

„... die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18)  
Methodische und hermeneutische Konsequenzen  
des jüdisch-christlichen Dialoges  
in der neutestamentlichen Exegese

*Thomas Söding, Wuppertal*

*Franz Mußner gewidmet*

*1. Das Thema*

Kein anderer Impuls hat die neutestamentliche Exegese in den letzten Jahrzehnten mehr bestimmt als der jüdisch-christliche Dialog. War in den 50er und 60er Jahren die innerchristliche Ökumene der stärkste Katalysator der Bibelwissenschaft, so hat sich in den 70er Jahren auf evangelischer wie katholischer Seite ein Umschwung angebahnt. Heute beeinflusst das jüdisch-christliche Interesse alle wesentlichen Fragestellungen und Themengebiete der neutestamentlichen Wissenschaft: das Verhältnis zwischen den beiden Testamenten ebenso wie das zwischen Christologie und Theozentrik, die Geschichte des Urchristentums im Kontext der frühjüdischen Geschichte, die Ekklesiologie im Spannungsfeld von Israel und Kirche vor dem Hintergrund der Bundestheologie, die Deutung der universalen Heilsmittlerschaft Jesu und speziell der Rechtfertigungslehre, die Ethik und besonders die Gesetzestheologie, vor allem die Jesusforschung, aber auch die Paulus- und Johannesexegese, die Methodendiskussion ebenso wie die Hermeneutik, die Einleitungswissenschaft und die Biblische Theologie. Erst in allerjüngster Zeit scheint es Anzeichen zu geben, dass das Jüdisch-Christliche als hermeneutische Leitkategorie vom interreligiösen Dialog abgelöst werden könnte. Das Problemfeld der jüdisch-christlichen Beziehungen ist deshalb aber weder stillgelegt noch abgeerntet; es bleibt ein zentrales Arbeitsgebiet der Exegese. Eher scheint es, dass ein Generationenwechsel sich vollzieht; wer von akademischen Vätern und Müttern aufgezogen worden ist, die direkt oder indirekt den Paradigmenwechsel vollzogen haben, und nicht einfach das Erlernete repetieren will, wird mit anderem Vorwissen und neuen Fragen dem Thema sich nähern.

Die jüdisch-christlichen Beziehungen, wie sie sich im Lichte des Neuen Testaments darstellen und von der neutestamentlichen Exegese bearbeitet werden, sind nicht nur Spezialthemen der Fachleute; sie sind Gegenstand kirchenoffizieller Erklärungen von hohem Gewicht<sup>1</sup>; sie stoßen auf großes Interesse in der Öffentlichkeit; die Neubestimmung des Verhältnisses von Juden und Christen gehört zu den epochalen Aufgaben der gegenwärtigen Generation.

Die Prominenz des Themas ergibt sich nicht allein aus dem Gang der Forschung, sondern mehr noch aus der Last der Geschichte. Der Schock der Shoah sitzt tief<sup>2</sup>; es hat, speziell in Deutschland, einige Zeit gedauert, bis er ein konstruktives Nachdenken der Theologie und der Kirche über die Ursachen unchristlicher Judenfeindschaft und Israelvergessenheit bei Christen und die Suche nach einem neuen Miteinander ausgelöst hat; die Auseinandersetzung mit der Schuld der Väter hat eine große Rolle gespielt und der Wunsch nach aktiver Wiedergutmachung im Handeln und im Denken. Das Thema ist aber keineswegs nur ein deutsches, sondern ein globales. Besonders in den Vereinigten Staaten und England, aber auch in den romanischen Ländern wird es mit stärkster Aufmerksamkeit diskutiert (während z. B. die palästinensischen Christen mit größter Zurückhaltung und offener Kritik die Entwicklung beobachten). Die Diskussion ist allerdings durch die örtlichen Gegebenheiten beeinflusst. Während sie in Deutschland unter dem Vorzeichen der Schuldfrage geführt wird und deshalb moralisch wie theologisch besonders aufgeladen ist, steht sie in Nordamerika stärker im Zeichen der Minoritätenpolitik und kann deshalb pragmatischer angelegt werden; und

---

<sup>1</sup> Cf. R. RENDTORFF / H. H. HENRIX (eds.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente 1945 bis 1985*, Paderborn – München <sup>2</sup>1989; H. H. HENRI / W. KRAUS (eds.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente 1996 bis 2000*, Paderborn – München 2001; Päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2002. Auch das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 1993 über „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 115, Bonn 1993) widmet nicht nur der jüdischen Exegese einen positiv gehaltenen Paragraphen, sondern zeigt sich im Ganzen vom jüdisch-christlichen Dialog stark beeinflusst. Zur differenzierten Darstellung des jüdisch-christlichen Verhältnisses im Katechismus der Katholischen Kirche cf. J. RATZINGER, *Evangelium, Katechese, Katechismus. Streiflichter auf den Katechismus der katholischen Kirche*, München 1995, 63–82.

