

Ekkehard W. Stegemann
Wolfgang Stegemann

Vom Anti-Judaismus zum Anti-Israelismus

Der Wandel der Judenfeindschaft
in theologisch-kirchlichen Diskursen

Kohlhammer

Judentum und Christentum

Herausgegeben von

Ekkehard W. Stegemann

Soham Al-Suadi

Kathy Ehrensperger

Band 26

Ekkehard W. Stegemann
Wolfgang Stegemann

Vom Anti-Judaismus zum Anti-Israelismus

Der Wandel der Judenfeindschaft in
theologisch-kirchlichen Diskursen

Herausgegeben von Soham Al-Suadi

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2021

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-037480-5

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-037481-2

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

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

Inhalt

<i>Soham Al-Suadi</i> Vorwort	7
<i>Kathy Ehrensperger</i> Einleitung	9
<i>Wolfgang Stegemann</i> Aspekte des Antijudaismus im Neuen Testament	21
<i>Wolfgang Stegemann</i> Die Evangelischen Kirchen und das Judentum seit 1945	37
<i>Wolfgang Stegemann</i> Das Verhältnis Rudolf Bultmanns zum Judentum Ein Beitrag zur Pathologie des strukturellen theologischen Antijudaismus	59
<i>Ekkehard W. Stegemann</i> Die Stellung Martin Luthers und der Evangelischen Christen zum Judentum	81
<i>Ekkehard Stegemann / Wolfgang Stegemann</i> König Israels, nicht König der Juden? Jesus als König im Johannesevangelium	101
<i>Wolfgang Stegemann</i> Jesus als Messias in der Theologie des Lukas	119
<i>Ekkehard W. Stegemann</i> Der Jude Jesus und der Glaube der Christen	141
<i>Ekkehard W. Stegemann</i> Theologie zwischen Antisemitismuskritik und alten Vorurteilen	153
<i>Wolfgang Stegemann</i> Am Anfang war die Unterscheidung Sozialgeschichtliche Beobachtungen zum Auseinandergehen der Wege von Christentum und Judentum	173

Ekkehard W. Stegemann

Israel in Barths Erwählungslehre

Zur Auslegung von Röm 9–11 in KD II, 2, § 34 187

Ekkehard W. Stegemann / Wolfgang Stegemann

Lief am Anfang etwas falsch?

Einige Thesen zur Entstehung des Christentums 211

Wolfgang Stegemann

Wie „christlich“ ist das Judentum?

Zur Kritik an einigen seiner (protestantischen) Konstruktionen 225

Wolfgang Stegemann / Ekkehard W. Stegemann

Von Ambivalenz zur Feindschaft

Anmerkungen zum Verhältnis des Ökumenischen Rats der Kirchen
zum Staat Israel 247

Wolfgang Stegemann

Hat der Apostel Paulus eine rabbinische Ausbildung in

Jerusalem erhalten? 271

Ekkehard W. Stegemann

„Und Jakob zog seine Füße auf das Bett zurück und verschied“

Abschiedskunst in der Bibel 287

Wolfgang Stegemann

Die Evangelien als jüdische Texte 307

Soham Al-Suadi

Thematisches Schriftenverzeichnis 317

Nachweis der Erstveröffentlichungen 321

Vorwort

Soham Al-Suadi

Ekkehard W. Stegemann hat 1965 angefangen, in Heidelberg Theologie zu studieren. Wolfgang Stegemann hat 1968 dort angefangen und an dieser Theologischen Fakultät nur einen einzigen Professor vorgefunden, der sensibel war für die Beziehungen zum Judentum. Das war der Alttestamentler Rolf Rendtorff. Er war in Heidelberg die große Ausnahme und hat den beiden Brüdern die Augen geöffnet für den Antijudaismus der Christenheit. Die überwiegende Mehrheit der Professoren war antijüdisch eingestellt. Zusammen mit Luise Schottroff begann 1976 die Entwicklung der Sozialgeschichte des frühen Christentums, die sich einerseits mit den sozialen Hintergründen der biblischen Texte beschäftigt und auf der anderen Seite eine Kritik am exegetischen Antijudaismus darstellt. Die Aufarbeitung des Antijudaismus in christlicher Theologie und in den Kirchen war im Grunde die andere Seite der Medaille. Ekkehard und Wolfgang Stegemann hatten immer die Hoffnung, dass der Antijudaismus aus christlicher Exegese und Theologie und aus den Kirchen verschwinden könnte. Dieser Sammelband trägt den Titel „Vom Anti-Judaismus zum Anti-Israelismus. Der Wandel der Judenfeindschaft in theologisch-kirchlichen Diskursen“, weil Antijudaismus nicht verschwunden ist, sondern vermehrt in Form des Antisraelismus auftritt. Damit ist gemeint, dass vor allem das Existenzrecht des Staates Israel infrage gestellt wird. Auch in theologisch-kirchlichen Diskursen wird Kritik an der Politik Israels geübt, indem an Israel doppelte Standards angelegt werden und der Staat Israel dämonisiert und delegitimiert wird. Die hier gesammelten Aufsätze machen deutlich, dass allein das Benennen nicht ausreicht, sondern miteinander diskutiert werden muss. Wolfgang Stegemann und Ekkehard W. Stegemann haben sich als Gelehrte, Lehrer, Freunde und Mentoren diesen Diskussionen gestellt und vielen Mut gemacht, in der Verteidigung des Judentums und der Kritik des Antijudaismus nicht nachzulassen. Kathy Ehrensperger widmet sich in einer affirmativen Einleitung dem Lebenswerk der beiden Brüder. Danken möchte ich meinem Mitarbeiter, Dr. Klaus-Michael Bull, der die Druckvorlage erstellt hat. Vom Verlag haben Sebastian Weigert und sein Team das Projekt gefördert und das Erscheinen des Bandes möglich gemacht.

Rostock, Juli 2020

Einleitung

Kathy Ehrensperger

Es gab Zeiten, da Antisemitismus aufs Schärfste verurteilt werden konnte und Erinnerungsveranstaltungen mit Nachdruck ein „Nie wieder“ bekräftigen konnten, während gleichzeitig Antijudaismus in Hörsälen und von Kanzeln und in wissenschaftlichen Analysen weiterverbreitet wurde, ohne das Bewusstsein, dass da eine unauflösbare Beziehung bestand. Ich bin theologisch in einem solchen Kontext aufgewachsen, wie wohl viele meiner Generation. Erst nach meinem Studium, als ich Theologien nach Auschwitz und sozialgeschichtliche Zugänge kennenlernte, nicht zuletzt durch Ekkehard W. und Wolfgang Stegemann, begann ich langsam zu verstehen, wie tief christliche Tradition von dieser strukturell eingebauten Diffamierung jüdischer Mitmenschen und ihrer Traditionen durchdrungen war. Ekkehard und Wolfgang Stegemann waren unter den Pionieren in den späten 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts, die auf eine lange Reise aufgebrochen waren, um entschlossen den Antijudaismus und seine inhärente Verbindung zum Antisemitismus in der Geschichte und Gegenwart christlicher Theologie und neutestamentlicher Wissenschaft im Besonderen aufzudecken. Es war und ist eine mühsame Reise, auf der ihnen oft Unverständnis, wenn nicht sogar Widerstand begegneten. Aber es gab und gibt da auch Momente, in denen diese Forschungen auf fruchtbaren Boden fielen und neue Forschungsansätze und junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler inspirierten, nicht zuletzt auch in internationalen wissenschaftlichen Netzwerken. Es entstand der Eindruck, dass die Erkenntnis, dass das Christentum im Judentum verwurzelt oder in besonderer Weise mit ihm verbunden ist, sich durchzusetzen begann und damit eine Barriere gegen Antisemitismus errichtet worden sei, da er immer weniger durch die Vermittlung antijüdischer Stereotypen in Hörsälen und von Kanzeln genährt wurde. Diese Hoffnung hat sich leider nicht bestätigt, wie die unverkennbare Zunahme des Antisemitismus in Wort und Tat der letzten Jahre erschütternd aufweist. Jüdische Nachbarinnen und Nachbarn fühlen sich nicht mehr sicher auf den Straßen in europäischen und amerikanischen Städten, und es ist beschämend zu sehen, dass eine Kippah zu tragen zu einer Gefährdung an Leib und Leben wird in deutschen Städten.

Die Forschung und die mahnenden Stimmen von Ekkehard und Wolfgang Stegemann sind von einer brennenden Aktualität, wie sie noch vor ein paar Jahren nicht erahnt werden konnte. Die Hoffnung und Illusion, dass der Antisemitismus sich nie wieder öffentlich als diskursfähig erweisen werde, hat sich

zerschlagen. Dass Kirchen und christliche Theologie nichts damit zu tun hätten, da sie sich ja nun in aller Form von jeglicher Ausprägung des Antisemitismus distanzieren hätten, wie das in vielen kirchlichen Verlautbarungen zu lesen und in offiziellen Stellungnahmen zu hören ist, ist leider Ausdruck einer Illusion. Alle Verlautbarungen, die nach antisemitischen Angriffen Solidarität mit jüdischen Mitmenschen ausdrücken, können nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass zwischen dem sich wieder öffentlich zeigenden Antisemitismus und Antijudaismus ein inhärenter Zusammenhang besteht. Dass mit der nun allgemein anerkannten Tatsache, dass Jesus Jude war und auch Paulus sich Zeit seines Lebens als Jude verstanden hat, auch der Antijudaismus aus christlicher Exegese und Theologie und aus den Kirchen verschwunden seien, erweist sich trotz bester Absichten als kurzichtig. Und die Ansicht, dass Antijudaismus in christlicher Theologie und insbesondere in neutestamentlicher Wissenschaft und Antisemitismus nichts miteinander zu tun hätten, ist wieder oder immer noch verbreitet. Dabei wird vielfach übersehen, dass Antisemitismus durchgezogen ist und genährt wird von jahrhundertealten Stereotypen, die im Christentum entstanden oder gefördert wurden.

Aber es ist kaum überraschend, dass bei Versuchen, Unsicherheiten im Bezug auf Zugehörigkeit und Identität mithilfe von Stereotypen zu kompensieren, auf solche zurückgegriffen wird, die direkt im Zuge der Etablierung einer sich selbst nicht sicheren Identität des Christentums gebildet wurden. Die Forschung und die Publikationen von Ekkehard und Wolfgang Stegemann sind, obschon einige der Aufsätze vor mehr als 30 Jahren erstmals publiziert wurden, von einer leider nun doch nicht überraschenden Aktualität; und dass hier nun ein Sammelband einer Auswahl dieser Aufsätze vorliegt, bedeutet nicht so sehr, dass hier auf das Wirken zweier Theologen und Neutestamentler zurückgeblickt und ihr Beitrag gewürdigt wird (das natürlich auch). Diese Aufsätze sprechen direkt und unmittelbar mahnend und klärend in die Gegenwart.

