neutestamentlichen Themen und Texten, deren exegetischer und hermeneutischer Stellenwert besonders hoch veranschlagt wird. Im folgenden soll die an sie herangetragene Fragestellung wenigstens skizzenhaft umrissen werden. Hinzu kommen einige grundsätzliche Überlegungen, von welchem Ort die Rezeption dieser Texte unter den Bedingungen der von ihnen angestoßenen Wirkungsgeschichte allein erfolgen kann. Ein Schwerpunkt (Kap. 5) ist den Textpassagen des Röm gewidmet, in denen Paulus – explizit oder implizit – das Verhältnis Israels zur Christusverkündigung reflektiert (Röm 1–4.9–11). Dies geschieht bei ihm aus einer existentiellen Betroffenheit heraus und in einer Tiefe, die in der Geschichte der Christenheit ihresgleichen sucht. Paulus eröffnet einen Dialogus cum Iudaeis<sup>19</sup> aus dem Zentrum seines theologischen Denkens heraus. Wie verhält sich von ihm her die *jüdische* Heilshoffnung (Erwählungs- und Verheißungszusage Gottes an Abraham und seine Nachkommenschaft) zur *christlichen*, wie sie der Apostel als Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen in Jesus Christus verkündigt? Gibt es von Paulus her und also aus christlicher Sicht – trotz aller Diskontinuität – eine unaufgebbare *innere* Beziehung zwischen jüdischer und christlicher Soteriologie? Wenn ja, worin besteht sie?

---

<sup>16</sup> J. MOLTSMANN, Kirche, 183.

<sup>17</sup> Vgl. nur U. LUZ, Einheit, 97.

<sup>18</sup> E. GRÄSSER, Christen, 287.

Die im Gefolge der Reformatoren, insbesondere M. Luthers (*De servo arbitrio*) in der protestantischen Tradition entwickelten Versuche, das Verhältnis von Erwählung (Israels wie des einzelnen) und Rechtfertigung *propter Christum per fidem* zu bestimmen, laufen im Ergebnis zumeist auf den Primat der Rechtfertigung als des reformatorischen Materialprinzips<sup>20</sup> und der strukturierenden Mitte theologischen Denkens überhaupt hinaus. Die Erwählung wird der Rechtfertigung zugeordnet, damit gleichzeitig individualisiert und prädestinarianisch interpretiert<sup>21</sup>. Sie begegnet im Kontext des auf das Wort bezogenen Glaubens des einzelnen. Im Gegensatz zu dieser klassischen protestantischen Linie kehrt K. BARTH<sup>22</sup> die Relation um. Er interpretiert Erwählung und Rechtfertigung vom Evangelium her, also streng christologisch. Die Rechtfertigung des Gottlosen ist der Erwählung (Jesu Christi) insofern untergeordnet, als diese die Erwählung der Gemeinde Gottes in Gestalt von Kirche und Israel umschließt, so daß die Erwählung des einzelnen allein im Zusammenhang der Erwählung der Gemeinde zur Sprache kommt. Anders, als in der nachreformatorischen Theologie üblich, expliziert K. BARTH seine Lehre von Gottes Gnadenwahl als das *eine* Element des Bundes Gottes mit den Menschen, dessen *anderes* Element die Lehre von Gottes Gebot ist (Ethik)<sup>23</sup>.

Will sich eine Paulusinterpretation nicht damit begnügen, das von Paulus verkündigte Evangelium aus den historischen Quellen so nachzuzeichnen, indem sie deren Denkstrukturen zu erschließen trachtet, sondern erblickt sie in den paulinischen Briefen die Grundlage des gleichen, damals wie heute zu bezeugenden Glaubens, sieht sie sich einer doppelten Verpflichtung konfrontiert: a) da sie immer auf den Schultern anderer steht, kann sie nur zum Schaden für sich selbst ihren eigenen geschichtlichen Ort ignorieren. Sie partizipiert an den Erkenntnissen, Verlegenheiten und Irrwegen der bisherigen Auslegungs- und Wirkungsgeschichte. Zugleich wird sie immer schon von ihr her bestimmt. Auf diesen ihm vorgegebenen und ihn beeinflussenden Zusam-

---

<sup>19</sup> Inwieweit und ob er den Dialog programmatisch führt, ist kaum noch sicher zu entscheiden. Eine Antwort darauf hängt unmittelbar mit der nach dem Abfassungszweck des Röm zusammen (vgl. unten Exkurs III). Daß Paulus ihn aber *faktisch* aufnimmt, ist m.E. nicht zu bezweifeln.

<sup>20</sup> H. J. IWAND, Glaubengerechtigkeit, bes. 105–120.

<sup>21</sup> Im Blick auf J. Calvin wird man vorsichtiger urteilen müssen. Zwar ist auch für ihn Jesus Christus die Bestätigung und Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen, wie seine Lehre vom *munus triplex Christi* beweist (vgl. Frage 31 des Heidelberger Katechismus). Doch ist der Genfer Reformator hinsichtlich seiner christologischen Auslegung des Alten Testaments eher zurückhaltend. Dies dürfte mit seiner Wertung des ersten Teils des biblischen Kanons zusammenhängen (Institutio II 11,8; 11,11). Theologiegeschichtlich hat jedoch die lutherische Linie dominiert, nach der Evangelium im eigentlichen Sinn das Kommen des rechtfertigenden Christus im Wort der Verkündigung ist. Eine ausführliche Sichtung der besonders an Röm 9–11 orientierten, höchst unterschiedlich akzentuierten prädestinarianischen Deutungsversuche von Augustin bis zum 20. Jahrhundert findet sich bei O. KUSS, 828–934.

<sup>22</sup> KD II/2, 1–563. Vgl. auch IV/1, 573–589 und IV/3, 1005–1007, dazu B. KLAPPERT, Erwählung, 399–404.

<sup>23</sup> KD II/2, 564ff.

menhang bleibt jeder exegetischer Schritt angewiesen. Für die vorliegenden Studien heißt das konkret, daß ihnen an einer Reflexion über den eigenen geschichtlichen Standort und Verstehenshorizont gelegen sein muß<sup>24</sup>. Diese Forderung läßt sich nur einlösen im Bewußtsein der kritischen Aufnahme all der Impulse, die das bis in die Gegenwart dominante reformatorische Zuordnungsmodell<sup>25</sup> vor allem hinsichtlich seiner ekklesiologischen und soteriologischen Implikationen hervorgebracht hat, b) die neutestamentliche Exegese kann sich nicht davon dispensieren lassen, die Ursachen des auch mit Hilfe paulinischer Texte entwickelten kirchlichen Antijudaismus als eine der eigenen Glaubensurkunde zutiefst widersprechende Schuld aufzudecken und zu benennen. Diese Verantwortung nimmt sie, ob sie will oder nicht, in den Kontext des christlich-jüdischen Dialogs hinein, selbst wenn ihre unmittelbaren Gesprächspartner zumeist Christen sind.

Wenn das so ist, bleiben von vorneherein zwei Wege versperrt, die zu beschreiten sich als eine Flucht vor der genannten Aufgabe herausstellt. Zum *einen* verbietet sich das unkritische Fortschreiben traditionell akzeptierter Einsichten, ohne Rechenschaft über die von ihnen gezeitigten Ergebnisse einzufordern. Daß christliche Theologie weit davon entfernt war, die gerade von Paulus als elementar erkannte Interdependenz von Kirche und Israel ernst zu nehmen, sollte inzwischen jedem klar geworden sein. So gewiß die herkömmliche Verhältnisbestimmung, wie sie uns in der nachreformatorischen Tradition begegnet, den überwiegenden Teil der Auslegungsgeschichte nicht nur von Röm 1–4 und Gal 2–4 repräsentiert, so problematisch erscheint doch die darin kulminierende einseitige und undialektische Rezeption paulinischer Spitzensätze. Man wird nicht fehlgehen, in ihrem materialen Gehalt eine hermeneutische *crux* sich widerspiegeln zu sehen, die früher wie heute dieselbe ist: durch Interesse und Tradition bestimmte Vorprägungen des Auslegers<sup>26</sup>. Sein in den meisten Fällen unbewußt verlaufendes, selektives Wahrnehmungsvermögen vermag oftmals nur die Textsignale und Impulse zu dekodieren, die seinem vorgegebenen Referenzrahmen entsprechen<sup>27</sup>. Das Ergebnis läuft dann auf ein zeitloses Perpe-

<sup>24</sup> U. LUZ, Exegese, 18–32; J. GNILKA, Zugang, 51–62.

<sup>25</sup> Vgl. den umfassenden, auf die protestantische Tradition bezogenen theologiegeschichtlichen Abriß bei O. H. PESCH/A. PETERS, Einführung, 222–365.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu die am historischen Material durchgeführte Problemskizze bei H.-TH. WREGE, Wirkungsgeschichte, 263–279.