<sup>2</sup> Eine offizielle Stellungnahme Roms ist das vatikanische Schreiben: „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah“ vom 16. 3. 1998 (HK 52 [1998] 189–193). Die Stärken des Dokumentes betont aus jüdischer Sicht E. L. EHRLICH, „Der Vatikan hat viel getan“: HK 52 (1998) 23–28.

während sich in Amerika eine starke jüdische Gruppe selbstbewusst zu Wort meldet, ist ihr durch die nationalsozialistische Vernichtungspraxis in Deutschland diese Möglichkeit wesentlich erschwert.

Allerdings sind es nicht nur politische Einflüsse, die das Thema gestellt haben. Am 14. Januar 1933 fand im jüdischen Lehrhaus zu Stuttgart ein langes und tiefes Glaubensgespräch zwischen *Martin Buber* und *Karl Ludwig Schmidt* statt, die auf höchstem intellektuellen, spirituellen und ethischen Niveau wesentliche Punkte des jüdisch-christlichen Gespräches angesprochen und aus dem Vertrauen in das Geheimnis Gottes eine große jüdisch-christliche Gemeinsamkeit bei Anerkennung der bleibenden Unterschiede sichtbar gemacht haben.<sup>3</sup> Diesem Gespräch am Vorabend der nationalsozialistischen Machtergreifung hätte die Zukunft gehören sollen. Es ist nicht nur vom Charisma des jüdischen Religionsphilosophen geprägt, der erstmals vom „Bruder Jesus“ gesprochen hat, und vom Wissen des (evangelischen) Neutestamentlers und Protagonisten der Formgeschichte um die tiefe Verwurzelung des Christentums im Judentum; es nimmt auch die theologischen Impulse auf, die sich aus vielen Jahrzehnten jüdisch-christlicher Nachbarschaft in Deutschland seit dem 19. Jh. ergeben haben. Umso schlimmer, dass dieser Gesprächsfaden kurz danach abgerissen worden ist. Desto größer ist auf christlicher Seite die Verpflichtung, durch eine selbstkritische Analyse der eigenen Theologie- und Kirchengeschichte und eine entsprechende kirchliche Praxis die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass ein neues Gespräch überhaupt möglich wird. Aus deutscher Sicht ist die Verantwortung besonders groß, auch wenn davor gewarnt werden muss, die spezifischen nationalen Erfahrungen schlichtweg auf die Weltkirche zu übertragen, zu der eben auch Christen gehören, die gegen Hitler gekämpft haben.

Obwohl durch die jüngsten politischen Entwicklungen gegenwärtig vielerorts Unsicherheit über das Verhältnis zum Staat Israel und zu den Juden sich verbreitet, bleibt die Aufgabe gestellt, an einer Erneuerung des Verhältnisses zu arbeiten. Dem Neuen Testament kommt eine Schlüsselrolle zu. Einerseits ist es dem Alten Testament, auf dem es basiert, und dem antiken Judentum, mit dem es schon wegen Jesus und der Judenchristen zutiefst verbun-

---

<sup>3</sup> KARL LUDWIG SCHMIDT – MARTIN BUBER, Kirche, Staat, Volk, Judentum. Zwiegespräch im Jüdischen Lehrhaus Stuttgart am 14. Januar 1933, in: K.L. Schmidt, Neues Testament – Judentum – Kirche. Kleine Schriften (TB 69), ed. G. Sauter, München 1981, 149–165.