So nimmt uns die Lektüre der hier gesammelten Aufsätze zum einen mit auf eine Zeitreise von den Anfängen der Versuche einer Überwindung des Antijudaismus in christlicher Theologie bis in die Gegenwart; und sie bieten zum anderen hermeneutische Ansätze und exegetische Detailuntersuchungen, die als Grundlagen für weitere Schritte in Richtung auf ein christliches Selbstverständnis ohne Herabwürdigung des Judentums dienen werden. Die Aufsätze stehen exemplarisch für die Grundanliegen des wissenschaftlichen Arbeitens der Stegemann-Brüder. Exegetische Detailstudien, wissenschaftstheoretische Analysen, forschungsgeschichtliche Überblicke ebenso wie Stellungnahmen zu konkreten kirchenpolitischen Entwicklungen sind geprägt von der Suche nach Wegen der Überwindung antijüdischer Dimensionen im christlichen Selbstverständnis. Sie haben diese hermeneutische Voraussetzung oder Klammer vor ihren Arbeiten immer klar und deutlich thematisiert und sind damit nicht der wissenschaftstheoretischen Illusion sogenannter abstrakter Objektivität, dem *point of nowhere*, verfallen. Sie sind damit frühe Wegbereiter dessen, was zeit-

gleich, d. h. in den 70er und frühen 80er Jahren des letzten Jahrhunderts, feministische Theologinnen eingefordert hatten: die hermeneutischen Voraussetzungen jeglicher Interpretation und Analyse sind zeitlich und lokal bedingt und in wissenschaftlicher Arbeit offen und kritisch zu reflektieren. Was in gegenwärtigen Diskursen mehr oder weniger als Selbstverständlichkeit gilt, wurde als ideologisch beeinflusste und damit sogenannten objektiven Ansätzen gegenüber als unwissenschaftlich eingestufte Auslegung betrachtet. Wenn im Einzelnen über bestimmte Ergebnisse diskutiert werden kann und in kritischer Reflexion logische Schlussfolgerungen auch in den Arbeiten der Stegemanns hinterfragt werden können, so mit Sicherheit nicht, weil sie hermeneutische Voraussetzungen und Interessen deklarieren. Das sollte denn auch von Kritikern, wenn sie denn ernst zu nehmen sind, zu erwarten sein. Der Einbezug hermeneutischer Voraussetzungen dispensiert ja nicht von der Anwendung gängiger und neuer methodischer Zugänge zum Forschungsgegenstand. Hier ist die Breite der kulturhistorischen Einbettung und Interdisziplinarität der Forschung der Stegemanns zu erwähnen, die von der Tiefe und Breite ihrer Gelehrtheit Zeugnis geben. Sie sind in dem Sinn neutestamentliche Theologen im wahrsten Sinn des Wortes, da sie diese Schriften und ihre Rezeption immer kontextuell verorten und analysieren und gleichzeitig die Forschungsergebnisse im Hinblick auf ihre Relevanz in gegenwärtigen Diskursen in Kirche und Gesellschaft im Blick behalten. In dem Sinn ist ihr Ansatz der einer neutestamentlich kontextuellen Theologie, im doppelten Sinn des Wortes.

Auch der Fokus der hier gesammelten Arbeiten liegt selbstverständlich beim Neuen Testament und seiner Auslegung, da sich in diesen Schriften historisch bedingte Polemiken finden, die in der Rezeptionsgeschichte zu antijüdischen und damit auch antisemitischen Stereotypisierungen und Feindbildern aufgebaut wurden. So beginnt diese Sammlung nicht nur chronologisch, sondern auch sachlich bedingt mit einem Aufsatz von Wolfgang Stegmann, der sich mit der Frage auseinandersetzt, ob Antijudaismus dem Christentum essenziell inhärent sei. In einer Zeit, in der das Kriterium der doppelten Unterscheidung Jesu von seinem jüdischen Kontext und von frühchristlichen Traditionen als Kennzeichen authentischer Jesus-Worte galt, verweist Wolfgang Stegmann auf die bemerkenswerte Tatsache, dass jüdische Gelehrte des 19. und des 20. Jahrhunderts Jesus als einen sahen, der im Judentum beheimatet war. So wird denn diese Frage nach einem essenziellen Antijudaismus im Christentum auch mit Verweisen auf Helmut Gollwitzer, Friedrich-Wilhelm Marquardt und Johann Baptist Metz verneint. Dies nun nicht, indem die im Neuen Testament auch zu findende antijüdische Polemik ausgeblendet, sondern als Aufgabe der Exegese postuliert wird, diese in ihrer historischen Bedingtheit zu verstehen, im Kontext von Abgrenzungs- und Unterscheidungsdebatten und Bewegungen unter den Bedingungen römischer Dominanz nach 70 u. Z. Insofern sind entsprechende Polemiken in den Evangelien als Versuche, jüdische Traditionen für sich zu beanspruchen, Teil der Identitätsbildungsprozesse von Gruppen, die

sich als mehrheitlich nicht-jüdische Messiasanhänger/innen verstehen, die sich nun aber vom entstehenden rabbinischen Judentum zu unterscheiden suchen. Wenn damit in Jesus Christus Heil außerhalb des Judentums als durch den designierten Messias ermöglicht angesehen wird, bedeutet das nicht zwingend, so Wolfgang Stegemann, dass Heil gegen Israel beansprucht wird. Auch bedeutet die entsprechende soziale Unterscheidung von Juden und Christusgläubigen nicht, dass das Verhältnis Israels zu seinem Gott damit negiert wird. Hier finden wir einen Ansatz, der in nuce grundlegende Analogien zur *Third Quest* der historischen Jesus-Forschung der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts aufweist, in der die Anerkennung Jesu als Jude nicht mehr grundlegend infrage gestellt wurde, und ebenso zum *Paul within Judaism* Ansatz, der sich im letzten Jahrzehnt von marginalen Anfängen in den 80er und 90er Jahren des letzten Jahrhunderts als eine nun auch signifikant rezipierte Forschungsrichtung etabliert hat. Es zeigt sich bereits in diesem Eröffnungsaufsatz, inwiefern die Forschungsarbeit der Stegemanns Pioniercharakter hatte.

Diesem programmatischen Aufsatz folgen drei Aufsätze (zwei von Wolfgang Stegemann, einer von Ekkehard W. Stegemann), die sich mit Aspekten der Rezeptionsgeschichte befassen. Eine Übersicht über die Stellungnahmen der evangelischen Kirchen zum Judentum seit 1945 zeigt auf, wie lange es denn doch gedauert hat, bis die Kirchen sich spezifisch ihre Mitschuld an der Entstehung des rassistischen Antisemitismus des 19. Jahrhunderts und der Shoah, nicht nur durch ihr Schweigen und Nicht-Handeln, sondern insbesondere durch die jahrhundertlange Verbreitung anti-jüdischer Stereotypen eingestanden, und in der Folge zu theologischen Stellungnahmen fanden, die die unverbrüchliche Erwählung Israels bejahten. Entsprechende Stellungnahmen konnten nur nach grundlegenden selbstkritischen theologischen Reflexionen wie denjenigen von z. B. Peter von der Osten-Sacken und Johann Baptist Metz zustande kommen. Diese benannten als grundlegend die Notwendigkeit, eine Christologie aufzugeben, die die Gegenwart einer messianischen Erlösung triumphalistisch verabsolutiert, da eine solche alles, was dem widerspreche, insbesondere das jüdische Volk, abgewehrt und verdrängt werden muss. Notwendig sei, wie von der Osten-Sacken es formuliert hat, ein „theologischer Besitzverzicht“. Es gehe darum, eine offene Christologie, d. h. eine Israel bejahende Christologie zu suchen, bei der einerseits die dem Christentum inhärente Verbundenheit mit dem jüdischen Volk trotz und mit der damit verbundenen Differenz ausgedrückt wird, damit aber nicht Israel zu Vereinnahmungen oder ihm vorzuschreiben, wer denn dieser Jesus als Messias für Israel sei. Das Bekenntnis zu Jesus als Messias Israels hat Gültigkeit nach innen, im christlichen Selbstverständnis, nicht aber für das historisch existierende jüdische Volk. Es ist der Absolutheitsanspruch des Christentums, nicht das Messias-Bekenntnis, das die Wurzel des christlichen Antijudaismus bildet. Dieses Übersichtskapitel benennt eine Aufgabe, die wiederum in Anfängen bereits im letzten Jahrhundert aufgenommen wurde, unter den gegenwärtigen Voraussetzungen aber

einer Verbreiterung und Vertiefung bedarf. Jüdische neutestamentliche Wissenschaftler/innen und Religionsphilosophen stellen gegenwärtig entsprechende Fragen erneut; und es stehen Versuche christlicher systematischer Theologinnen und Theologen an, diese Frage aufzunehmen, wie z. B. im kürzlich veröffentlichten Sammelband „Christologie zwischen Christentum und Judentum – Jesus, der Jude aus Galiläa und der christliche Erlöser“.¹

Diese kritische Selbstreflexion ist in einem internationalen kirchlichen Gremium noch nicht angekommen, wie der spätere Beitrag zur Haltung des ökumenischen Rates zum Nahostkonflikt und dem Existenzrecht des Staates Israel darlegt. Wolfgang und Ekkehard Stegemann beschreiben, wieweit sich der Ökumenische Rat von seinen eigenen Grundsatzserklärungen zum Antisemitismus, die seit seiner Gründung 1948 verabschiedet wurden, entfernt hat, und zeichnen scharf dessen Einseitigkeit in den seither erfolgten Stellungnahmen nach. Es verdeutlicht sich hier die Dringlichkeit der Aufgabe einer informierten und reflektierten Auseinandersetzung mit auch in diesen Kontexten nicht überwundenen Antisemitismen.