<sup>27</sup> Daß dieser Referenzrahmen sich nicht im Diltheyschen Sinne allein auf der Ebene geistesgeschichtlicher Zusammenhänge erschließen läßt, ist eine noch nicht sehr alte Erkenntnis. Seine soziologischen, psychologischen und auch politischen Voraussetzungen sind in gleicher Weise für eine traditions- und wirkungsgeschichtlich orientierte Hermeneutik zu bedenken. Vgl. das Nachwort H.-G. GADAMERS, Wahrheit, 513–541, sowie H.-TH. WREGE, a.a.O. 18–23.28–31.

tuieren für gültig erachteter Wahrheiten (*opinio communis*) im Namen der Tradition hinaus. Dabei wird unterschlagen, daß zwischen der vorgegebenen (biblischen) Aussage und ihrer auslegungs- wie wirkungsgeschichtlichen Vermittlung mitsamt den darin eingegangenen empirischen Impulsen methodisch konsequent zu differenzieren ist<sup>28</sup>. Zum *anderen* verbietet sich aber auch der genau entgegengesetzte Versuch. Er will Paulus dadurch vom Kopf auf die Füße stellen, indem er die vor allem in der protestantischen Tradition heimische, den Kategorien der Rechtfertigungstheologie verpflichtete Paulusdeutung kritisiert. Demgegenüber wird der Primat der Verheißung betont, der die Rechtfertigung – exklusiv und funktional auf die Heiden bezogen – subsumiert wird. Die in der Konsequenz dieses Ansatzes liegende Gefahr einer »mehr oder minder offenen ›Rejudaisierung‹ des Paulus«<sup>29</sup> ist nur das eine. Den problematischeren Aspekt benennt die Auskunft, »theologische Wiedergutmachung« (F. MUSSNER) zu leisten. Zwar ist die Absicht nur allzu verständlich. Doch ist der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, zugunsten des erstrebten Zieles nun seinerseits einer Option das Wort zu reden, die den konfessorischen Charakter des eigenen Glaubens aus Einsicht in die Verstrickungen der Vergangenheit preisgibt. Damit ist aber niemandem gedient, am allerwenigsten dem Dialogpartner, sei er Jude oder Christ.

Mit diesen eher thetischen Bemerkungen ist es freilich nicht getan. Sie müssen ausführlicher begründet und exegetisch abgesichert werden. Vor allem dann, wenn die beiden kritisch zu befragenden Positionen Wahrheitsmomente und Impulse enthalten, die sich als integraler Bestandteil der paulinischen Theologie erweisen lassen. Kap. 3 thematisiert nach Erwägungen zum theologiegeschichtlichen Ort dieser Studien die mit dem Stichwort »Theologie nach dem Holocaust« angemahnten hermeneutischen Konsequenzen. Kap. 4 untersucht die Stichhaltigkeit des Vorwurfs, das Neue Testament weise eine antijüdische Grundstruktur auf; der spezifisch christliche Antijudaismus sei mehr als nur ein akzidentieller Faktor christlicher Identitätsfindung, sondern christologisch essentiell und damit der Geburtsfehler des Christentums schlechthin. Kap. 6 schließlich ist der Frage gewidmet, worin sich das soteriologische Zentrum, mithin das dem Judentum gegenüber Neue des christlichen Glaubens artikuliert. Daß hierbei zugleich ein Fundamentalproblem jüdischer Messianologie und jüdischen Toraverständnisses angesprochen wird, ist von der Thematik her unabweisbar.

An der Darstellung selbst sind Anspruch und Ziel dieser Studien zu messen. Ihnen geht es weder um polemische Abgrenzung noch um das Befördern

---

<sup>28</sup> Vgl. hierzu T. SÖDING, *Fragen*, 119.125f, der m.E. aber die Traditionen ekklesialer Schriftauslegung zu stark in den Vordergrund rückt, obwohl doch gerade sie es sind, die unter Ideologieverdacht stehen. Daß die biblische Aussage selber als ein Moment der Überlieferungsgeschichte sichtbar wird, der sie zugehört, ist ein anderes Problem.

<sup>29</sup> O. Kuss, 815.

apologetischer Tendenzen. Ihr Anliegen ist erfüllt, wenn sie dazu verhelfen, den konfessorischen Charakter des christlich-jüdischen Gesprächs als die einzig gemäße Form des Dialogs selbstverständlich werden zu lassen. Dann müssen Unterschiede zwischen Christen und Juden nicht länger als Irrwege gebrandmarkt oder gar mit Feindschaft identifiziert werden.

### 3 Schriftauslegung im Horizont des christlich-jüdischen Dialogs

Überblickt man die Geschichte des Christentums, ist die Zeitdauer des christlich-jüdischen Dialogs, der diesen Namen verdient, eine eher marginale Erscheinung. Zwar gab es immer wieder Zeiten, in denen Christen und Juden über den kulturellen und wissenschaftlichen Austausch hinaus Glaubensgespräche führten. So wird man *cum grano salis* das 11./12. und Teile des 13. Jahrhunderts als eine Epoche bezeichnen dürfen, in der von christlicher Seite noch am ehesten der Dialog und weniger die Konfrontation angestrebt wurde<sup>1</sup>. Doch diese Form des Miteinanders verdankte sich zumeist der Initiative einzelner. Die in der Regel von Christen ausgehenden Begegnungen mit Juden waren kaum je solche zwischen gleichberechtigten Partnern in einer für beide offenen Situation<sup>2</sup>. Markanteste Beispiele sind die teils erzwungenen Disputationen von Paris (Juni 1240), Barcelona (Juli 1263)<sup>3</sup> und Tortosa (Februar 1413 bis November 1414)<sup>4</sup>. Auf christlicher Seite führten nicht selten jüdische Konvertiten das Wort, die sich als Vorreiter scharfer Angriffe gegen ihren alten Glauben profilierten. Das christliche Interesse galt selten dem Gespräch an sich. Im Vordergrund stand fast immer das Ziel, die Juden zu missionieren<sup>5</sup> und, wie etwa in Barcelona, die Messiasfrage. Dementsprechend hatten die Christen nicht nur das Sagen, sondern auch das Fragen.

---

<sup>1</sup> T. WILLI, *Judentum*, 11f; M. AWERBUCH, *Frühscholastik*, 13–21.86–100.

<sup>2</sup> Als symptomatisch dürfen die Predigten christlicher Missionare in Synagogen gelten, zu denen die Juden zwangsweise vorgeführt wurden, vgl. E. COLOMER, *Beziehung*, 201f.

<sup>3</sup> J. LOEB, *Controverse*, 1–18; C. ROTH, *Disputation*, 117–144; Y. BAER, *History I*, 152–155.

<sup>4</sup> Das sind die drei wohl bekanntesten, wenn auch nicht die einzigen Religionsgespräche des Mittelalters, die man aufgrund ihrer Zielsetzung wohl besser in die zahlreichen anderen antijüdischen Unternehmungen dieser Zeit einreicht. Freilich erweist sich die Forschung gerade an diesem Punkt als ziemlich uneins, vgl. P. BROWE, *Judenmission*, 55–94; H. H. BEN-SASSON, *Geschichte II*, 126f.246.282–284; Y. BAER, a.a.O. 150–162; II, 170–243; S. SCHREINER, *Zwangsdputationen*, 141–157; I. WILLI-PLEIN, *Pugio Fidei*, 21–83. Einen gerafften Überblick über die Hintergründe und Themen der christlich-jüdischen Religionsgespräche bietet H.-J. SCHOEPS, *Religionsgespräch*, 33–183.

<sup>5</sup> Vgl. nur das Protokoll der Disputation von Tortosa bei W. P. ECKERT, *Spätmittelalter*, 244 (Nr. 32). In die gleiche Richtung zielten die 1434 auf dem Baseler Konzil beschlossenen Zwangspredigten für die Juden. Texte des Dekrets bei W. P. ECKERT, a.a.O. 248–250 (Nr. 39), bes. 248.

Die Juden waren die Herbeizitierten, nicht die Eingeladenen. Aufs Ganze gesehen ließen Pogrome wie die im Jahr 1096 entlang des Rheins, die antijüdische Ausschreitungen auch in anderen Ländern provozierten, ein ungezwungenes Verhältnis zwischen Christen und Juden kaum zu<sup>6</sup>. Hinzu kamen judenfeindliche Edikte und Gesetzesvorschriften<sup>7</sup> sowie ein latenter bis aggressiver, auch literarisch weit verbreiteter<sup>8</sup> Antijudaismus. Die Christen verkörperten die Reichsreligion, die Juden waren im besten Fall geduldet, dabei lange ins Ghetto verbannt. Von Ausnahmen abgesehen bestimmte dieses Gefälle die Geschichte von Christen und Juden in Mittel- und Westeuropa bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts.

Seit dem Ende des 2. Weltkriegs und unter dem Eindruck des Genozids am jüdischen Volk hat sich die Situation grundlegend gewandelt. Zwei Ereignisse, der Holocaust und die Staatsgründung Israels, stecken von nun an die Koordinaten ab, innerhalb derer das christlich-jüdische Verhältnis bedacht wird. Christen erkennen die von Anfang an bestehende Verschränkung ihrer Geschichte mit der jüdischen. Sie nehmen die historische wie existentielle Dimension des gemeinsamen »unteilbaren Schicksals« (L. BAECK) wahr. Damit ist die Basis geschaffen für eine Begegnung zweier gleichberechtigter Partner. Es beginnt ein Dialog, der die »Gleichberechtigung in der Wahrheitssuche« voraussetzt »und das gleiche Risiko, bei der Bezeugung des Glaubens Gehör zu finden oder auf Verständnislosigkeit zu stoßen«<sup>9</sup>.

Bis heute hat dieser Dialog an Breite und Intensität stetig zugenommen<sup>10</sup>. Das ist keineswegs selbstverständlich. Angesichts der Ereignisse in der jüngsten deutschen Vergangenheit dürfen Christen für die Gesprächsbereitschaft der jüdischen Partner um so dankbarer sein, wäre doch eine reservierte oder gar ablehnende Haltung<sup>11</sup> nur zu begreiflich. Daß nicht sie dominiert, sondern trotz allem eine Dialogbereitschaft existiert, hat neben anderen Ursachen vor allem einen Grund. Die jüdische Glaubensurkunde (Tenach) ist zugleich der erste Teil des christlichen Bibelkanons, das Alte Testament.

<sup>6</sup> Vgl. bes. die Darstellungen von W. SEIFERTH, *Synagoge*, bes. 69–136; M. SAPERSTEIN, *Jews*, 236–246; B. STEMBERGER, *Judenverfolgungen*, 53–72.151–157.

<sup>7</sup> Zu ihnen M. AWERBUCH, a.a.O. 165–176.