den ist, besonders nahe. Zum anderen ist es das grundlegende Zeugnis des Glaubens an Jesus den Christus, der nicht nur Judentum und Christentum unlösbar miteinander verbindet, sondern auch die wesentliche Glaubensdifferenz zwischen Juden und Christen ursprünglich bezeugt. Manche sehen schon im Neuen Testament jenen Antijudaismus begründet, der sich später so verheerend ausgewirkt hat; die meisten sind allerdings der Überzeugung, dass vom Neuen Testament her ein Dialog mit Juden geführt werden kann, der die überkommene Israelvergessenheit und Judenfeindschaft in der Kirche vom Ursprung her zu überwinden vermag, ohne die *basics* christlichen Glaubens zur Disposition zu stellen. Ins Zentrum rückt eine der seltenen Metaphern des Apostels Paulus, mit der er den römischen Heidenchristen angesichts der Juden und der Judenchristen ins Gewissen redet, die Herkunft des Evangeliums nicht zu vergessen und ihre älteren Brüder und Schwester nicht zu verachten (Röm 11,18)<sup>4</sup>:

*Nicht du trägst die Wurzel,  
die Wurzel trägt dich.*

## 2. Tendenzen der Forschung

Die Grundtendenz der neutestamentlichen Forschung ist in den letzten beiden Jahrzehnten deutlich auf eine gründliche Erneuerung des jüdisch-christlichen Verhältnisses gerichtet. Die Bewegung ist international und interkonfessionell. Sie wird stark durch die allgemeine Diskussion der Methodik und Hermeneutik bestimmt, z. B. das Aufkommen der sozialgeschichtlichen Exegese, die Intertextualitätsdebatte, den *canonical approach*, die Renaissance der Religionsgeschichte und die Biblische Theologie; sie beeinflusst aber auch ihrerseits stark diese Debatte, indem sie das Gewicht des Alten Testaments, den jüdischen Kontext des Urchristentums, die jüdische Auslegung des Alten Testaments und den Wahrheitsanspruch des israelitischen Monotheismus auf die Waagschale legt.

---

<sup>4</sup> Cf. F. MUSSNER, Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche, Freiburg – Basel – Wien 1987; cf. ID., Traktat über die Juden, München <sup>2</sup>1988 (<sup>1</sup>1979); Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum, und Kirche, Freiburg – Basel – Wien 1991; Jesus von Nazareth im Umfeld Israels und der Urkirche. Gesammelte Aufsätze (WUNT 111), Tübingen 1999. Der Pionierarbeit Franz Mußners sei mit diesem Beitrag Respekt gezollt und Dank gesagt.

### a) Die Kritik der älteren Exegese

Die Arbeit der früheren Generationen wird heute stark kritisiert, weil sie im ganzen viel zu sehr einer Hermeneutik der Abgrenzung des Urchristentums vom Judentum Tribut geleistet habe und bereit gewesen sei, das Proprium Jesu und des Christentums auf dem Wege einer Abwertung des Judentums zu betonen. Schritt für Schritt sind immer weitere Bereiche und Formen dieser Abgrenzungsstrategie aufgedeckt und kritisiert worden. Wer von „Spätjudentum“ spreche, wie dies bis in die 70er Jahre nicht unüblich war, gebe damit zu erkennen, dass ihm das Judentum als Religion der Vergangenheit gelte, dessen Fortexistenz ein theologischer Anachronismus wäre.<sup>5</sup> Wer das (pharisäische) Judentum als Religion der Gesetzmäßigkeit qualifiziere, wie dies eine liberal-protestantische Spielart der Rechtfertigungslehre favorisierte<sup>6</sup>, beurteile es als eine moralisch minderwertige Religion, die dem Christentum nicht das Wasser reichen könne. Wer die Kirche, wie dies im Horizont der vatikanischen Volk-Gottes-Ekklesiologie einleuchten mochte, das „wahre Israel“ nenne, leiste einer Enterbung Israels Vorschub. Wer in der historischen Rückfrage nach Jesus, wie sie seit den 50er Jahren neu forciert wurde, das „Kriterium der Unähnlichkeit“ in den Mittelpunkt rücke, wonach nur das sicher jesuanisch sei, was sich weder aus dem zeitgenössischen Judentum noch aus den Bedürfnissen der Urkirche ableiten lasse, schneide die Wurzeln ab, die Jesus mit dem Judentum verbänden und ohne die er in keiner Weise zu verstehen sei.<sup>7</sup>

Die Liste ließe sich erheblich verlängern. Die Einwände zielen auf das Historische: Jesus und die Urkirche lassen sich nicht vom Judentum ablösen; sie sind Teil der jüdischen Geschichte. Sie zielen auf das Theologische: Der Würde, die Israel auch im Horizont des Christusglaubens zukommt, wird eine Substitutionsekklesiologie nicht gerecht. Sie zielen auch auf das Hermeneutische: Die *interpretatio Christiana* darf die jüdische Lektüre des Alten Testaments um des Ethos des Christentums und der Geschichte der

<sup>5</sup> Cf. KH. MÜLLER, Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament. Eine kritische Rückschau auf die Entwicklung einer Methodik bis zu den Qumranfunden (Judentum und Umwelt 6), Frankfurt/Main 1983.