Dass traditionelle christliche Theologie durchgehend von Antijudaismus durchdrungen ist, zeigt Wolfgang Stegemann exemplarisch in einer Detailanalyse der Theologie Rudolf Bultmanns auf. Dabei arbeitet er sorgfältig den Unterschied zwischen Bultmanns persönlicher Integrität im Bezug auf jüdische Mitbürgerinnen und Mitbürger und seinem theologischen Denken heraus, das in auffälliger Diskrepanz zu seinem Verhalten steht. So hält er am für die neutestamentliche Wissenschaft der Zeit prägenden Zerrbild der Gesetzlichkeit des Judentums fest und präsentiert einen Entwurf, in dem Juden zum exemplarischen, sich selbst zu erlösen suchenden Menschen werden, damit zum Symbol des in der Uneigentlichkeit verharrenden und damit sein Leben verfehlenden Menschen an sich. Jesus und Paulus sind demgegenüber die Überwinder einerseits von jüdischer Gesetzlichkeit durch Liebe und von jüdischem Leistungsgedanken durch Gnade. Judentum wird dargestellt als das „historisch-empirisch wahrnehmbare Missverständnis der menschlichen Existenz in ihrer Uneigentlichkeit“ (76). Hier zeigt sich ein strukturell-theologischer Antijudaismus, in dem christliches Selbstverständnis in grundlegendem Gegenüber zum Judentum gesehen wird, womit sich christliche Theologie negativ an ihren eigenen Antijudaismus bindet. Ekkehard Stegemanns Beitrag zeichnet den inhärenten Antijudaismus in Martin Luthers Schriften und deren Weiterführung in Theologien der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts nach, womit der Ansatz Bultmanns in seiner theologiegeschichtlichen Kontinuität verortet wird. Dabei zeigt Ekkehard Stegemann auf, dass zwischen der scheinbaren Milde, die in den Frühschriften Luthers zu finden ist, und den heftigen Polemiken der Spät-

¹ Danz, Christian / Ehrensperger, Kathy / Homolka, Walter, Christologie zwischen Judentum und Christentum. Jesus, der Jude aus Galiläa, und der christliche Erlöser, Tübingen 2020.

schriften kein Bruch, sondern eine grundlegende Verbindung besteht. So sind auch in den Frühschriften Juden nicht „wahrheitsfähige Partner“ in der Interpretation der Schrift. Die Milde ist nur im Zusammenhang mit Luthers Erwartung der Bekehrung von Juden angesichts der reformatorischen Rückkehr zum Urtext zu verstehen. So besehen ist die spätere Polemik ebenso Ausdruck dieser Erwartung wie die frühe scheinbare Milde. Jüdische Schriftauslegung als eine Auslegung, die sich auf dieselben Texte bezieht wie die christliche (die für Luther natürlich allein Gültigkeit besaß), bedeutete ja eine Infragestellung ebendieser Auslegung und hatte das Potenzial alternativer Interpretation, womit der christliche Absolutheitsanspruch unmittelbar infrage gestellt werden konnte. Obschon also in der Reformationszeit Gespräche zwischen Juden und Christen stattfanden, Christen von Juden Hebräisch lernten und auch etwas von jüdischer Auslegung erfuhren, nährte die dadurch möglicherweise unbewusst erfahrene Infragestellung weiterhin Antijudaismus in schärfster Form. Ekkehard Stegemann zeichnet im Folgenden die Weiterentwicklung des theologischen Antijudaismus in der Aufklärung und darüber hinaus nach. Hier wird, im Kontext der Vorstellung eines aufgeklärten Christentums als universale Religion, zum einen erwartet, dass Juden als Bürger, aber nicht als gleichwertig anerkannt werden. Demgegenüber wird das Judentum zum Inbegriff der Partikularität und damit erneut zum antithetischen Gegenüber, d. h. zur Negativfolie dieser idealen universalistischen Religion. Jesus habe diese Religion aber noch im Kleid der Partikularität vertreten müssen, da seine Adressaten Juden waren. Demgegenüber befreite Paulus durch den Bruch, den er mit der Synagoge vollzog, das Christentum zum Bewusstsein seiner selbst. Diese von Semler so formulierte Sicht fand in ihrer Historisierung durch F. C. Baur Eingang in die durch die historisch-kritische Methode geprägte Bibelwissenschaft und damit in die wissenschaftlichen Forschungen des 19. Jahrhunderts und wirkte, wie an den Beispielen Wellhausen, von Harnack und Bultmann gezeigt wurde, weit ins 20., ja bis ins 21. Jahrhundert. Weder die Reformation noch die Aufbruchsbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts haben den Antijudaismus überwunden, sondern in historisierenden Zugängen neu verstetigt.

Ekkehard Stegemanns Aufsatz „Israel in Barths Erwählungslehre“ ist ein weiteres Beispiel einer tiefgehenden strukturellen Analyse eines der großen Theologen des 20. Jahrhunderts. Wie im Aufsatz zu Bultmann wird die persönliche Haltung und Integrität Barths betont, auch finden sich Ansätze in Barths Interpretation von Römer 9–11, die Israels ungebrochene Erwählung betonen. So ist bemerkenswert, dass Barth zwar Paulus an verschiedensten Stellen nicht angemessen interpretiert, die Erwählung der Gemeinde Gottes aber dahingehend versteht, dass sie in einer Doppelgestalt als Israel und Kirche unter dem einen Bund steht. Die Hierarchie bleibt zwar bestehen, insofern Barth in der Kirche die vollkommene Gestalt der Gemeinde sieht, mit Paulus sieht er aber trotzdem keine judenmissionarische Aufgabe der Kirche; die Erlösung ist Sache des Eingreifens Christi am Ende der Geschichte. Ganz Israel hat Teil an diesem

Geschehen, das aber ganz in der Hand Gottes gesehen wird, also nicht durch die Kirche vermittelt, noch in sie integriert. Trotz dieser bemerkenswerten Ansätze bleibt bei Barth die Stereotypisierung des Judentums bestehen, da er in seiner theologischen Voraussetzung der Vorrangigkeit des Christus-Geschehens behaftet bleibt. Die Nähe, die Barth herzustellen versucht, braucht ein Judentum, das nicht in dieses Schema passt; denn es gilt doch immer noch als Negativfolie. Es geht Ekkehard Stegemann hier darum aufzuzeigen, dass Geschichte und Geschichtlichkeit und damit auch das konkret existierende Hier und Jetzt nicht theologisch übersprungen werden können. Es muss versucht werden, Paulus in seinem kulturellen und sozialhistorischen Kontext, in seiner apokalyptisch geprägten Weltsicht zu sehen, d. h. auch in einer Fremdheit, die nicht immer verständlich sein mag in Anbetracht der Tatsache, dass aus diesen Anfängen zwei voneinander unterschiedene Größen entstanden sind. Damit einher geht christlicherseits die Anerkennung der Nicht-Erlöstheit der Welt, d. h. das Aufgeben einer Illusion. Das ist nicht ein jüdisches Problem, sondern ein christliches, und kann auch nur als solches und von Christen angegangen werden.

Diese exemplarischen forschungsgeschichtlichen Analysen werden komplementiert durch die sorgfältige exegetische Arbeit der beiden Neutestamentler. Hier werden in zwei Aufsätzen Fragen des Ausdrucks messianischer Vorstellungen im Johannes- (W. S. und E. W. S.) respektive Lukasevangelium und der Apostelgeschichte (W. S.) diskutiert. Ekkehard Stegemann widmet sich dann der Frage, in welchem Verhältnis das Judesein Jesu zur Überzeugung der Christen steht. Dabei setzen sich die dem Johannesevangelium und dem Lukanischen Doppelwerk gewidmeten Aufsätze mit dem in den jeweiligen Evangelien unterschiedlichen Messiasverständnis auseinander. Beide werden als im Kontext der Katastrophe nach 70 u. Z. verortet gesehen. Beide werden als Versuche verstanden, die dadurch bedingten oder verschärften Konflikte mit dem Judentum zu verarbeiten. Im Johannesevangelium wird das gemäß der Meinung der beiden Autoren durch eine Distanzierung vom Judentum erreicht, wobei die Messianität Jesu im Sinne weisheitlicher Tradition verstanden wird. Das Lukanische Doppelwerk versucht demgegenüber, trotz aller Unterschiede Nähe zum Judentum zu formulieren und die Messianität Jesu auch politisch zu verstehen, jedoch dahingehend, dass für Lukas die Erfüllung der Königsherrschaft mit Jesu Leiden, Tod und Auferweckung noch nicht gekommen ist, Jesus in dem Sinn als Messias designatus zu verstehen sei. Mit der proleptischen Wirksamkeit dieses Messias Israels ist Heilszeit angebrochen, aber nicht erfüllt, womit das vom Heil schon betroffene Israel zum Licht für die Völker werden kann, d. h. Israels messianisches Heil kann nun auch den Heiden leuchten. Die Nachfolgerinnen und Nachfolger Jesu und letztlich auch Paulus sind entsprechend Zeugen unter den Völkern für dieses Heil Israels. Diese Interpretation des lukanischen Doppelwerks eröffnet nach Wolfgang Stegemann demnach Möglichkeiten eines christlichen Selbstverständnisses, das sich vom Judentum

unterscheidet, ohne damit antijüdisch zu sein oder das Judentum zu vereinnahmen – wenn denn auf jegliche Absolutheitsansprüche verzichtet wird. Ekkehard Stegemann setzt sich mit der Tatsache auseinander, dass jüdische Forscher Jesus als Jude heimgeholt haben und fragt, inwiefern Analoges sich auch in christlicher Forschung etabliert habe, oder sich etablieren könnte, und was denn entsprechende Folgen davon sein könnten. Dies knüpft an die von Wolfgang Stegemann im zweiten Aufsatz erörterte Frage nach den Implikationen entsprechender Forschung für die Christologie an. Selbstverständlich, so die Stegemanns, besteht der nicht aufzuhebende Grundunterschied im christlichen Bekenntnis zu Jesus als dem Messias. So verweist Ekkehard Stegemann auf die Tatsache, dass christliche Wissenschaftler durchaus das Judesein Jesu anerkennen konnten, wenn es um die historische Dimension ging, diese dann aber für theologisch irrelevant oder zur äußeren Schale erklärt wurde, von der sich die Eigentlichkeit Jesu aber grundlegend unterscheidet. Diese grundlegende Verschiedenheit werde auch in Ansätzen postuliert, die das Messiasverständnis Jesus als nicht-jüdisch in die Innerlichkeit verlegen. Da ja äußerlich keine politische Veränderung stattgefunden habe, könne Jesus auch nicht als Messias Israels bezeichnet werden. Das trifft sich mit jüdischen Anfragen an das christliche Messiasverständnis, da tatsächlich die Unerlöstheit der Welt offensichtlich ist. Hier ist christlicherseits weiterzudenken. Das Verständnis der Messianität Jesu als Messias designatus, damit verbunden der Heilszeit als angebrochener, aber nicht erfüllter, erweist sich diesbezüglich, wie ich meine, als äußerst hilfreich, da hier nicht eine Erlösung postuliert wird, die die Wirklichkeit ausblendet oder sich enthusiastisch in Illusionen flüchtet, noch die Unerlöstheit negativ auf andere projiziert. Damit wird es möglich, ein *trotzdem* der Hoffnung zu formulieren, ohne absolutistisch Erlösung zu postulieren in einer unerlösten Welt. Hier eröffnen Ekkehard und Wolfgang Stegemann, basierend auf sorgfältiger Exegese, Ansätze für eine christliche Theologie, die die Schreckensgeschichte der christlichen Tradition nicht ausblendet, die Differenz zum Judentum nicht verwischt, diese aber in positivem Bezug einbettet, ohne christliche Identität zu verlieren – im Gegenteil.