<sup>8</sup> Bekannteste Beispiele sind die *Summa contra Gentiles* von Thomas von Aquin und die *Pugio Fidei* von Ramon Marti. Einen umfassenden Überblick bietet H. SCHRECKENBERG, *Adversus-Judaeos-Texte*, passim. Vgl. ferner K. GEISSLER, *Minoritätenproblem*, 163–226; E. WENZEL, *Synagoga*, 51–75.

<sup>9</sup> K. H. RENGSTORF/S. v. KORTZFLEISCH (Hg.), *Synagoge I*, 15f.

<sup>10</sup> Vgl. die Problemskizze von M. WYSCHOGROD, *Stand*, 210–225, der die wesentlichen Schnittpunkte des gegenwärtigen Gesprächs benennt.

<sup>11</sup> Vertreten etwa von E. BERKOVITS, *Faith*, 46, und R. L. RUBENSTEIN, *Auschwitz*, 61f. Für ihn ist der Dialog mit dem Christentum schlichtweg unmoralisch, da es durch seinen Absolutheitsanspruch jede Gesprächsbasis zerstört habe und den Dialog dazu mißbrauche, sich seiner kriminellen Vergangenheit zu entledigen.

### 3.1 Der gegenwärtige Status quaestionis. Eine Skizze

Wie jeder Versuch, biblische Texte nicht nur als historische Dokumente oder als einen Faktor der christlichen Überlieferung zu interpretieren, sondern sie nicht zuletzt aufgrund ihrer Wirkungsgeschichte<sup>12</sup> als für die Gegenwart prädikabel auszulegen, stehen auch diese exegetischen Studien in einem speziellen theologiegeschichtlichen Zusammenhang. Ihn gilt es zumindest umrißhaft zu benennen, soweit aus ihm Thematik, inhaltliche Vorgaben und methodische Konsequenzen für die Untersuchungen erwachsen. Die weitgehende Beschränkung auf den deutschen Sprachraum erfolgt nicht aus Provinzialität. Sie hat, leider, sachliche und historische Gründe.

Christlicherseits hat es seit 1945 im wesentlichen von drei Seiten maßgebliche Impulse gegeben, die Beziehung zum Judentum substantiell neu zu qualifizieren<sup>13</sup>. Der Zwang, sich der gemeinsamen Geschichte<sup>14</sup> ohne Ausflüchte selbstkritisch zu stellen, und das Bemühen, einen tragfähigen, kontinuierlichen Dialog zu installieren, der die Besonderheiten des jüdischen wie christlichen Glaubenszeugnisses nicht einebnet, wurzelt in der Erfahrung des Holocaust<sup>15</sup>. Trotzdem trugen kirchenamtliche Verlautbarungen selbst unmittelbar nach Kriegsende noch alle Anzeichen antijüdischer Ressentiments. So verabschiedete der Reichsbruderrat der EKD im April 1948 auf seiner Darmstädter Sitzung ein »Wort zur Judenfrage«<sup>16</sup>, das die erst kurz zuvor beendeten antijüdischen Pogrome als »Gottes Gericht« und »Verwerfung« beurteilte. Weitere zwei Jahre vergingen, bis die EKD eine erste öffentliche Stellungnahme zur Judenvernichtung abgab. Auf ihrer Synode in Berlin-

---

<sup>12</sup> Von der Wirkungsgeschichte ist die Auslegungsgeschichte eines Textes zu unterscheiden. Während diese die Geschichte der Auslegung biblischer Texte im engeren Sinn, etwa in Kommentaren, bezeichnet, bezieht sich jene auf den breiteren Bereich von Frömmigkeit und Theologie, Politik und Kunst, auf den der Institutionen und des Rechts. Vgl. H.-Th. WREGGE, a.a.O. 11–31; U. LUZ, a.a.O. 18–32, bes. 22.

<sup>13</sup> Anstelle von Einzelnachweisen vgl. die Sichtung der einschlägigen Publikationen durch K. MAIER, *Literatur*, 155–181, sowie den thematisch angelegten Literaturbericht von H. GRAF REVENTLOV, *Hauptprobleme*, 67–125.

<sup>14</sup> Die allerdings nur bis 1930 reichende beste Gesamtdarstellung ist immer noch das zweibändige Werk von K. H. RENGSTORF/S. v. KORTZFLEISCH (Hg.), *Synagoge*. Einzeluntersuchungen beschränken sich zumeist auf die Zeit der Alten Kirche und auf das Mittelalter. Für die Reformationszeit und deren kaum zu überschätzende Nachgeschichte, was das christlich-jüdische Verhältnis anbelangt, vgl. nur H. KREMERS (Hg.), *Martin Luther*.

<sup>15</sup> In *diesem* Sinn ist er sicher ein Wendepunkt, E. BETHGE, *Wendepunkt*, 89–100; E. BROCKE, *Holocaust*, 101–110. Vgl. auch den bewegenden Aufsatz I. GREENBERGS, *Smoke*, 7–55.

<sup>16</sup> R. RENDTORFF/H. H. HENRIX (Hg.), *Kirchen*, 541–544. Die Stimmen aus dem kirchlichen Bereich sind in diesem Sammelband jetzt leicht zugänglich. Darüber hinaus finden sich wichtige Gesichtspunkte bei F.v. HAMMERSTEIN, *Perspektive*, 329–348; H.H. HENRIX, *Ökumene*, 188–236; G. B. GINZEL, *Christen*, 234–274.

Weissensee formulierte sie ebenfalls ein »Wort zur Judenfrage«<sup>17</sup>, dem Röm 11,32 programmatisch vorgeschaltet wurde. In diesem Wort bekannte die Kirche ihre Mitschuld »an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist«. Zugleich erteilte sie jedem Antisemitismus eine Absage und sprach die Bitte aus, »den Juden ... in brüderlichem Geist zu begegnen«.

Freilich vermochte die synodale Erklärung ihre gewünschte Breitenwirkung erst zu entfalten, nachdem ihre Intentionen durch die »Arbeitsgruppe Christen und Juden« im Rahmen der Kirchentage aufgenommen und dort das christlich-jüdische Gespräch institutionalisiert wurde<sup>18</sup>. Den vorläufigen Abschluß des sich immer mehr vertiefenden Erkenntnis- und Gesprächsprozesses, der – spät genug – mit dem Berliner Synodalbeschuß seinen Anfang nahm, bildete die EKD-Studie »Christen und Juden« von 1975 (Studie I)<sup>19</sup>. Sie unterstreicht die gemeinsamen Grundlagen von jüdischem und christlichem Glauben<sup>20</sup>, benennt jedoch auch den für sie entscheidenden Anlaß für das Auseinandergehen der Wege: das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem verheißenen Messias Gottes<sup>21</sup>. Indem die Kirche eingesteht, das Liebesgebot Christi dem erwählten Gottesvolk gegenüber mißachtet<sup>22</sup> und damit ihren Herrn selbst verleugnet zu haben (Mt 10,32f; 25,40.45), ermutigt sie den jüdischen Gesprächspartner zur weiteren Begegnung und zum gemeinsamen Lernen. Dabei weiß sie, daß diese Gespräche zunächst und vor allem für Christen von existentiellen Interesse sind.

Ein weiteres offizielles Votum von evangelischer Seite verstärkte den eingeleiteten dialogischen Schub. Mit ihrem im Januar 1980 verabschiedeten, in der Folgezeit lebhaft umstrittenen Synodalbeschuß »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«<sup>23</sup> befreite die Rheinische Landeskirche das christlich-jüdische Gespräch endgültig von dem Verdacht, bloß von peripherer Bedeutung zu sein. Denn dieser Beschuß beansprucht nicht nur, die bisher approbierten Stellungnahmen und dialogischen Bemühungen

<sup>17</sup> R. RENDTORFF/H. H. HENRIX, a.a.O. 549.

<sup>18</sup> Über die Geschichte dieses Weges informieren knapp D. GOLDSCHMIDT/H.-J. KRAUS, Bund, 9–15.

<sup>19</sup> Vgl. die einführenden Bemerkungen von H. CLASS, 7f. Zur Kritik an einzelnen Punkten s. R. RENDTORFF, Volk, 65–70, sowie B. KLAPPERT, Wurzel, 23–37.

<sup>20</sup> Vgl. Abschnitt I von Studie I, 9–16, sowie Studie II, 17f.

<sup>21</sup> Studie I, 17–24; Studie II, 30–37.

<sup>22</sup> Vgl. Studie I, 4.22–24.30f.

<sup>23</sup> Abgedruckt bei R. RENDTORFF/H. H. HENRIX, a.a.O. 594–596. Hinzuzunehmen sind die »Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«, Umkehr, 267–281, auf die sich der Synodalbeschuß zusammenfassend bezieht. In gleicher Weise sind die Bibelarbeiten vor der Landessynode am Tage der Beschlußfassung zu berücksichtigen, denn sie sind »konstitutiv für die Würdigung des Synodalbeschlusses und auch der Thesen«, so B. KLAPPERT, epd-Dokumentation Nr. 42/1980, 9. Sie finden sich in der »Handreichung« Nr. 39, 44–100.

fortzuführen, sondern er geht weit über sie hinaus. Aus der Sicht eines seiner maßgeblichen Initiatoren beginnt mit ihm »eine neue Phase in der Entwicklung des christlich-jüdischen Verhältnisses seit dem Holocaust«<sup>24</sup>. Mehr noch, er gilt sogar als »das erste nicht-antijüdische Bekenntnis einer Kirche« nach 1945<sup>25</sup>. Selbst wer diese Wertung im Blick auf die EKD-Erklärung von 1950 nicht zu teilen vermag, wird nicht umhin können, den sich in dem Rheinischen Synodalbeschuß artikulierenden Neuansatz anzuerkennen. Er markiert zweifellos eine Zäsur in der Reihe christlicher Aussagen über das Verhältnis zum Judentum.