Im Aufsatz „Theologie zwischen Antisemitismuskritik und alten Vorurteilen“ entwirft Ekkehard Stegemann eine Art von Prolegomena zu einer christlichen Theologie ohne Antijudaismus, wie er die Ausführungen selbst charakterisiert. Dieser Aufsatz präsentiert in dem Sinn das, worum es in diesem Band geht. Und obschon er vor 20 Jahren geschrieben wurde, harrt die Aufgabe, die nicht die Aufgabe eines einzelnen sein kann, sondern diejenige der christlichen Theologie insgesamt ist, darauf, bearbeitet zu werden. Wie sich schon in den forschungsgeschichtlichen Aufsätzen deutlich gezeigt hat, geht es ja darum, christliche Theologie grundlegend und in allen Bereichen im Blick auf diese Anforderung, die meiner Meinung nach unhinterfragbar ist, neu zu denken und auszudrücken. Die Aufgabe umfasst nicht nur neutestamentliche Exegese und systematische Theologie, sie umfasst Liturgien und Bibelübersetzungen

ebenso wie Schulbücher und die Ausbildung an theologischen Fakultäten und religionspädagogischen Instituten. Denn, so Ekkehard Stegemann hier, so wenig Antijudaismus von Antisemitismus getrennt werden kann, und Kultur und Gesellschaft ebenso betrifft wie das Christentum, sowenig handelt es sich nur um einen Aspekt, der das Verhältnis zum Judentum – also ein nach außen gerichtetes Verhältnis – betrifft. So wesentlich die Achtung und Unantastbarkeit der Würde des Anderen als Voraussetzung wahrer Begegnung auf Augenhöhe ist, hört der Anspruch, den das Christentum an sich selbst haben muss, hier nicht auf. Es geht um die Beziehung zu den Anderen. Es geht aber auch und unabdingbar um das christliche Selbstverständnis. Judenfeindschaft ist dem Christentum inhärent und ein von innen her entstehender Angriff auf seine Identität. Entsprechend geht es um eine grundsätzliche und nicht nur teilweise Neubestimmung des Verhältnisses zur biblischen Matrix, auf der das Christentum gewachsen ist. Obschon Antijudaismus für Kirchen heute weitestgehend als illegitim erachtet wird, werden weiterhin entsprechende Bilder, Stereotypen und Denkmuster weiterverbreitet – oft mit dem besten Willen, es anders zu machen. Eine der Komplexitäten sei hier besonders erwähnt. Da beide heute bestehenden, sich voneinander sozial und religiös unterscheidenden Größen, Judentum und Christentum, sich aus dem Pluralismus der Zeit des zweiten Tempels unter römischer Herrschaft gebildet hatten und sich auf dieselben biblischen Traditionen beziehen, wird eine Gemeinsamkeit angenommen, die in Versuchen, Antijudaismus im Christentum zu überwinden, oft überdehnt wird. Demgegenüber weist Ekkehard Stegemann zu Recht, wie ich meine, darauf hin, dass es das Gemeinsame immer nur in der Differenz gibt. Der christliche Bezug und Deutungshorizont der Schriften, die geteilt werden, ist ein anderer als der jüdische, was ja schon die jeweils unterschiedliche Version ihres Kanons verdeutlicht. Beide, Judentum und Christentum, sind unterschiedliche Adaptionen und Transformationen der Deutungen der gemeinsamen biblischen Traditionen im Kontext sich unterschiedlich ausprägender kollektiver Identitäten. Das Gemeinsame erweist sich immer nur im Besonderen. Damit ist eine Anerkennung der Differenz als grundlegend gegeben, da das Menschliche nur in der Besonderheit vorkommt. Die eigene Deutung hat in der Anerkennung der Verschiedenheit ihre Berechtigung – als eine unter anderen.

Diese Betonung der Notwendigkeit der Anerkennung der Differenz wird von Wolfgang Stegemann im Folgenden weitergeführt, indem er in einer historischen Analyse darlegt, dass das Gemeinsame immer schon das Unterschiedene war. Paulus wird als Apostel der Heiden verstanden, und entsprechend seine Gemeinden als Gruppen aus den Völkern. Diese gehörten ja nie zum jüdischen Volk und sollten nach Paulus ja auch eben gerade nicht ihm zugehörig werden. Sie waren also am Anfang Gruppen, die, soziologisch betrachtet, außerhalb des Judentums standen und sich auf die jüdische Tradition bezogen, und diese in Bezug auf ihr eigenes messianisches Selbstverständnis transformierten. Es kann also nicht von einer Trennung von etwas gesprochen werden, das so nie

zusammengehörte, argumentiert Wolfgang Stegemann. Die Unterscheidung von Juden und messiasgläubigen Menschen aus den Völkern ist den Anfängen demnach inhärent. Am Anfang war die Unterscheidung, so könnte man diese Perspektive zusammenfassen, was aber nicht bedeutet, dass der Anfang von einem antagonistischen Verhältnis bestimmt war.

Ob denn, angesichts all der unübersehbaren Probleme am Anfang etwas falsch gelaufen sei, fragen die Stegemanns dann in Auseinandersetzung mit einer Aussage von Krister Stendahl. Wenn die Frage bejaht würde, wäre damit wenig gewonnen, kann die Geschichte ja nicht rückgängig gemacht werden, um eine möglicherweise verlorengegangene Alternative wiederzugewinnen. Die Stegemanns plädieren dafür, die Anfänge anhand des Diskursmodells zu analysieren und nachzuzeichnen, wie sich diese Geschichte so entfaltet hat, wie sie es getan hat. Es werden dabei die Interaktionen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen, politischen, sozialen, religiösen und ökonomischen Prozessen, die sich unterschiedlich und mit unterschiedlichen Folgen aufeinander beziehen und beeinflussen, in Betracht gezogen. Dabei wird in Kürze in Betracht gezogen, dass v. a. Paulus sich an nicht-jüdische Menschen aus den Völkern wandte, ihnen Implikationen ihrer Christusüberzeugung darlegte und dadurch sich von jüdischen und paganen Gruppen unterscheidende Kollektive bildeten. Wie schon im vorhergehenden Aufsatz dargelegt, wird diese Unterscheidung als im Anfang angelegt gesehen, womit auch gesagt ist, dass am Anfang also eigentlich alles ziemlich normal verlaufen sei, was da geschehen ist. Auf diese Unterscheidung aufbauenden und sie instrumentalisierenden Rezeptionen hingegen führten zu einer negativen Essentialisierung des Judentums. Sie waren es, die dazu führten, dass in der Folge etwas falsch gelaufen ist. Die Unterscheidung an sich ist nicht problematisch.

Einer weiteren Problematik, die zu antijüdischen Konstruktionen in christlicher Theologie und darüber hinaus führen, wendet sich Wolfgang Stegemann zu, wenn er darauf verweist, dass der in der Aufklärung verorteten Definition des Judentums als Religion ein Modell des Christentums Pate stand, wie das übrigens auch in Bezug auf andere Traditionen geschah, und nicht jüdisches Selbstverständnis ist. In Bezug auf das Judentum bestand die Gegenüberstellung im schon erwähnten postulierten Universalismus des Christentums als der wahren Vernunftreligion. Demgegenüber konnte das Judentum in seiner Partikularität immer nur eine Negativform des Wahren sein. Entsprechend kam es zu einer Gleichung, die postulierte, dass das Christentum das Wahre ohne Judentum sei. Auf diesem Hintergrund kritisiert Wolfgang Stegemann dann Jan Assmanns These, der sogenannte mosaische Monotheismus sei die Grundlage von Gewalt, da absolutistischer Exklusivismus ihm inhärent sei. Wolfgang Stegemann weist darauf hin, dass Assmann damit eine antijüdische Interpretation postuliert, basierend auf dem Konstrukt des Judentums als einer Religion analog zum Christentum, ergänzt durch Aspekte von Christentum und Islam. Dieses Konstrukt basiert auf einer Reihe von Verkennungen. Da ist zu-

nächst die Antike. Assmann, so Wolfgang Stegemann, verwechselt das Diskursfeld der Antike mit demjenigen des modernen Religionsdiskurses, das Religionen als Überzeugungssysteme deutet. Damit wird das Judentum sowohl der Antike und also auch in seinem gegenwärtigen Selbstverständnis verzeichnet – im Namen eines modernen, für die Antike nicht anwendbaren Konstrukts und scheinbar objektiver wissenschaftlicher Analyse. Entsprechende hermeneutische Vorbedingungen sind aber nicht neutral, sondern spezifisch und sie beanspruchen Deutungsmacht. Sowohl die Vorbedingungen als auch die Deutungsmacht sind kritisch zu hinterfragen. Diese kritische Analyse des Religionskonzepts wird in jüngerer Zeit weiter vertieft und v. a. in der englischsprachigen Antikenforschung interdisziplinär breit vertreten. Dies zeigt sich in der neueren Diskussion um das Verständnis neutestamentlicher Schriften als gänzlich in jüdischer Tradition ihrer Zeit zu verortende. Wolfgang Stegemann legt in kritischer Diskussion der Ansätze von Daniel Boyarin, Peter Schäfer und Klaus Wengst dar, inwiefern hier nicht nur die jüdische Identität Jesu, sondern auch das Messias-Verständnis und weitere theologische Implikationen nicht über jüdische Tradition hinausführen, sondern als Teil dieser Tradition in ihrer Vielfalt zu verstehen sind. Daraus, so Stegemann, ergeben sich Ansätze zu Interpretationen der neutestamentlichen Schriften, die hoffnungsvolle Wege zu einer Überwindung von deren anti-jüdischer Deutung aufzeigen.