Die Reaktionen auf diesen Beschluß ließen nicht lange auf sich warten. An ihnen läßt sich unschwer die Brisanz der mit ihm verbundenen Konsequenzen ablesen. Während seine Verteidiger hervorheben, zum ersten Mal sei über freundschaftliche Absichtserklärungen und unverbindliche Korrekturen an gängigen theologischen Topoi hinaus ein christologisches Bekenntnis formuliert, das frei von Antijudaismen sei, sehen seine Kritiker für den Glauben Essentielles zur Disposition gestellt. Ihr Vorwurf kulminiert darin, der Synodalbeschuß sei nur mit »Abstriche(n) an der Wahrheit des Evangeliums in Kauf (zu) nehmen«<sup>26</sup>. Erst »der eklatante Verlust jeglicher Schriftbasis« habe ihn überhaupt ermöglicht<sup>27</sup>. Der Dissens betrifft vor allem die Christologie, näherhin die soteriologische Bedeutung Jesu Christi. Im Synodalbeschuß wird sie exklusiv auf die außerjüdischen »Völker der Welt«<sup>28</sup>, die Heiden (ἔθνη), beschränkt<sup>29</sup>. Es ist daher nur folgerichtig, wenn einer christ-

<sup>24</sup> E. BETHGE, a.a.O. 98.

<sup>25</sup> H. KREMERS, Zeugen, 241. Doch stellt sich schon hier die Frage nach Kriterien, die die Charakterisierung antijüdisch und Antijudaismus stützen. Vgl. unten die Abschnitte 4.2 und 4.7.

<sup>26</sup> E. GRÄSSER, Christen, 273. Ähnlich äußert sich H. CONZELMANN, Heiden, 322.

<sup>27</sup> G. KLEIN, Römer 3,21–28, 418.

<sup>28</sup> Abschnitt 4 Abs. 3 des Beschlusses.

<sup>29</sup> Vgl. neben anderen P. v. d. OSTEN-SACKEN, Grundzüge, 93. Freilich muß dann auch gesagt werden, wie denn das mitbeschlossene kirchliche »Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber« (Abschnitt 4 Abs. 6) aussehen kann. Eine authentische Interpretation dieses Passus gibt H. KREMERS. Da das Zeugnis nicht mehr als Christuspredigt ergehen darf, besteht es ausschließlich in der Umkehr »in die ökumenische Einheit mit dem jüdischen Volk«, a.a.O. 239. Anders ausgedrückt, die nichtjüdischen Völker und also auch die Christen werden in den Bund Gottes mit Israel und damit in den Geltungsbereich seiner Erwählung integriert. Vgl. Abschnitt 4 Abs. 4 des Beschlusses sowie die ihn interpretierende IV. These, Umkehr, 278f. Diese Antwort mag nach dem Trauma des versuchten Völkermordes am Judentum nur zu verständlich sein. Dennoch ist sie zu befragen. Nach paulinischem Zeugnis sind in Christus τὰ ἄρχαία (IIKor 5,17) vergangen. Die mit ihm angebrochenen καινά sind nicht deren *renovatio*, sondern das schlechthinnige *novum*, vgl. W. SCHRAGE, Ja und Nein, 150f; O. HOFIUS, Evangelium, bes. 88–102 (zu IIKor 3,7.11.13). Zudem kollidiert sie mit der Grundaussage des Röm, vgl. 1,18–3,20 mit 3,23f. Im übrigen ist aufschlußreich, daß H. KREMERS sich genötigt sieht, diesen Beschlußteil gegen jüdische Stimmen zu verteidigen, die den Ausdruck »Jesus Christus, der Messias Israels« kritisieren, P. LAPIDE, Messias, 241

lichen Judenmission eine Absage erteilt wird<sup>30</sup>. Schließlich ist in diesem Zusammenhang die Erklärung des II. Vatikanums »Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas« zu erwähnen<sup>31</sup>. Das wegen seines 4. Abschnitts auch wenig glücklich »Judenerklärung« genannte Dekret *Nostra aetate* ist für das christlich-jüdische Gespräch von doppeltem Gewicht<sup>32</sup>. Zum einen bezeugen Papst und Konzil das »gemeinsame geistliche Erbe« der Kirche »mit dem Stamme Abrahams«. Damit bekennen sie zwar nicht expressis verbis, aber doch der Sache nach die Selbigkeit des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs mit dem Vater Jesu Christi, was die Hinweise auf IKor 10,4 und Hebr 4,2 ihrerseits unterstreichen. Dadurch unterscheidet sich das Judentum fundamental von den anderen Religionen und wird ihnen aus christlicher Sicht nicht mehr einfach subsumiert, wie die Überschrift der Erklärung suggerieren könnte. Zum anderen haben mit dem Vatikanischen Dekret nun auch öffentlich beide großen christlichen Konfessionen des Landes, von dem aus unsägliches Leid über das jüdische Volk gekommen ist, die Liebe zum allein legitimen Maßstab des christlich-jüdischen Dialogs erklärt<sup>33</sup>.

---

(seine Begründung ist jedoch nicht stichhaltig, vgl. nur Jes 42,1,4; 49,6; 50,4f). Zur Frage vgl. auch E. STEGEMANN, Sinn, 28–44.

<sup>30</sup> R. E. HEINONEN leugnet eine in dem Synodalbeschuß enthaltene »explizite Distanzierung von der Judenmission«, er läßt allenfalls »eine deutliche Begrenzung der herkömmlichen missionarischen Theorie und Praxis« gelten, Herausforderung, 36. Doch ist genau das erste geschehen, wie Abschnitt 4 Abs. 6 unzweideutig erklärt und worauf die von der Synode ebenfalls durch Beschluß entgegengenommene These VI Abs.5 abzielt. H. KREMERS hat diese Linie bereits vorher zu begründen versucht, Judenmission, bes. 65–80. Doch wie verhält sie sich zu Röm 11,13f; Gal 2,7–9 und IKor 9,20? Ihren wesentlichen Inhalten und ihrer Intention nach ist die Rheinische Erklärung auch von Synoden anderer Landeskirchen bzw. von konfessionellen Zusammenschlüssen übernommen worden. Mancherorts hat dies zu Änderungen von Kirchenverfassungen geführt. Texte der Beschlußfassungen bzw. Vorlagen bei R. RENDTORFF/H. H. HENRIX, a.a.O. 607–620. Eine hilfreiche und weiterführende Bilanz der Diskussion hat J. SEIM vorgelegt, Rezeption, 223–238.

<sup>31</sup> Lateinischer Text der Acta Apostolicae Sedis mit deutscher Übersetzung und einer Einführung von Kardinal KÖNIG, 5–25. Kap. 4 umfaßt »Die Erklärung über die Juden«, vgl. R. RENDTORFF/H. H. HENRIX, a.a.O. 40–44.

<sup>32</sup> Zur Wirkungsgeschichte von *Nostra aetate* ist vor allem auf L. KLENICKIS Beitrag, Argument, 190–205, zu verweisen.

<sup>33</sup> Besonders zu vergleichen ist a) der »Beschuß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland »Unsere Hoffnung«. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit« vom 22.11.1975, Text bei R. RENDTORFF/H. H. HENRIX, a.a.O. 245f, b) das »Arbeitspapier des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken« vom 8.5.1979, a.a.O. 253–260, c) die Erklärung der deutschen Bischofskonferenz über »Das Verhältnis der Kirche zum Judentum« vom 28.4.1980, a.a.O. 261–280, d) das gemeinsame Bischofswort, abgedr. im MdKI 39 (1988) 117. Zum gegenwärtigen Stand des Dialogs aus römisch-katholischer Sicht vgl. K. SCHUBERT, Reflexionen, 1–33; H. H. HENRIX, Ökumene, 188–236; R. NEUDECKER, Gesichter, 16–68 (dort findet sich 17 Anm. 1 eine Zusammenstellung der wichtigsten vor- und nachkonziliaren Dokumente). Das Pendant aus jüdischer Sicht liefern J. J. PETUCHOWSKI, Dialogue, 373–384; E. L. EHRLICH, Kirche, 127–135.

Korrespondierend kamen von jüdischer Seite seit Beginn der fünfziger Jahre und dann verstärkt in den sechziger und siebziger Jahren Versuche hinzu, den Holocaust theologisch zu reflektieren<sup>34</sup>. Parallel dazu nahmen Juden gerade in Deutschland die Versöhnungsbitte der Kirchen und einzelner Christen auf und versagten sich dem beginnenden Dialog nicht. Freilich setzt auch hier die Vergangenheit Grenzen. Dennoch halfen sie mit, beidseitige Vorurteile, Rechthaberei und gegenseitige Anklagen zu beseitigen, eingearstete antijüdische Denkschemata und Redeweisen zu entlarven und sie so bewußt werden zu lassen.

Zu ihnen gehört auch das jahrhundertlang gepflegte Bild vom Judentum als einer vergangenen, toten und werkgerechten Gesetzesreligion, der christlicher Glaube als Erlösungsreligion sola gratia mitsamt seinem Ethos weit überlegen wäre<sup>35</sup>. Anstelle anderer Stimmen seien nur zwei Passagen aus F. D. E. SCHLEIERMACHERS Reden *Über die Religion* zitiert, die exemplarisch genannt werden dürfen. In der 5. Rede heißt es: »Der Judaismus ist schon lange eine tote Religion, und diejenigen, welche jetzt noch seine Farben tragen, sitzen eigentlich klagend bei der unverweslichen Mumie, und weinen über sein Hinscheiden und seine traurige Verlassenschaft ... Der Glaube an den Messias war ihre letzte mit großer Anstrengung erzeugte Frucht ... Er hat sich lange erhalten, wie oft eine einzelne Frucht, nachdem alle Lebenskraft aus dem Stamm gewichen ist, bis in die rauheste Jahreszeit an einem welken Stiel hängen bleibt und an ihm vertrocknet. Der eingeschränkte Gesichtspunkt gewährt dieser Religion, als Religion, eine kurze Dauer. Sie starb, als ihre heiligen Bücher geschlossen wurden, da wurde das Gespräch des Jehova mit seinem Volk als beendet angesehen, die politische Verbindung, welche an sie geknüpft war, schleppte noch länger ein sieches Dasein, und ihr Äußeres hat sich noch weit später erhalten, die unangenehme Erscheinung einer mechanischen Bewegung nachdem Leben und Geist längst gewichen sind«. Dann folgt der Kontrapunkt: »Herrlicher, erhabener, der erwachsenen Menschheit würdiger, tiefer eindringend in den Geist der systematischen Religion, weiter sich verbreitend über das ganze Universum ist die ursprüngliche Anschauung des Christentums«<sup>36</sup>.