Zwei biblische Reflexionen bilden den Abschluss dieses wichtigen Sammelbandes. Wolfgang Stegemann fragt, inwiefern bei der Verortung des Paulus innerhalb des Judentums des zweiten Tempels die mancherorts postulierte rabbinische Ausbildung historisch wahrscheinlich sei. Die Analyse fokussiert auf die Erzählung der Apostelgeschichte. Das Bild erscheint nicht eindeutig, doch scheint der Autor eine Situation vorzustellen, die die Annahme zulässt, dass Paulus im Umkreis eines der großen pharisäischen Lehrer gebildet wurde, ein Bild, das theologisch in der Apostelgeschichte von Relevanz ist, da es damit den Heidenapostel als fest in jüdischer Tradition seiner Zeit verankert zeichnet.

Der Band schließt mit einer Art Gespräch – im Geiste zwischen Ekkehard Stegemann und einem Freund Aron – zur Menschlichkeit des Sterbens. Es ist ein Aspekt, der in modernen Gesellschaften verloren gegangen ist und ausgeklammert wird. Ekkehard Stegemann geht Spuren von Erzählungen in Traditionen der Antike nach – im Tanach / Alten Testament, in philosophischen Schriften und im Neuen Testament. Diese Anmahnung zur Wahrnehmung des Sterbens in Geschichten und Worten von Sterbenden zeugen vom Hinschauen und Wahrnehmen der letztlich geteilten Sterblichkeit.

Die Aufsätze sind was sie sind: Fragmente tiefen und umfassenden Nachdenkens. Sie sind nicht letzte Worte. Sie sind nicht das einzige Geschriebene. Zum einen haben die beiden ja viel mehr als diese Aufsätze geschrieben und schreiben weiter. Zum anderen sind sie Zeugnis einer Klarheit, eines Durchdenkens großer Fragen, die für die Glaubwürdigkeit christlichen Selbstver-

ständnisses von entscheidender Relevanz sind, im Angesicht jüdischer Mitmenschen, und im Angesicht unserer selbst. Sie sind Zeugnis sorgfältiger Gelehrtheit im wahrsten Sinne des Wortes, wo es um Detailanalysen geht. Aber sie sind Fragmente. Sie erheben nicht den Anspruch, alles gesagt zu haben. Aber sie zeugen von ihren vorausgehenden Einsichten, die heute so wesentlich sind wie damals. Und sie laden in ihrer Offenheit ein zum Weiter-denken, zum Weiter-suchen und dazu, im christlich notwendigen Besitzverzicht eine Chance zu sehen, die Chance der Umkehr von einem Weg, der in die Abgründe geführt hat, die Chance der Umkehr auf einen Weg, der zum Respekt vor der Würde der Anderen führt, die Chance der Umkehr auf einen Weg, der auch Selbstachtung möglich macht und damit Offenheit für Gemeinsamkeit in Verschiedenheit. Es sei den beiden Weggefährten gedankt für ihr Vorausgehen, ihr Mitgehen und die Ermutigung zum Weitergehen.

Aspekte des Antijudaismus im Neuen Testament

Wolfgang Stegemann

Gastvorlesung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Wien,
im Dezember 1983

Es herrscht ein breiter Konsens darüber, dass der theologische Antijudaismus so alt ist wie der christliche Glaube selbst. In ihrer viel beachteten Studie: „Nächstenliebe und Brudermord“¹ hat R. Ruether den christlichen Antijudaismus als ein Ursprungsphänomen der christlichen Religion aufgezeigt. D. h., schon während der Entstehung der christlichen Religion bekam der Antijudaismus die Funktion eines „negativen Mythos“. Und noch in der gegenwärtigen Auslegung des NT nimmt er häufig genug diesen Platz ein. Wer einmal die Jesus-Bücher so unterschiedlicher Exegeten wie Günther Bornkamm und Herbert Braun daraufhin liest, wird sehr schnell eine seltsame Übereinstimmung in deren anti-jüdischer bzw. antipharisäischer Profilierung Jesu feststellen. Der jüdischen „Leistungs“-Religion und inhumanen pharisäischen Kasuistik stellt man die befreiende und humane Religion Jesu gegenüber. Aber nicht nur in der exegetischen Fachliteratur, sondern auch auf der Kanzel und im Unterricht gewinnt Jesus seine Konturen häufig genug dadurch, dass seine Logien und sein Verhalten vor dem dunklen Hintergrund des Judentums abgehoben werden. Dass Jesus selbst ein Jude war, wird dabei entweder als quantité négligeable gewertet oder dadurch verdeckt, dass man zwischen seiner Lehre und seiner Herkunft aus dem Judentum Palästinas allenfalls negative Relationen herstellt. Dies zeigt sich zum Beispiel darin, dass noch heute als Kriterium authentischer Jesusworte jenes Modell diskutiert wird, wonach all das, was in der synoptischen Tradition weder aus dem Judentum noch aus dem Hellenismus hergeleitet werden kann, als Indiz für „ipsissima vox“ Jesu gelten könne. Umso mehr muss es darum verunsichern – oder aber auch faszinieren – wenn jüdische Gelehrte Jesus von Nazareth wieder in die kulturelle und religiöse Tradition Israels zurückholen. Ein Prozess, dem der historisch redliche Theologe grundsätzlich nur zustimmen kann.

Nun wäre die Frage eines christlichen Antijudaismus im NT kein gravierendes Problem, sofern dieser nicht auch heute noch für christlich notwendig gehalten würde.

¹ R. Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978.

Etwa in der Auseinandersetzung zwischen dem Hamburger Neutestamentler Wilckens² und dem jüdischen Gelehrten David Flusser³ spielte dieses Problem eine zentrale Rolle. Wilckens bemühte sich darum, jene antijüdischen Passagen seiner kommentierten Übersetzung des NT gegenüber den Einwänden von Flusser folgendermaßen zu begründen: Da antijüdische Aussagen die Entstehung der christlichen Religion von Anfang an bestimmt haben, seien diese auch theologisch-essenziell. R. Ruether scheint mit ihrer Studie Wilckens recht zu geben, wenn sie den christlichen Antijudaismus als Ursprungsphänomen unseres Glaubens aufweist, auch wenn sie dies im Unterschied zu Wilckens deprimiert feststellt. Die Frage ist im Raum: Gehört der christliche Antijudaismus wesentlich zur christlichen Religion hinzu – oder markiert er ein nur historisches Durchgangsstadium, dem wir jedenfalls heute getrost den Abschied geben können und müssen? Diese Frage wird dadurch noch auf eine qualitativ andere Ebene gehoben, weil sie angesichts des Genozids an den europäischen Juden gestellt werden muss. Müssen wir also – um Christen zu bleiben – auch nach Auschwitz theologisch am Antijudaismus festhalten?

Diese Frage zu stellen heißt schon, sie zu verneinen. Die theologischen Gründe dafür haben etwa F. W. Marquardt, J. B. Metz und H. Gollwitzer genügend deutlich ausgesprochen.⁴ Darüber hinaus bin ich aber der Meinung, dass man dieses Nein auch exegetisch begründen kann. Denn so wenig die antijüdische Polemik vieler neutestamentlicher Schriften gelegnet werden kann, so wenig darf sie aber auch von ihren realen Gründen im Dasein der damaligen christlichen Gemeinden isoliert werden. Und um einmal pauschal zu fragen: War die im NT erkennbare antijüdische Polemik überhaupt im strikten Sinne ein theologisch essenzieller Antijudaismus? Ich meine nein. Darauf wird noch einzugehen sein.

Eine theologische Rezeption des NT, die ihren eigenen Antijudaismus in ihm begründet sieht, verwechselt historische Erfahrungen mit christlichen Grundüberzeugungen. Genau hierin sehe ich eine Ideologisierung von Theologie und Exegese.

Der Erinnerung des historischen Ursprungs auch des gegenwärtigen Antijudaismus der Exegese und Theologie kommt paradigmatisch ein Rang zu, den die sogenannte Entmythologisierungsdebatte in den Fünfziger- und Sechzigerjahren gehabt hat. Paradigmatisch insofern, als sie das sprechendste Beispiel für die Notwendigkeit einer Entideologisierung der Exegese bzw. der Theologie überhaupt ist. Denn gerade die antijüdische Ausrichtung auch der gegenwärtigen Theologie und Exegese weist nach meiner Überzeugung auf

² U. Wilckens, Das Neue Testament und die Juden, EvTh 34 (1974), 602f.

³ D. Flusser, Ulrich Wilckens und die Juden, EvTh 34 (1974), 236ff.

⁴ Z. B. F. W. Marquardt, Verwegenheiten. Berliner theologische Stücke, München 1981; J. B. Metz, Ökumene nach Auschwitz, Freiburger Rundbrief XXX (1978), 7ff.; H. Gollwitzer, Das Judentum als Problem der christlichen Theologie, in: Treue zur Tora. Beiträge zur Mitte des christlich-jüdischen Gesprächs. Veröffentlichungen des Instituts Kirche und Judentum, Berlin 1979.