Die sich hier in Form ideologischer Fixierung artikulierende Hybris hat ihr Korrelat in einem christlichen Triumphalismus, der trotz aller Warnungen (vgl. nur IKor 1,31; 3,21; Phil 3,12) zu den konstanten Größen in der Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses gehört. Daß ein Denken und Urteilen wie das eben zitierte die jüdische Glaubensurkunde abqualifiziert, war zumeist beabsichtigt. Daß es aber in seiner Konsequenz einem Teil der

---

<sup>34</sup> Ein Ausschnitt der Stimmen findet sich bei M. BROCKE/H. JOCHUM (Hg.), *Wolken säule*. Darüber hinaus ist wichtig I. A. BEN-YOSEF, *Responses*, 15–36; Y. AMIR, *Positionen*, 439–455; E. BERKOVITS, a.a.O. bes. 67–85.86–113; R. L. RUBENSTEIN, a.a.O. 69f.227–241.243–264; A. R. ECKARDT, *Meeting*, 49–56.160.

<sup>35</sup> Vgl. E. P. SANDERS, *Judentum*, 27–54.524–530.

<sup>36</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, a.a.O. 159.161.

eigenen heiligen Schriften, dem Alten Testament<sup>37</sup>, und damit der *ganzen* Bibel den Abschied gibt, kam ihm offenbar nicht ins Bewußtsein<sup>38</sup>.

### 3.2 Die neutestamentliche Exegese und der christlich-jüdische Dialog

Die Septuaginta war in der Zeit des zweiten Tempels die verbreitetste jüdische Bibelübersetzung. Sie war die heilige Schrift des Diasporajudentums, teilweise auch die der Juden Palästinas<sup>39</sup>. Das gleiche gilt für die Mehrzahl der frühen Christen. Ihre Bibel war die Septuaginta. Sie wurde in ihren Gottesdiensten zitiert und in ihren Schriften rezipiert<sup>40</sup>, von denen ein Teil wiederum den späteren neutestamentlichen Kanon bildete. Es verwundert daher nicht, daß die Vertreter der neutestamentlichen Wissenschaft sich in besonderer Weise der Themen des christlich-jüdischen Gesprächs annehmen und nach Ansätzen suchen, dem Dialog von ihrem Terrain aus neue Impulse zu vermitteln.

Geradezu in Umkehrung der Stoßrichtung, die die mittelalterlichen Disputationen mit dem Judentum besaßen, fordert P. v. d. OSTEN-SACKEN eine christliche Theologie, die »grundsätzlich *nur* (als) Theologie im christlich-jüdischen Gespräch« zu entwerfen sei<sup>41</sup>. Daß P. v. d. OSTEN-SACKEN mit dieser programmatischen Forderung nicht alleine steht, zeigen die sekundierenden Plädoyers anderer<sup>42</sup>. Sie alle stimmen darin überein, daß nicht erst die

<sup>37</sup> Daß sich an diesem Punkt das Kanonproblem stellt und es nicht mehr ausreicht, die Frage, inwieweit und mit welcher Begründung das Alte Testament notwendiger Bestandteil der christlichen Bibel ist, nur mehr unter *historischem* Blickwinkel zu beantworten, ist offenkundig.

<sup>38</sup> Man wird kaum in der Annahme fehlgehen, hier auf einen wirkungsgeschichtlichen Nachhall der in der Septuaginta erfolgten Übersetzung des Verbalnomens תורה durch νόμος (in der Vulgata durch *lex* wiedergegeben) zu stoßen, die in das Neue Testament eingegangen ist. Damit wurde die Tora auf einen Teilaspekt ihres viel breiteren Geltungsanspruchs als »Lehre, Weisung, Bescheid« reduziert. Wie einseitig diese Sicht ist, läßt sich anhand von Ps 1; 19,1–8; 119,14.24.111.174; bSot 14a; Mak 3,16; bMen 99b; Av 4,10f; 6,11 unschwer zeigen. Vgl. R. J. Z. WERBLOWSKY, Gnade, 156–163; F. MUSSNER, Toraleben, 13–17.

<sup>39</sup> Das belegen u.a. die Ende des ersten vorchristlichen bzw. Anfang des ersten nachchristlichen Jahrhunderts zu datierenden griechischen Fragmente des Zwölfprophetenbuchs aus dem Nahal Hever (Cave of Horror = 8HevXIIGr), E. Tov u.a., Scroll (=DJD VIII), bes. 1–26. Nicht mehr sicher zu beantworten ist die Frage nach dem (Konkurrenz-) Verhältnis von der hebräischen bzw. aramäischen (palästinischen) Textfassung zur griechischen (alexandrinischen). Vgl. R. HANHART, Bedeutung, 395–416, und unten Exkurs II.

<sup>40</sup> Die Bandbreite untereinander differierender Textversionen, die auf hebraisierende Septuaginta-Rezensionen zurückgehen, ist in diesem Zusammenhang ohne Belang. Vgl. deren Klassifizierung bei E. TOV, Bibelübersetzungen, 171–179.

<sup>41</sup> Grundzüge, 35.

<sup>42</sup> R. RUETHER, Hand, 1–9; C. THOMA, Theologie, bes. 35–49; G. WESSLER, Theologie, 57–70, bes. 63–69; W. STEGEMANN, Judenfeindschaft, bes. 153–169.

Kirchengeschichte mit ihrer größtenteils antijüdischen Bibelauslegung<sup>43</sup>, die sich als *eine* der Ursachen des Holocaust erwiesen habe<sup>44</sup>, zu diesem Schluß zwingt. Vielmehr sei die Auslegungsgeschichte nur der *Indikator* des eigentlichen und zentralen Problems, in dem die *Wurzel* allen antijüdischen Übels in der christlichen Theologie liege. Spätestens nach Auschwitz, dem Synonym für das Scheitern des Christentums und seine Glaubenskrise<sup>45</sup>, sei die Zeit überfällig, in der wir »von dem Antijudaismus bis hinein in die neutestamentlichen Quellen kritisch Kenntnis«<sup>46</sup> zu nehmen hätten. Denn der Antijudaismus, so R. RUETHERS im wahrsten Sinn des Wortes radikale These, »developed theologically in Christianity as the left hand of Christology«<sup>47</sup>. Als unumgängliche Konsequenz aus dieser Erkenntnis plädiert E. STEGEMANN für eine Exegese des Neuen Testaments *nach* dem Holocaust, die sich der Aufgabe einer »Ent-Antijudaisierung des Evangeliums«<sup>48</sup> stellt. Die neutestamentlichen Schriften seien mitsamt ihrer kirchlichen Rezeption ideologiekritisch zu befragen, damit »nicht wiederum der Weg nach Auschwitz gebahnt« werde<sup>49</sup>. Mit diesem ersten Schritt ist es freilich noch nicht getan. Ebenso wenig läuft die Forderung auf ein Auslegungsmodell hinaus, das der bisher geübten Exegese additiv an die Seite tritt oder sie zu kompensieren sucht. Die exegetische und theologische Neubesinnung beabsichtigt mehr als eine Korrektur historischer Fehlurteile. Sie impliziert nichts weniger als einen bewußtseinsverändernden, hermeneutisch einzuklagenden Paradigmenwechsel<sup>50</sup>. Zudem zielt sie auf eine grundlegende Revision unse-

<sup>43</sup> Vgl. R. RENDTORFF, *Bibel*, 99–116; E. STEGEMANN, *Paulus*, 117–139; *Krise*, 71–89.

<sup>44</sup> So die These von E. BROCKE/J. SEIM, *Augapfel*, VII (»zwingender Sachzusammenhang«), ähnlich L. SCHOTTRUFF, *Passion*, 91–101. Vgl. auch Abschnitt 2 Abs. 1 des Rheinischen Synodalbeschlusses sowie den darauf bezogenen Kommentar B. KLAPPERTS, *Wurzel*, 42f.

<sup>45</sup> R. RENDTORFF, *Scheitern*, 142–147. Von jüdischer Seite aus hat das am schärfsten E. BERKOVITS formuliert. Er sieht in Auschwitz die totale moralische und geistliche Bankrotterklärung des Christentums, a.a.O. 49f. Vgl. auch I. GREENBERG, a.a.O. 11–13; E. L. FACKENHEIM, *Reflections*, 76.

<sup>46</sup> L. STEIGER, *Schutzrede*, 44.

<sup>47</sup> *Theology*, 79, vgl. *Hand*, 2; *Anti-Semitism*, 191f; *Brudermord*, bes. 229–233. Diese in der zuletzt genannten Arbeit breit entfaltete Grundthese hat scharfe Kritik, aber auch kräftigen Beifall erhalten, T. A. IDINOPULOS/R. B. WARD, *Review*, 193–214; J. G. GAGER, *Origins*, bes. 24–34, 273–275; G. BAUMBACH, *Anmerkungen*, 388–391; L. SCHOTTRUFF, *Antijudaismus*, 217–228; *Schuld*, 324–357; M. PARMENTIER, *Anti-Judaism*, 426–434; W. STEGEMANN, a.a.O. 131–169, sowie die beiden Sammelbände A. DAVIES (Hg.), *Antisemitism* (mit einer Replik von R. RUETHER, 230–256) und P. RICHARDSON/D. GRANSKOU (Hg.), *Anti-Judaism*, in denen verschiedene Beiträge dieser These gewidmet sind. Näheres unten in Kap. 4.

<sup>48</sup> *Holocaust*, 63. Streng genommen bezieht sich E. STEGEMANNs Forderung allein auf das Joh. Der Sache nach schließt sie aber alle neutestamentlichen Schriften ein.

<sup>49</sup> H. GOLLWITZER u.a., *Paulus*, 277.

<sup>50</sup> H. HALBFAS, *Revision*, 101; J. B. METZ, *Gottesrede*, 14–23.

rer »theologische(n) und gottesdienstliche(n) Sprache«<sup>51</sup>, wenn anders die Entlarvung und angestrebte Beseitigung der »antijüdische(n) Struktur« kirchlichen Redens und theologischen Denkens<sup>52</sup> nicht auf halbem Weg stehenbleiben soll.

Die zuerst im Rheinischen Synodalbeschluß zusammengefaßten Begründungen mitsamt ihren exegetischen und systematisch-theologischen Entscheidungen fungieren ihrem Selbstverständnis nach als ein *sachkritisches* Kriterium für verantwortliches christliches Reden und Handeln nach dem Holocaust<sup>53</sup>. Und zwar nicht nur im Kontext christlich-jüdischer Begegnungen, sondern zuerst und vor allem *innerhalb* des *christlichen* Bereiches selbst<sup>54</sup>. Das bedeutet in den Augen ihrer Vertreter nicht weniger, als daß nun das Feld abgesteckt ist, auf dem allein der Dialog geführt und christliche Theologie legitimerweise betrieben werden kann. Von ihm her werden somit Recht und Grenze jeder innerchristlichen Position definiert und kritisiert<sup>55</sup>.

Widerspruch und teils energischer Protest blieben nicht aus<sup>56</sup>. Sie betreffen *nicht* den nur allzu berechtigten und überfälligen Appell, den neutestamentlichen Schriften ihr jahrhundertelang mißdeutetes, antijüdisches Profil zu nehmen und ihr »wahres Gesicht«<sup>57</sup> wieder hervorscheinen zu lassen. Kein Streit entzündet sich schließlich an dem Eingeständnis, daß der neutestamentliche Text zumeist »unter einem falschen hermeneutischen Apriori ... eines bewußten oder unbewußten Antijudaismus« gelesen wurde, obgleich »der Text selber dazu oft keinen Anlaß bot und bietet«<sup>58</sup>. Erst das Ablegen der »antijudaistische(n) Brille« als *dem* Vor-Urteil beim Geschäft der Auslegung vermag die Augen wieder zu öffnen »für den Aussagewillen unserer Texte«<sup>59</sup>.

<sup>51</sup> L. STEIGER, a.a.O. 44.

<sup>52</sup> P. v. d. OSTEN-SACKEN, *Erbe*, 137.

<sup>53</sup> Das ist der Tenor einer zweiten Erklärung zum Verhältnis von Christen und Juden der Rheinischen Landeskirche vom Januar 1983. Text bei R. RENDTORFF/H. H. HENRIX, a.a.O. 605f.

<sup>54</sup> Besonderes Gewicht kommt hier Abschnitt 2 Abs. 1–4 des Beschlusses zu, vgl. R. RENDTORFF/H. H. HENRIX, a.a.O. 594. In seinen Erläuterungen kommentiert ihn B. KLAPPERT hinsichtlich seiner konfessorischen, hermeneutischen, historisch-politischen und dialogischen Implikationen, a.a.O. 41–51.

<sup>55</sup> Vgl. H. GOLLWITZER u.a., a.a.O. 276f; W. LIEBSTER, *Tradition*, 176–178.

<sup>56</sup> M. HONECKER, *Glaubensbekenntnis*, 211–216; H. HÜBNER, *Messias*, 217f; E. GRÄSER, *Exegese*, 259–270; *Heilswege*, bes. 214–220; *Christen*, 271–289; G. KLEIN, *Antijudaismus*, 412–429, sowie die bei H. KREMERS/E. LUBAHN (Hg.), *Mission*, 128–131, abgedr. *Bonner »Erwägungen zur kirchlichen Handreichung zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«*. Vermittelnde Ansätze finden sich etwa bei U. LUZ, *Bemerkungen*, bes. 196–198; H. SCHRÖER, a.a.O. 141–153.

<sup>57</sup> F. MUSSNER, *Traktat*, 17 Anm. 7.

<sup>58</sup> A.a.O. 16 Anm. 7.

<sup>59</sup> A.a.O. 17 Anm. 7. Freilich kann eine solche Formulierung aber auch in fundamentalistischer Weise usurpiert werden und zur Rechtfertigung von genau entgegengesetzten Ergebnissen dienen.

Alles dies ist nicht strittig. Protest und Widerspruch erheben sich jedoch gegen den konkreten *Vollzug* der neuen Hermeneutik. Angefragt wird, ob nicht faktisch und der ursprünglichen Intention *zuwider* die eigenen Vorgaben in die auszulegenden Texte hineingelesen werden<sup>60</sup>. Ob diese also nicht wiederum, nur mit anderem Vorzeichen, ein von außen eingetragenes Apriori bestimmt und damit domestiziert. Der Unterschied bestünde hermeneutisch gesehen alleine darin, daß nicht die »antijudaistische Brille« das Vorverständnis regierte, sondern der für die christliche Theologie zur »Grundsatzfrage«<sup>61</sup> erhobene Holocaust. Zur Debatte steht mithin, »woraufhin die verlangte Überprüfung« der biblischen, näherhin der neutestamentlichen Schriften und »insbesondere aller exegetischen Sätze zur Judenthematik denn eigentlich erfolgen soll«<sup>62</sup> und ob dieses Ansinnen nicht einer Art »Vorzensur«<sup>63</sup> gleichkommt, die nicht mehr den Texten ihr Wort beläßt. Angezweifelt wird also *nicht* die Bedeutung des Holocaust als theologiegeschichtlicher Kairos und historische Wende, die Christen ihre Schuld erkennen läßt und sie unüberbietbar zur Buße ruft. Höchst umstritten ist freilich, *in welcher Weise* der Holocaust als Kriterium den neutestamentlichen Texten gegenüber zur Geltung gebracht wird. Ob ihm wirklich nur eine Bedeutung auf der Seite des menschlichen Erkennens zugeschrieben wird oder nicht doch auch eine auf der Seite des Erkenntnisgegenstandes<sup>64</sup>.

Die sich innerhalb dieser Thematik zu Wort meldenden Stimmen bewegen sich zumeist inmitten des Spannungsbogens der skizzierten Positionen. Allein die Produktionsflut der vergangenen zehn Jahre füllt eine ganze Bibliothek. Freilich verwundern Eifer und Intensität der Diskussion nicht, steht

<sup>60</sup> E. GRÄSSER, Exegese, 260.

<sup>61</sup> So These IV von Mitgliedern der Heidelberger Theologischen Fakultät zum Rheinischen Synodalbeschuß, abgedruckt bei H. KREMERS/E. LUBAHN, a.a.O. 131–134.

<sup>62</sup> G. KLEIN, Präliminarien, 231.

<sup>63</sup> A.a.O. 230 Anm. 5. Auslegung und Verstehen von Texten hängen jedoch immer mit Interessen zusammen, die wiederum mitursächlich für ein bestimmtes Vorverständnis sind. Die Motivationsrelevanz und Legitimität von Interessen wird auch G. KLEIN nicht leugnen. Es gibt keine »Autonomie der theoretischen Sphäre«, K. MANNHEIM, Wissenssoziologie, 258. Eine »Vorzensur« liegt erst dann vor, wenn der Rezipient und Ausleger nicht mehr bereit ist, sich von der Eigenständigkeit und Fremdheit des Textes korrigieren zu lassen. Dessen Innovationspotential stößt dann ins Leere, weil der Leser die ihm dort begegnende »fremde Erfahrung« dadurch entschärft und unschädlich macht, indem er lieber von einer »Kongruenz der Erfahrungen« ausgeht und so sein eigenes Verhältnis zu sich und seinen Außenbeziehungen in den Text hineininterpretiert, K. BERGER, Exegese, 260. Es ist im konkreten Vollzug der Auslegung jeweils zu entscheiden, wer die Oberhand behält, der Text oder sein Rezipient.

<sup>64</sup> Wie anders soll man z.B. F.-W. MARQUARDT verstehen, wenn er davon spricht, die durch den Holocaust verlangte »Umkehr (betreffe) das Wesen des Christentums, wie wir es bisher verstanden haben«, Existenz, 10? Welche Brisanz sich, hermeneutisch gesehen, dahinter verbirgt, verrät K. HAACKER, steht doch in seinen Augen nichts weniger als »die Legitimität des Neuen Testaments gemessen am Alten ... zur Debatte«, Einführung, 15.

doch das christliche Schrift- und Glaubensverständnis selbst in ihrem Zentrum<sup>65</sup> und, wie nicht wenige fürchten, auch zur Disposition<sup>66</sup>. Darum fällt eine die bisherigen Voten sichtende und ordnende Zwischenbilanz nicht unbedingt erfreulich aus. Sie repräsentiert eher das Bild einer »verwirrend verzweigten Debatte«<sup>67</sup>, bei der sich U. LUZ an einen »betrüblichen theologischen Kahlschlag« erinnert fühlt<sup>68</sup>. In der Tat hat es bisweilen den Anschein, als führte allzu oft die Polemik gegenüber mißliebigen Auffassungen die Feder und als ginge es nicht primär darum, die *Ursachen* für die sachlichen und inhaltlichen Divergenzen zu klären. Denn sie beruhen zu einem nicht geringen Teil auf *Vorentscheidungen*, die in die im Widerstreit stehenden Positionen wirkmächtig einfließen.