eine Ideologisierung der theologischen Reflexion, sofern sie ihre Aussagen jenseits konkreter Erfahrung formuliert und sich ihres „affirmativen“ Charakters nicht mehr bewusst ist. Mit einer ungewöhnlichen „Verblüffungsfestigkeit“ gegenüber dem Grauen des Holocaust an den Juden hält sie an einem abstrakten Gegensatz zum Judentum fest – wie sie gleichzeitig oberhalb der realen gesellschaftlichen Probleme Positionen besetzt, deren abstrakter Gehalt die wirklichen Erfahrungen der Menschen letztlich „transzendental“ begreift. Von daher scheint mir auch die Kritik des christlichen Antijudaismus auf derselben ideologischen Ebene weder grundsätzlich noch fruchtbar genug zu sein. D. h., genauso wie die gegenwärtigen Interessen am Festhalten eines essenziellen Antijudaismus aufgedeckt werden müssen, indem dieser in dem Zusammenhang realer Praxis und Geschichtserfahrung (d. h. aus der Konkretion des gesellschaftlichen Interesses seiner Verfechter) verstanden werden muss, genauso muss die Exegese nach den Gründen der im NT erkennbaren antijüdischen Polemik in der realen Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden dieser Zeit fragen. Und darin wird die angesprochene Aufgabe selbstkritischer Erinnerung antijüdischer Polemik jener der Entmythologisierung noch näher vergleichbar. Wollte Bultmann doch diese Aufgabe positiv verstanden wissen, durch die historische Kritik am Mythos hindurch diesen dem christlich-gegenwärtigen Selbstverständnis entgegenbringen. Er fragte nach den Gründen im Dasein (der menschlichen Existenz), aus denen dessen mythische Objektivationen hervorgekommen sind. Ebenso ist – nun aber in bestimmter Erweiterung der existenzialen Engführung Bultmanns – nach den Gründen im Dasein der frühen christlichen Gemeinden zu fragen, aus denen antijüdische Äußerungen der Christen entsprungen sind. Natürlich auch danach, aus welchen Gründen im realen Lebenszusammenhang jüdische Kritik an den christlichen Gemeinden erwachsen konnte. Von daher gesehen verwechselt eine theologische Rezeption des NT, die ihren eigenen Antijudaismus in ihm begründet sieht, historische Erfahrungen mit christlichen Grundüberzeugungen. Genau hierin sehe ich eine Ideologisierung von Theologie und Exegese. Denn das historisch Konkrete wird zum „Wesen“ hypostasiert, der aktuelle Gegner zum Erzfeind. Eine entideologisierende Auslegung des NT wird die religiösen Aussagen des NT nicht von den konkreten Lebenserfahrungen ihrer Adressaten und Autoren trennen, d. h., sie gewinnt den wesentlichen Gehalt der neutestamentlichen Texte nicht in theologischer Abstraktion, sondern gerade durch deren Beziehung auf die konkrete und spezifische Situation ihrer Autoren und Adressaten. Um mit J. Schniewind⁵ zu sprechen: Das Kerygma der neutestamentlichen Tradition ist immer „Kerygma einer bestimmten Lage und Aufgabe“ gewesen. Daraus will es auch verstanden werden.

⁵ J. Schniewind, Zur Synoptiker-Exegese, ThR 2 (1930), 129ff.

Ich komme noch einmal auf den gegenwärtigen Antijudaismus in der Theologie zurück und frage: Worin besteht eigentlich das aktuelle Interesse an einer christlich-theologischen Dämonisierung des Judentums?

Die Theologie käme doch unschwer ohne ihre antijüdische Selbstdarstellung aus, hat im heutigen Judentum nicht einmal einen Konkurrenten, der – wie zur Zeit der frühen Gemeinden – ihre eigene Identität gefährdet. Ich kann mir dieses Interesse am theologisch-essenziellen Antijudaismus darum nur so erklären, dass wir uns die „messianische Schwäche“⁶ unseres eigenen Glaubens in ihm verbergen. D. h., der theologische Antijudaismus weist für mich darauf hin, dass „die“ Juden bzw. „die“ jüdische Religion zum Repräsentanten des eigenen christlichen Glaubensdefizits geworden sind. Ich will dies an einem Beispiel verdeutlichen: In einem mittelalterlichen Religionsgespräch fragt ein Rabbi einen christlichen Theologen, warum die Christen den Juden feindlich gegenüberstehen. Der Theologe weist darauf hin, dass die Juden nicht an Jesus als Messias glauben. Daraufhin bemerkt der Rabbi: Wenn ihr Christen an den Messias Jesus glaubt, warum müsst ihr uns dann noch verbrennen?

Die Juden als Repräsentanten eines dezidierten Unglaubens an den Messias Jesus wurden verbrannt, weil sie durch ihre Existenz die Schwäche des christlichen Glaubens an ihn augenfällig bloßlegten. Christliche Theologie, die den Antijudaismus als theologisch essenziell versteht, bedarf offensichtlich dieses „negativen Mythos“ dann, wenn sie sich ihre eigene messianische Schwäche verbergen muss. So wie Juden oft genug zu Repräsentanten des Negativen in Geschichte und Gesellschaft gemacht worden sind, d. h. die gesellschaftlichen Defizite und negativen Entwicklungen der Geschichte ihnen angelastet worden sind, so müssen sie auch in der christlichen Theologie für deren eigene Zweifel herhalten. Diese werden damit als eigene verdeckt und isoliert und jedermann beeilt sich zu rufen: Haltet den Dieb!

Eine entideologisierende Auslegung des NT wird die religiösen Aussagen des NT nicht von den konkreten Lebenserfahrungen ihrer Adressaten und Autoren trennen.

1 Antijüdische Äußerungen begegnen im NT als *negative Identifizierung* eines Verhaltens, das in Wahrheit an den christlichen Adressaten der neutestamentlichen Schrift selbst kritisiert wird

Ich beginne mit einem vergleichsweise harmlosen Aspekt antijüdischer Äußerungen im NT, bei dem Juden bzw. jüdische Gruppen für die negative Identifizierung eines Verhaltens herhalten müssen, das in Wahrheit an den christli-

⁶ J. B. Metz, Ökumene nach Auschwitz, a. a. O.

chen Adressaten der ntl. Schrift selbst kritisiert wird. Indem dieses Verhalten allerdings auf Juden überhaupt bzw. bestimmte jüdische Gruppen übertragen wird, kann es personifiziert werden und dazu dienen, seine weitere Nachahmung in der christlichen Gemeinde selbst gründlich zu diskreditieren.

In diesem Sinne können etwa im Lukasevangelium die „Pharisäer“ zu negativen Beispielen eines christlich unerwünschten Verhaltens verzerrt werden. In dem berühmten Gleichnis vom „Pharisäer und Zöllner“ (Lk 18,9–14) wird der „Pharisäer“ nahezu zu einer Karikatur eines selbstgerechten Verhaltens, das mit seinem Beispiel exemplarisch desavouiert werden soll. Die programmatische Einleitung dieses Gleichnisses macht darauf aufmerksam, dass Lukas in dem dann geschilderten Verhalten des „Pharisäers“ eine selbstgerechte, andere Menschen verachtende Haltung anprangern will, die er unter seinen christlichen Zeitgenossen vermieden wissen will. Tatsächlich wird gar nicht die eifrige Einhaltung religiöser Vorschriften selbst kritisiert (V. 12), sondern die selbstgerechte Überhebung dieses Pharisäers über Gesetzesbrecher und gesellschaftlich Verachtete (Räuber / Unrechte / Ehebrecher / Zöllner: V. 11). Demgemäß wird diesem Selbstgerechten im „Zöllner“ exemplarisch ein reuiger Sünder gegenübergestellt, der sich vorbildlich verhält und als von Gott gerechtfertigt dargestellt wird (V. 13f.). Dass das christliche Vorurteil über den Pharisäismus sich gerade aus dieser ganz und gar ungerechten Karikatur begründet hat, ist fast schon als ein tragisches Missverständnis zu bezeichnen. Tragisch insofern, als es gerade auch im Sinne des Lukas einer religiösen Strömung des Judentums gilt, deren theologische Überzeugungen jenseits einer strengen Lebensweise nach der Tora eine hohe Affinität zu denen der Christen selbst aufweisen (Auferstehung / Geist / Engel: Ac (sic!) 23,8). Tragisch aber auch insofern, als das von Lukas hier attackierte Verhalten gleichsam hinter der Karikatur verschwunden blieb und damit die kritische Intention des Lukas verloren ging. Denn in Wahrheit repräsentieren bei Lukas die „Pharisäer“ das Sozialverhalten der gesellschaftlich Angesehenen, während die „Zöllner“ die gesellschaftlich Verachteten repräsentieren. Dies zeigt schon der Schlussvers unseres Gleichnisses: Denn jeder, der sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden: wer sich aber selbst erniedrigt, wird erhöht werden (V. 14b). Im unmittelbar anschließenden „Kinderevangelium“ (18,15–17) dient dann ein Säugling als extremes Beispiel für den untersten sozialen Rang in der Gesellschaft. Aus der Verwendung des Logions von Erniedrigung und Erhöhung in Lk 14,11 geht darüber hinaus deutlich hervor, dass es in ihm tatsächlich um gesellschaftliche Achtung und Verachtung geht. Schließlich ist überhaupt aus dem 14. Kapitel des Lukasevangeliums, freilich auch aus Lk 7,36ff. (Große Sünderin) evident, dass Lukas die „Pharisäer“ als Beispiel der gesellschaftlich Angesehenen darstellt, deren Verhalten nun gerade nicht für die wirklichen Mitglieder der pharisäischen Gemeinschaften typisch ist, sondern seine Konturen aus dem unter sozial angesehenen üblichen Sozialverkehr des hellenistischen Kulturraumes gewinnt. Um es ganz deutlich zu sagen! Nicht immer, aber an vielen Stellen

dienen die „Pharisäer“ im Lukasevangelium dazu, das Verhalten christlicher Zeitgenossen des Lukas – und zwar der gesellschaftlich geachteten Christen – negativ zu identifizieren. Ihnen soll in den „Pharisäern“ ein Spiegel vorgehalten werden, in dem sie ihr eigenes Verhalten negativ wiedererkennen können. Mehr noch: Sie sollen gewarnt werden davor. Dass das, was unter den Menschen als etwas Hohes gilt, ein Greuel vor Gott ist (vgl. 16,15) bzw. dass Gott die von ihnen verachteten Menschen, die umkehren und von ihren bösen Taten ablassen, erhöhen – d. h. rechtfertigen – wird (vor ihnen!).

Es geht in diesem Zusammenhang also um innerchristliche Probleme und dabei sollte es auch bleiben. Die negative Identifizierung mit den „Pharisäern“ ist insofern antijüdisch, als eine religiöse Richtung des Judentums ungerechtfertigt und unbarmherzig karikiert wird. Dieser Vorgang setzt natürlich schon einen ziemlichen Abstand zu dieser Gruppierung innerhalb des Judentums voraus und spekuliert auf die Wirksamkeit eines eingefleischten Vorurteils. Freilich muss man dem Evangelisten Lukas zugutehalten, dass er letztlich nicht die Pharisäer in ihrer religiösen, jüdischen Identität treffen wollte. D. h., diese negative Identifizierung ist zwar antijüdisch, doch sie richtet sich nicht gegen die Pharisäer als Repräsentanten *des* Judentums und damit nicht gegen die jüdische Religion als solche. Es ist im Übrigen zu erwägen, ob die Pharisäer im Lukasevangelium gerade auch darum zu dieser Unehre kommen, weil von ihrer halachischen Lebensweise her, durch die sich das Judentum nach der Katastrophe von 70 seine religiöse und nationale Identität bewahren konnte, ein Heidenchristentum irritiert sehen musste, das im Liebesgebot und in der Verehrung des einen Gottes die durch Jesus Christus eröffnete Möglichkeit sah, gerettet zu werden. Freilich kommen wir damit schon zu einem zweiten Aspekt des Antijudaismus im Neuen Testament.