### 3.3 Hermeneutische Anfragen

So, wie sie sich darstellen, stehen sie sich kontradiktisch gegenüber. Doch trotz aller Differenzen gleichen sie in einem. Hier wie dort wird im Vollzug der Auslegung neutestamentlicher Texte – und nur um sie geht es – die doppelte hermeneutische Bewegung, in die uns jede historische Exegese stellt, ignoriert oder zumindest nicht genügend beachtet.

Spätestens die Aufklärung hat uns unsere Abständigkeit von der Ursprungssituation des Wirkens Jesu und seiner Verkündigung bewußt werden lassen. Deren Wahrheitsanspruch wird dadurch *historisch* relativiert. Jedoch ist die durch den zeitlichen Abstand begründete Differenz Erfahrung zwischen

---

<sup>65</sup> An diesem Punkt besteht Einmütigkeit nicht nur unter Christen, sondern auch zwischen Juden und Christen, vgl. nur G. LINDESKOG, Randglossen, 12.111–144; R. J. Z. WERBLOWSKY, Trennendes, 36–38.

<sup>66</sup> Und zwar aufgrund der angemahnten »Revision der Christologie« nach dem Holocaust. Vgl. P. v. d. OSTEN-SACKEN, Nachwort, 246; Grundzüge, bes. 68–143.157–161. Es ist daher konsequent, wenn J. B. METZ »im Blick auf Auschwitz nicht nur ... eine Revision der christlichen Theologie des Judentums, sondern eine Revision der christlichen Theologie selbst« fordert, Angesicht, 19. Jedoch bedarf es der Klarheit über das Woraufhin jeder Selbstkorrektur. Das neue Programm ist darauf hin zu befragen, inwieweit es noch an das neutestamentliche Glaubenszeugnis zurückgebunden werden kann. Denn es basiert ja auf der These eines dem Neuen Testament inhärenten theologischen Antijudaismus, der in einer ihm korrespondierenden Christologie kulminiert und den späteren kirchlichen Antijudaismus als eine jeweils aktualisierte Reproduktion seiner selbst erscheinen läßt. Vgl. die darauf bezogenen kritischen Rückfragen von E. GRÄSSER, Antijudaismus, 201–204; W. SCHRAGE, a.a.O. 126–151; H. DEMBOWSKI, Anfangserwägungen, 25–45, bes. 40–45, und unten Kap. 4.

<sup>67</sup> G. KLEIN, Antijudaismus, 411.

<sup>68</sup> A.a.O. 195. Trotzdem wäre jede Gewaltlösung fatal, die sich der Thematik dadurch entzieht, indem sie das »jüdisch-christliche Religionsgespräch« als eine »modische« Erscheinung abqualifiziert, so H. CONZELMANN, a.a.O. 3f. Sicher lassen sich seine unter Christen zu erheblichen Differenzen führenden Auswirkungen beklagen. Nicht zur Disposition steht jedoch seine historische und sachliche Berechtigung.

einst und jetzt nicht einmal der entscheidende Punkt<sup>69</sup>. Worin das eigentliche Problem besteht, hat G. E. LESSING in Anknüpfung an G. W. LEIBNIZ<sup>70</sup> scharf gesehen: in der *Identifikation* eines in die vergangene Geschichte eingegangenen, mithin historisch-kontingenten Geschehens («Geschichtswahrheiten») mit der transzendenten Wahrheit («notwendige» oder »ewige Vernunftwahrheiten«)<sup>71</sup>. Denn diese Identifikation bedeutet, Inkommensurables in eins zu setzen, nämlich die Offenbarung in der Geschichte zu ontologisieren und damit den Glauben auf der Ebene historischer Evidenz anzusiedeln. Für LESSING ist darum das Auflösen der *Inkongruenz* zwischen dem *Wahrheitskontinuum* – für ihn identisch mit dem fortdauernden »Wunder der Religion« – und jener *historischen* Wahrheit, wie sie in Gestalt kontingenter biblischer Berichte vorliegt, nichts anderes als eine unzulässige Metabasis<sup>72</sup>. Sie käme dem Versuch gleich, die *Diskontinuität* zwischen ewig gültiger *Wahrheit*, d.h. dem göttlich Gegenwärtigen, und der nur historische Wahrheit aus sich heraussetzenden *Geschichte*<sup>73</sup> zu annullieren. Ebensovienig wie der »Schlamm« der Historie »das vollendete Gebäude (des) Glaubens«<sup>74</sup> zu tragen vermag, läßt sich am »Faden einer Spinne ... die ganze Ewigkeit aufhängen«<sup>75</sup>. Daher impliziert für den Aufklärer »der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe«<sup>76</sup>, das Ende jeder *fides historica*<sup>77</sup>. Denn alle historische Wahrheit ist grundsätzlich und ihrem Range nach eine Wahrheit zweiter Hand. Gegenwärtige Vernunft, so LESSINGS Fazit, Metaphysik und Moral sind unvereinbar mit vergangener Geschichte, sofern sich mit ihr der Wahrheitsanspruch verknüpft<sup>78</sup>. Zur Debatte steht, christologisch ausgedrückt, in-

<sup>69</sup> Es geht also nicht bloß um einen Kontextwechsel, d.h. um den Transfer eines Textes aus der Vergangenheit in die Gegenwart.

<sup>70</sup> Vgl. vor allem den »Discours préliminaire de la conformité de la foy avec la raison«, den G. W. LEIBNIZ seinem dreiteiligen »Essais de Theodicée« vorstellte, Schriften VI, 49–101.

<sup>71</sup> Beweis, 12.

<sup>72</sup> A.a.O. 13. G. E. LESSING grenzt sich in doppelter Weise ab. Gegenüber H. S. REIMARUS betont er, daß Offenbarung, sofern es sie gibt, als eine historische Größe niemals historisch anzufechten ist. Gegenüber der Orthodoxie hält er das für ihn ungleich wichtigere fest, »daß Offenbarung auf keinen Fall als historische Größe historisch zu begründen, zu rechtfertigen, zu verteidigen ist«, K. BARTH, Theologie, 222.

<sup>73</sup> Darin trifft sich G. E. LESSING mit J. J. SEMLER, vgl. H.-J. KRAUS, Geschichte, 111.

<sup>74</sup> Dublik, 99.

<sup>75</sup> A.a.O. 37.

<sup>76</sup> Beweis, 13.

<sup>77</sup> Ob und inwieweit die Antithese von zufälligen Geschichtswahrheiten und notwendigen Vernunftwahrheiten LESSINGS Ansatz in »Über den Beweis des Geistes und der Kraft« gerecht wird und nicht eine unzulässige Deduktion seiner eigenen Prämissen darstellt, braucht hier nicht eigens erörtert zu werden.

<sup>78</sup> Vgl. hierzu H.-TH. WREGE, a.a.O. 151–153.

wiefern dem *Einmal* der Geschichte Jesu die Dimension des *Ein-für-allemal* zukommt, inwieweit und warum das historisch-kontingente Jesusgeschehen eschatologische und also endgültige Qualität besitzt (vgl. Joh 3,16; Röm 1,3f; 8,3f; Gal 4,4f; IJoh 4,9)<sup>79</sup>. Eine hermeneutische Reflexion über den Ermöglichungsgrund und die Konstituenten einer theologischen Interpretation der neutestamentlichen Zeugnisse muß sich auf die Verstehensbedingungen einlassen, die imstande sind, deren geschichtliche Gebundenheit mit ihrer je und je gegenwärtigen Bedeutsamkeit zu vermitteln<sup>80</sup>.

Der seit der Aufklärung hochgeschätzte Begriff des Historischen hat zu einer streng *geschichtlichen Betrachtung* der biblischen und damit auch der neutestamentlichen Überlieferung geführt. Als deren exegetisch-methodisches Pendant bildete sich die historische Kritik mit ihrer sich mehr und mehr verfeinernden Arbeitsweise heraus. Es wäre jedoch ein Trugschluß, dem von G. E. LESSING beklagten »garstigen breiten Graben« dadurch seine Reverenz zu zollen, indem sich der Ausleger allein auf die Ermittlung und Deskription des geschichtlich Ursprünglichen konzentriert, weil er glaubt, er habe es mittels seines historisch-kritischen Instrumentariums in vermeintlich objektiver Weise gewonnen. Hingegen sei die kerygmatische Ausrichtung (nicht Applikation) davon zu unterscheiden und etwas grundsätzlich Neues. Hinter dieser Einschätzung verbirgt sich ein Mißverständnis als Folge einer historischen Naivität, die weder die Grenzen und Aporien der gehandhabten Methode bedenkt<sup>81</sup> noch den »wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang« reflektiert, »der die erkennenden Subjekte mit ihrem Gegenstand immer schon verbindet«<sup>82</sup>. Sie verschließt sich den oftmals hinter ihrem Rücken ablaufenden, gleichwohl wirkungsmächtigen Bedingungen des Verstehensprozesses und täuscht damit sich selbst. Vor allem aber widerstreitet die spätestens durch die formgeschichtliche Forschung begründete Einsicht in den Charakter der neutestamentlichen Texte diesem reduktionistischen Ansatz. Die Texte bilden nie bloß, phänomenologisch gesprochen, die Hyle eines auf Weitergabe drängenden historischen Sachverhalts, sondern bekunden in jedem Fall das kerygmatische Interesse ihrer Trägergruppe. Methodisch erwächst daraus die Forderung, die Texte nicht nur auf *eine einzige* Ursprungssituation<sup>83</sup> festzule-

<sup>79</sup> Vgl. H. WEDER, Hermeneutik, 75–80.

<sup>80</sup> Und die damit in der Lage sind, G. E. LESSINGS negativ formuliertes Axiom, daß »zufällige Geschichtswahrheiten (nie) der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten« werden können, Beweis, 12, positiv aufzunehmen.

<sup>81</sup> Damit freilich auch nicht die Chancen und das relative Recht der in die geschichtliche Situation eingebundenen Arbeitsweise, vgl. H. WEDER, a.a.O. 81f.

<sup>82</sup> J. HABERMAS, Universalitätsanspruch, 271.

<sup>83</sup> *Ursprungssituation* bezeichnet den Ort, auf den der klassische Begriff *Sitz-im-Leben* hindeutet: Texte als Ausdruck der religiösen und sozialen Kommunikation und Lebenswelt frühchristlicher Gruppen im Kontext ihrer innergemeindlichen und gesamtgesellschaftlichen Situation. Hierin treffe ich mich weitgehend mit K. BERGER, Einführung, 158–161.

gen, deren *historischer* Ort zudem oftmals unbestimmt bleiben muß. Vielmehr sind sie bereits *innerhalb* des *exegetischen* Verfahrens auf ihre im Prozeß der Überlieferung je und je aktuelle *kerygmatische* Verwendung hin zu interpretieren.

Eine form- und überlieferungsgeschichtliche Analyse vermag vielfach noch nachzuzeichnen, welchen Weg ein Großteil vor allem der erzählenden Stücke des Neuen Testaments zurückgelegt hat, bevor sie in den jetzigen Kontext eingebettet wurden. Auf den jeweiligen Stufen der Überlieferung konnten sie durchaus verschiedenen Glaubensaussagen und (apologetischen, polemischen, katechetischen usw.) Interessen dienstbar gemacht werden<sup>84</sup>. Das belegt etwa die Geschichte des vormarkinischen Erzählstoffes. Nachdem er teilweise mehrere Stadien der mündlichen Überlieferung durchlaufen hatte<sup>85</sup>, wurde er vom zweiten Evangelisten rezipiert und schließlich im Rahmen des von Mk geschaffenen Evangeliums bei Mt und Lk aufgenommen. Im Verlauf der Überlieferung blieben Form und Aussage der Einzelstücke variabel, wie sich anhand einzelner Beispiele, aber auch an der Gesamtkonzeption der synoptischen Evangelien unschwer zeigen läßt. Darauf deuten auch die Perikopenumstellungen bei Mt und Lk hin.

Die Diskussion über das synoptische Problem ist seit geraumer Zeit ebenso wieder in Bewegung geraten wie die über die Ergebnisse der sog. *klassischen* formgeschichtlichen Schule<sup>86</sup>. So wie man heute die Zweiquellentheorie nicht mehr jeder kritischen Anfrage entziehen kann, bedarf auch die Formgeschichte einer erneuten Reflexion über die Tragfähigkeit ihrer eigenen Prämissen<sup>87</sup>. Von allen mir bekannten Lösungs-

---

Daß die jeweils neue »Kontextuierung« eines Traditionsstücks im Laufe seiner Transformation von einer Stufe der Überlieferung zur anderen die Frage nach dem *Sitz-im-Leben* immer wieder stellt, ist dabei natürlich zu beachten.

<sup>84</sup> Dieses primär kerygmatische Interesse schließt allerdings ein auch historisches nach aus. Darauf verweist schon der Rahmen der Jesusgeschichte, der sich auffällig von anderen Traditionssammlungen (EvThom, Pirqe Avoth, Q) abhebt. Dennoch ist J. SCHNIEWINDS Feststellung nach wie vor gültig, ein Traditionsstück sei auf jeder Stufe seiner Überlieferung »Kerygma einer bestimmten Lage und Aufgabe«, Synoptiker-Exegese, 153.

<sup>85</sup> Daran möchte ich trotz aller berechtigten Zweifel am vorliterarischen Erklärungsmodell der formgeschichtlichen Schule mitsamt seinen traditionsgeschichtlichen Implikationen festhalten. Die früheste Jesusüberlieferung ist in ihrer Gesamtheit mündlich weitergegeben worden. Wie lange, läßt sich nicht mehr sagen. Vor allem deswegen nicht, weil die Gesetze mündlichen Erzählens auch in die Schriftlichkeit der synoptischen Evangelien eingeflossen sind, dazu G. SELLIN, Problematik, 315–318, und unten Anm. 91. Eine Frage für sich ist, ob z.B. thematisch verwandtes Erzählgut wie Gleichnisse (Mk 4,1–34), Streitgespräche (Mk 2,1–3,6), Wundergeschichten (Mk 4,35–6,52) oder auch die Passionsgeschichte dem ältesten Evangelisten bereits als zusammenhängende literarische Einheiten schriftlich vorgegeben waren, oder ob er sie – zumindest partiell – aus der oralen Tradition adaptierte. Aber das müssen vielleicht keine Alternativen sein.

<sup>86</sup> Vgl. E. GÜTTGEMANNS, Fragen, passim; H. M. TEEPLE, Tradition, 56–68; W. H. KELBER, Tradition, 5–58; K. BERGER, a.a.O. 19–27.241–254; W. SCHMITHALS, Einleitung, 234–315.349–431; G. SELLIN, a.a.O. 311–331.

<sup>87</sup> Vgl. G. SCHELBERT, Formgeschichte, bes. 19–31, sowie das zusammenfassende Resümee bei D. DORMEYER als Problemanzeige, Gattung, 103–107. Eine kritische Darstellung der formgeschichtlichen Arbeiten von M. DIBELIUS und R. BULTMANN hat R. BLANK vorgelegt, Kritik, bes. 77f.174–176.184–209. Die durchgängig anzutreffende apologetische Ten-

ansätzen halte ich ein modifiziertes Zweiquellenmodell immer noch für den plausibelsten Vorschlag, um die Überlieferungsgeschichtlichen und literarischen Verhältnisse der drei ersten Evangelien zu erklären. Der schriftlichen Fixierung ging eine Phase der mündlichen Überlieferung voraus<sup>88</sup>, in der ein Teil des Traditionsstoffs bereits seine spätere Form erhielt<sup>89</sup>. Freilich darf man sich den Überlieferungsgeschichtlichen Weg von der mündlich tradierten kleinsten Einheit bis zur schriftgewordenen Form keineswegs einlinig vorstellen. Überhaupt ist die Grundannahme der formgeschichtlichen Forschung, in der vorschriftlichen Phase habe ein mehr oder weniger lockerer Verbund kleiner Überlieferungseinheiten bestanden, mit Aporien belastet. Jedenfalls dann, wenn man diese Einheiten als jeweilige Exemplare eines konsistenten Gattungstypus postuliert, der am Anfang der Überlieferung in seiner »reinen Form« existierte. Eine solche Annahme rechnet stillschweigend mit der gattungsspezifischen Stetigkeit der Überlieferung, auch bei dem Übergang von der mündlichen in die schriftliche Phase<sup>90</sup>. Es ist jedoch immer mit der Möglichkeit zu rechnen, daß bereits schriftlich Fixiertes wieder in die Wortüberlieferung einmünden konnte<sup>91</sup> und dort Neben- und Sondertraditionen bildete, über deren Stabilität und Trägerintention die formgeschichtliche Forschung aufgrund ihrer Voraussetzungen wenig oder nichts Konkretes zu sagen weiß. Im übrigen müssen sie auch bei der herkömmlichen Zweiquellen-theorie weithin unbeachtet bleiben. Hier liegt das Recht derer, die nicht nur einen Großteil der Logientradition, sondern auch der Erzähltradition ganz in der mündlichen Überlieferung verankert sehen<sup>92</sup>, wengleich ihr damit verbundenes Interesse an einer Historisierung des Traditionsstoffes offenkundig ist<sup>93</sup>.

denz dieser Untersuchung, die zugleich die Markuspriorität zu widerlegen und die Mündlichkeit der Spruchquelle zu beweisen sucht, mindert freilich die Überzeugungskraft der Ergebnisse.

<sup>88</sup> Indizien dafür liefern die Evangelien selbst, Lk 1,1–4; 10,16; Joh 21,25, vgl. auch Papias bei Euseb, *HistEccl.* III 39,4. Daneben ist auf die häufig begegnenden Stichwortverbindungen zu verweisen, die ein mündliches Überlieferungsstadium vor der Verschriftlichung (spätestens durch die Evangelisten) nahelegen.

<sup>89</sup> Dabei sind statische Modelle in jeder Hinsicht ungenügend. Weder darf man von Abweichungen von der postulierten reinen Form einer Gattung her auf ein späteres Stadium der Überlieferung schließen (hier gründet ein historisches Urteil auf einem ästhetischen), noch trifft einfach die umgekehrte Annahme zu, die reine Form sei das durch Abschleiß gewonnene Endresultat einer ursprünglich amorphen Fassung, wie K. HAACKER meint, *Formkritik*, 64–69.

<sup>90</sup> G. SELIN bestreitet in seinem Anm. 85 genannten Aufsatz generell die Annahme, man könne über die Form- und Gattungsanalyse vom schriftlichen Einzeltext aus zu seiner mündlichen Urgestalt zurückgelangen. Auch deshalb führt für ihn kein direkter, geradlinig-funktionaler Weg von der sprachlichen Form einer Textsorte (Gattung) zum »Sitz-im-Leben«.

<sup>91</sup> Dieser Vorgang wurde dadurch erleichtert, weil die Merkmale mündlicher Tradition (z.B. die Gesetze der Wiederholung, der Dreizahl, der szenischen Zweifelt, des Gegensatzes u.a.) auch nach ihrer Verschriftlichung weitgehend beibehalten wurden, wie die Evangelien erkennen lassen.

<sup>92</sup> Vgl. H. RIESENFELD, *Tradition*, 1–29; B. GERHARDSSON, *Weg*, 79–102; R. RIESNER, *Lehrer*, bes. 2–96.512–520; E. E. ELLIS, *Criticism*, 237–253, sowie die Anfragen W.H. KELBERS, *Gospel*, 8–14.

<sup>93</sup> Vgl. nur die methodisch und historisch gleichermaßen problematische Auswertung der erzählenden Überlieferung durch R. RIESNER, a.a.O. 206–245, die es ihm erlaubt, die