2 Antijudaismus als Ausdruck eines christlichen Legitimationsinteresses

Ich bleibe noch beim lukanischen Doppelwerk und skizziere kurz – ohne ausführliche Argumentation – meine Sicht der lukanischen Christenheit.

Die lukanische Christenheit war eine judaisierende Gemeinschaft ohne Juden und ohne jüdische Lebenspraxis. D. h., sie lebte als eine Gemeinschaft, deren Identität durch den jüdischen Messianismus vermittelt war, außerhalb des Judentums. Ihre Mitglieder waren überwiegend ehemalige Heiden, denen die Synagogen endgültig verschlossen waren und denen von jüdischer Seite aus überall widersprochen wurde (Apg 28,22). Mehr noch – sie wurden offenkundig auch gerade wegen ihres messianischen Heilsglaubens von den Synagogen abgelehnt und feindselig behandelt, manchmal sogar bei den obrigkeitli-

chen Instanzen angezeigt. Dieses ablehnende Verhalten hat unzweifelhaft einen ernsten, aus der Gefährdung der Synagogen etwa resultierenden Hintergrund. Doch darauf kann ich hier nicht näher eingehen. Wichtiger ist mir in diesem Zusammenhang, dass durch die Ablehnungserfahrung der Heidenkirche für diese ein erhöhter Legitimationsdruck entstand. Gerade das lukanische Doppelwerk zeigt, dass seine christlichen Adressaten durchaus um ihren jüdischen Ursprung wussten, insofern ihr messianischer Heilsglaube aus der Tradition und der Geschichte des Volkes Israel stammte, das heißt also dem Volke Israel ursprünglich galt, zu dem sie als Heidenchristen nicht gehörten. Sie praktizierten weder die Beschneidung, noch hielten sie etwa den Sabbat oder orientierten sich überhaupt an den kultischen Vorschriften der Tora.

Der aus der Ablehnung durch das empirische Judentum und in Ansehung der eigenen heidenchristlichen Existenz resultierende Legitimationsdruck ist der Apostelgeschichte noch deutlich abzuspüren. Sie will die Darstellung der Geschichte von der Ausbreitung des Evangeliums in Jerusalem, ganz Judäa und Samaria, ja, bis ans Ende der Welt sein. Ihr theologisch leitendes Interesse ist die Legitimierung der Heidenkirche als judaisierende messianische Gemeinschaft außerhalb des Judentums. D. h., Lukas schreibt es dem jüdischen Fehlverhalten selbst zu, wenn die Botschaft vom Reiche Gottes und dem Herrn Jesus Christus (Apg 28,31) außerhalb des jüdischen Landes selbst vor allem bei Heiden auf fruchtbaren Boden fiel und sich die „ekklesia“ außerhalb des Judentums der Diaspora etablierte. Durch die normative Kraft des Faktischen – Heiden haben gehört, Juden haben die Botschaft abgelehnt – und aufgrund ausdrücklicher und schon prophetisch vorausgesagter Willenskundgebung Gottes selbst (Cornelius / Apg 15,16; 17,18) ist aus der ursprünglich jüdischen Bewegung in Palästina schließlich in der Diaspora die Heidenkirche entstanden. Lukas ermöglicht mit dieser apologetischen Geschichtsschreibung, dass seine christlichen Zeitgenossen ihre Existenz in der Heidenkirche als Ergebnis eines jüdischen Fehlverhaltens und der göttlichen Führung durchschauen können. Sie müssen sich dieselbe also nicht als Schwäche ihres messianischen Glaubens selbst einwenden.

Die lukanische Apologie versteht darüber hinaus die Heidenkirche selbst als Erbin der besseren Tradition Israels, während das Judentum dessen schlechte Tradition fortsetzt, die schon den Befreier Mose ablehnen ließ, alle Propheten verfolgte und tötete, die das Kommen des Gerechten vorausgesagt haben (Apg 7,35.51ff.). Für Lukas bewahrt die Heidenkirche die „*Hoffnung Israels*“ (Apg 28,20 u. ö.).

Ich formuliere pointiert: Die Apostelgeschichte insgesamt ist der Versuch, für die Heidenkirche die jüdische (!) Legitimität des messianischen Glaubens zu sichern, da diese messianische Gemeinschaft außerhalb des empirischen Judentums, von diesem abgelehnt und ohne wirklich jüdische Lebensweise existiert.

Dieses Legitimationsinteresse wird einerseits dadurch zum Ausdruck gebracht, dass Lukas die Heidenkirche in der besseren Tradition Israels stehen

sieht. Andererseits wird das faktische Ablehnungsverhalten Israels gegenüber dem Messias Jesus und seiner Gemeinschaft in die Tradition der Ablehnung der Propheten, der immerwährenden Widerborstigkeit Israels gegenüber Gott, ja, sogar der Nachfolge der Prophetenmörder gestellt. Weil die „Mutter“ sie nicht anerkennt, verwirft nun die illegitime „Tochter“ die Mutter selbst und sieht sich als wahre Erbin an. Gleichwohl ist zu beachten, dass Lukas nie die Heidenkirche als das „wahre Israel“ bezeichnet, sich durchaus des Unterschiedes zum Judentum bewusst bleibt. Mehr noch: Trotz des deutlich gegen das empirische Judentum gerichteten geschichtstheologischen Konzeptes kritisiert Lukas nicht das Festhalten an der Tora überhaupt. Im Gegenteil bemüht er sich mit viel Aufwand darum, die Teilnahme der Heiden als Heiden am eschatologischen Heil, das zunächst und vor allem Israel galt, zu rechtfertigen. D. h., er versteht Jesu eigene irdische Mission, wie schließlich auch die in seinem Namen angebotene „Umkehr zum Leben“ (Apg 11,18), als heilvolle Intervention Gottes zugunsten jener, die wie Israel unter der Tora stehen, freilich auch zugunsten jener, die in der Hinwendung zu dem einen Gott im Namen Jesu eine Generalamnestie von Sünden erfahren, die ihnen die Möglichkeit gibt, als Heiden zum Heile Israels hinzuzukommen. Wer in Israel von dieser heilvollen Intervention nichts wissen will, der wird an der Tora beurteilt werden und nur dann Rettung erfahren, wenn er vor ihrem Maßstab besteht.

Dieser antijüdische Aspekt der lukanischen Theologie resultiert also aus einem Legitimationsdefizit der Heidenkirche, die zweifellos auf Kosten Israels ihre eigene Identität zu wahren versucht. Doch versteht Lukas das ablehnende Verhalten Israels nicht als Schwäche der jüdischen Religion überhaupt, sondern als Verfehlung ihrer gegenwärtigen Vertreter. Nur anfangsweise – jedenfalls auch nicht ihrer Intention nach – bezeichnen die theologischen Aussagen des Lukas einen theologischen Antijudaismus, in dem sich die christliche Kirche an die Stelle Israels setzt. Für Lukas ist offensichtlich Israel noch nicht endgültig verworfen, wenngleich verstockt, sondern steht noch in einer Situation, die seine Teilhabe am eschatologischen Heil wenigstens nicht ausschließt. Denn Lukas hält ja die Herrschaft der Heiden über Israel für eine zeitlich begrenzte Epoche, die letztlich mit der Wiederkunft des im Himmel bereitstehenden Messias zu Ende gehen und mit der Königsherrschaft Gottes, dem Gericht der zwölf Apostel über die zwölf Stämme Israels, wenn nicht für ganz Israel, so doch für einen Teil von ihm, glücklich ausgehen wird.

3 In der geschichtstheologischen Konzeption des Matthäusevangeliums wird das ablehnende Verhalten Israels gegen Jesus Christus zu einem *negativen Mythos*

Von Lukas ist nun aber die geschichtstheologische Konzeption des Matthäusevangeliums zu unterscheiden. In diesem Evangelium wird das ablehnende Verhalten Israels gegenüber Jesus Christus geradezu zu einem „negativen Mythos“. Ich gehe auf diesen Aspekt neutestamentlichen Antijudaismus in Kürze ein.

Einen Höhepunkt antijüdischer Theologie im NT haben wir zweifellos in der berühmt-berüchtigten Formulierung von Mt 27,25 vor uns: *kai apokritheis pas 'o laos eipen to 'aima autou eph 'emas kai epi ta tekna 'emon*. Dieser Vers hält in der geschichtstheologischen Konzeption des Matthäus eine Schlüsselposition. Nach einem weiten, das gesamte Evangelium übergreifenden Spannungsbogen, drückt er schließlich und endlich aus: Ganz Israel entscheidet in diesem Moment über Sein oder Nichtsein als Volk Gottes. In dieser Selbstverfluchung, mit der Israel die Freigabe des Barrabas und die Auslieferung Jesu ans Kreuz besiegelt, ist für Matthäus das Ende Israels als Gottes Eigentumsvolk zum Ausdruck gebracht.

Damit hat Israel sein Privileg als Bundesvolk selbst vertan. Fortan nennt es der Verfasser des ersten Evangeliums konsequenterweise auch nicht mehr „Israel“, sondern spricht – wie sonst nur die Heiden in dem Evangelium – von den „Juden“ (Mt 28,15). Mit dieser – im Blick auf Dtn 27 – sakralrechtlichen Selbstverfluchung, mit der sich Israel um sein einzigartiges Bundesverhältnis bringt, wird für Matthäus umgekehrt auch der Weg frei für ein neues „Bundesvolk“ aus den Völkern, das durch seine Beziehung auf Jesus definiert ist. Darauf hatte der Evangelist schon zu Anfang seines Werkes, freilich mehr verhüllend, hingewiesen. Ich meine Mt 1,21 im Kontext des Traumgesichtes des Josef. Der Engel, der Josef erscheint, macht darauf aufmerksam, dass der Name Jesus folgenden Sinn hat: *autos gar sosei ton laon autou apo ton 'amartion auton*. In welchem Maße Jesus hier im Verhältnis zu seinem Volke die Stelle Gottes im Verhältnis zu Israel einnimmt, lassen wir hier einmal außer Acht. Im Augenblick ist wichtiger, dass wir erkennen: Mit dieser Deutung des Jesus-Namens weist der Evangelist voraus auf die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu. Schon Günther Bornkamm⁷ hat m. E. zu Recht darauf hingewiesen, dass der sonst nur für Israel reservierte Terminus „laos“ (Volk) an dieser Stelle nicht

⁷ G. Bornkamm, Der Auferstandene und der Irdische, in: G. Bornkamm / G. Barth / H. J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium, Neukirchen-Vluyn 1970, 289ff.

Israel meint, sondern das Volk aus den Völkern, das neue Eigentumsvolk, das durch seine Beziehung auf den Sohn Gottes definiert ist. Diese Deutung ist auch darum jener auf Israel vorzuziehen, die in der Exegese etwa von G. Strecker⁸ vertreten wurde, weil hier betont auf die Rettung von den Sünden abgestellt wird. Bekanntlich hat gerade Matthäus seine markinische Vorlage dadurch entscheidend geändert, dass er einerseits der Taufe des Johannes, die nach Mk 1,4 ein „baptisma metanoias eis aphenin ‘amartion“ ist, ihren sündenvergebenden Charakter nimmt (Mt 3,1ff.). Umgekehrt fügt Matthäus nun aber im Abendmahlsbericht dem Deutewort zum Kelch diesen sündenvergebenden Charakter hinzu (Mt 26,28 diff Mk 14,14): Jesu Bundesblut wird für viele „eis aphenin ‘amartion“ vergossen. Jesu Tod konstruiert also das neue „Bundesvolk“ durch die Vergebung der Sünden. Ebendieser soteriologische Deutungsansatz hat sein Gegenstück in Bezug auf Israel. Der soteriologischen, sündenvergebenden und ein neues Bundesvolk konstituierenden Bedeutung des Todes Jesu korrespondiert – wohl vorbereitet im Übrigen – die Unheilsaussage über Israel, die das ganze Volk nach Matthäus durch seine Selbstverfluchung herbeischwört: Der Vergießung des Bundesblutes Jesu zur Vergebung der Sünden entspricht die Selbstverfluchung des für Jesu Tod verantwortlichen Israel: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder.

Matthäus versteht Israels Schuld am Tode des Gerechten nicht nur als Ursache für die Zerstörung des Tempels, überhaupt Israels Katastrophe im jüdisch-römischen Krieg – wie man aus Mt 23,37ff. leicht ersehen kann. Für ihn hat Israels Schuld am Tode Jesu auch eine theologisch grundsätzliche Bedeutung: Israel verliert durch seine Auslieferung Jesu an den Tod und die dafür übernommene Verantwortung in der Selbstverfluchung (27,25) seinen Status als Gottes Eigentumsvolk. Ihm wird darüber hinaus die *basileia tou theou* genommen werden, die einem Volk gegeben werden wird, das deren Früchte erbringt (Mt 21,43). Schließlich geht Matthäus davon aus, dass Israels zurückweisendes Verhalten gegenüber dem irdischen Jesus, das in der Auslieferung des Gottessohnes an das Kreuz seinen negativen Höhepunkt findet, die Folge nach sich zieht, dass das Evangelium vom Reich nicht länger Israel gepredigt wird, sondern den Völkern gilt (vgl. nur Mt 28,18–20).

Es kann überhaupt keinem Zweifel unterliegen, dass diese negative Qualifizierung Israels im Matthäusevangelium als Kontrastgröße für die „Kirche“ auf die literarische, theologische Konzeption des Matthäus selbst zurückgeht. Das alttestamentliche „Konzept von der Manifestation des ständigen Ungehorsams Israels gegen alle Boten Jahwes – einschließlich Jesu und seiner Jünger – wird von Mt zur tragenden Vorstellung seiner Geschichtsdeutung entwickelt, womit er die Ablösung Israels durch die Völkerkirche begründet, die nationale Katastrophe des Jahres 70 theologisch interpretiert und im gleichen Zuge ein Kir-

⁸ G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Göttingen 1962, 99.115f.

chenverständnis entwickelt, das von Grund auf in der atl. Bundestheologie verankert ist“ (Frankemölle⁹).

Israels Verhalten wird so zu einem „negativen Mythos“, zur dunklen Folie, zum negativen Komplement der Kirche. Das Alte Testament wird mit dem Evangelium vom Reiche versöhnt, indem Israel aus dem Bundesverhältnis zu Gott getrennt und durch Jesu Tod die Kirche zum neuen „Bundesvolk“ – Jesu! – erwählt wird.

Und warum dies alles? Es wird viele Gründe geben, doch ist m. E. einer von ausschlaggebender Bedeutung: Die Ablehnung Jesu Christi in Israel, der bis in die Gegenwart des Matthäus reichende Unglaube Israels, dem auch bei Matthäus die Existenz der „ekklesia“ außerhalb des Judentums entspricht. Die Frage, wie Gott seine Verheißungen in dem Wirken Jesu und schließlich der Existenz der Kirche unter den Völkern erfüllt haben kann, wenn das ausgewählte Volk, dem diese ja galten, die Botschaft Jesu und der Kirche nicht angenommen hat, wird also mit einer negativen Theologie in Bezug auf Israel beantwortet. Die geschichtstheologische Konzeption des Matthäus leistet so etwas wie eine negative Legitimation der Kirche-aus-den-Völkern außerhalb von Israel. Matthäus ist geradezu schon fixiert auf die Ablehnung des Gottessohnes im Eigentumsvolk, so dass Israel bei ihm in ekklesialer Retrospektive gleichsam zu einer einheitlichen Größe des Ungehorsams und der Verstockung, ja fast zu einer Einheit des Bösen werden kann. Der erste Evangelist geht darin – auch in seiner Wortwahl – noch über Lukas hinaus, vollzieht den Schritt hin zu einer heilsgeschichtlichen Verwerfung Israels, das noch in seinen toratreuesten Repräsentanten (den Pharisäern) deren ursprüngliche Intention verkehrt. Die Pharisäer sind bei ihm „Heuchler, deren Lehre das Himmelsreich verschließt“ (Mt 23), ihre Frömmigkeit ist äußerlich, Lippendienst, ja, in den Synagogen scheint es überhaupt nur so von frommen Heuchlern zu wimmeln, denen jeder Ernst fehlt (Mt 6,1ff.). Allein das Johannesevangelium übertrifft hierin noch den ersten Evangelisten.

Es kommt im Übrigen nicht von ungefähr, dass Johannes wie auch Matthäus in einem übersteigenden Maße die Göttlichkeit Jesu hervorheben. Im Matthäusevangelium wird Jesus auf wunderbare Weise durch den Heiligen Geist aus der Jungfrau gezeugt und ist somit schon kraft Abstammung Sohn Gottes. Matthäus wird nicht müde, Jesu Göttlichkeit hervorzuheben, indem er viele der ursprünglich Gott allein geltenden Aussagen und Verehrungsbeweise auf Jesus überträgt. Jesus ist der „Immanuel“, der „Gott mit uns“, der bis an das Ende der Geschichte wie die „Schekina“ bei den Seinen gegenwärtig sein wird (18,20 / 28,20). Ihm gebührt die sonst nur Gott vorbehaltene Verehrung durch Proskynese, ihm ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden, er wandelt wie Jahwe über den Wassern, ist im Verhältnis zu seinem „Bundesvolk“ ein Bundespartner, wie Gott es im Verhältnis zu Israel war. Er rettet sein Volk von

⁹ H. Frankemölle, Jahwebund und Kirche Christi, Münster 1974.

seinen Sünden, wie dies von Gott etwa in Ps 130,8 ausgesagt wird. Überspitzt gesagt: Das Matthäusevangelium ist ein einziges Dokument der Selbstentmachtung Gottes zugunsten seines Sohnes, über den der Weg zum Vater führt: Niemand erkennt den Sohn als nur der Vater, und den Vater erkennt niemand als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will (11,27). Und noch darin vollendet sich im Evangelium nach Matthäus der „negative Mythos“ vom Judentum, dass Matthäus die eigenen innerchristlichen Zweifel an der wahren Hoheit Jesu als der Sohn Gottes am Verhalten Israels gegenüber Jesus negativ festmacht. Israel ist die wahre Würde Jesu verborgen geblieben, da es seinem Messias nicht geglaubt hat, ja noch seine Auferstehung bis zum heutigen Tage leugnet.

Es stellt sich natürlich gerade an der antijüdischen Theologie des Matthäus die Frage: Ist nicht in der Tat der Antijudaismus christlicher Theologie ein „Geburtsfehler“ des Christentums oder, mit R. Ruether¹⁰ zu sprechen, die „linke Hand der Christologie“?

Denn in Bezug auf das Matthäusevangelium müssen ja alle Versuche scheitern, dessen antijüdische Äußerungen als marginal wegzuerklären. Tatsächlich wird in diesem Evangelium das Judentum zu einer negativen Kontrastgröße des christlichen Glaubens an den Gottessohn, ist die Theologie des Evangelisten geradezu dadurch konstituiert. So hätten also jene recht, die, wie U. Wilckens¹¹ etwa, wenn auch bedauernd, oder wie G. Klein¹², mit einer staunenswerten „Verblüffungsfestigkeit“ gegenüber dem unsagbaren Grauen des Holocaust. darauf verweisen: Er – der Antijudaismus – steht nun einmal geschrieben?

Tatsächlich sind es zwei verschiedene Dinge, ob man den christlichen Antijudaismus für theologisch essenziell hält oder ob man ihn im Neuen Testament ehrlicherweise wahrnimmt. Allein aus dem stereotypen Hinweis darauf, dass auch das Neue Testament antijüdische Bemerkungen enthält, ja, dass sie teilweise den Charakter einer negativen Theologie annehmen können, resultiert noch keineswegs das Urteil, diese antijüdische Theologie sei christlich-theologisch essenziell.

Zunächst und vor allem sind auch die antijüdischen Aussagen im Neuen Testament ein historisches Phänomen, d. h. das literarische Produkt christlicher Theologen bzw. Schriftsteller. Und selbst wenn diese nur auf den Begriff bringen, was ihre Gemeinden denken und sagen, so bleiben die Antijudaismen der frühen Christenheit, wie sie sich im NT niedergeschlagen haben, immer auch situationsbedingt. Die Formulierung „theologisch essenziell“ erweckt den fatalen Eindruck, als sei der Antijudaismus geradezu ein metaphysisches Phänomen. Davon kann überhaupt nicht die Rede sein.

Allerdings gebe ich zu, dass man durch den Hinweis auf die historische Bedingtheit das Problem des Antijudaismus im Neuen Testament noch nicht

¹⁰ Ruether, Nächstenliebe und Brudermord.

¹¹ Wilckens, Das Neue Testament und die Juden.

¹² G. Klein, Erbarmen mit den Juden, EvTh 34 (1974), 201ff.