<sup>6</sup> Cf. A. v. HARNACK, Das Wesen des Christentums. Neuauflage zum 50. Jahrestag des ersten Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, Stuttgart 1950. Dagegen trat auf L. BAECK, Das Wesen des Judentums (<sup>4</sup>1926), Darmstadt 7. Aufl. o.J.

<sup>7</sup> Zur Kriteriendiskussion cf. G. THEISSEN / M. WINTER, Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (NTOA 34), Freiburg – Göttingen 1997.

Offenbarung willen nicht zum Verstummen bringen; die Exegese darf nicht zur Erfüllungsgehilfin eines (pseudo-)christlichen Überlegenheitsgefühls werden.

Zuweilen war die Kritik arg überzogen. Die existenziale Interpretation Rudolf Bultmanns ist nicht deshalb, weil sie die Geschichte als Geschichtlichkeit auffasst, antijüdisch.<sup>8</sup> Ob alle, die vom „Spätjudentum“ geredet haben, die Assoziation der theologischen Verabschiedung Israels hatten, steht dahin. Das „Kriterium der Unähnlichkeit“, das nie allein stand, sondern durch andere Kriterien ergänzt wurde, zielte mindestens ebenso auf die Gegenüberstellung zwischen Jesus und der Kirche wie auf die Abgrenzung Jesu vom Judentum. Die Rede vom „wahren Israel“ sollte eher auf die jüdischen Wurzeln der Kirche hinweisen als einer sublimen Enterbung der Juden Vorschub leisten.

Dennoch ist dem Tenor der Kritik aus heutiger Sicht zuzustimmen. Ihre Zielrichtung entspricht nicht nur dem Stand der historischen und philologischen Forschung, sondern auch der gewachsenen Einsicht in die unlösbaren Zusammenhänge zwischen Israel und der Kirche, Altem und Neuem Testament, Theologie und Christologie. Freilich zielte die Kritik nicht immer tief genug. Ein wesentliches Problem der sublimen Antijudaismen der neutestamentlichen Exegese, die sich seit dem 19. Jh. eingeschlichen haben, beruht auf der subkutanen Moralisierung weiter Teile evangelischer wie katholischer Theologie nach der Aufklärung. Wo die Möglichkeit einer authentischen Gottesrede prinzipiell in Frage gestellt wurde, reagierte das 19. Jh. nicht selten in der Weise, das Wesen des Christlichen in der Ethik zu suchen. Der dann selbst auferlegte Zwang, das Christentum als Religion der besseren, höheren, absolut vernünftigen oder übernatürlichen Moral zu definieren und zu verteidigen, musste im Gefolge zu einer moralischen Abwertung des Judentums führen, die sich besonders übel ausgewirkt hat, weil sie sich – meist ungewollt – mit tiefsitzenden antisemitischen Vorurteilen paaren konnte. Zumal der ungeheure, scheinbar uneigennütige und rein theologische Vorwurf, die Juden seien die Gottesmörder, ist zerfressen vom „christlichen“ *ressentiment*, das auf die Juden projiziert wird.

---

<sup>8</sup> So aber P. v.D.OSTEN-SACKEN, Rückzug ins Wesen und aus der Geschichte. Antijudaismus bei Adolf von Harnack und Rudolf Bultmann: WPKG 67 (1978) 106–122. Dagegen in aller Klarheit E. GRÄSSER, Der Alte Bund im Neuen (WUNT 35), Tübingen 1985.

## b) Die Suche nach den Wurzeln

Die Kritik der älteren Exegese ist vor allem dort konstruktiv geworden, wo die fundamentalen und substantiellen Gemeinsamkeiten zwischen dem frühen Judentum und dem frühen Christentum erarbeitet und betont worden sind. Zum einen wird die grundlegende Bedeutung des Alten Testaments für das Neue Testament gesehen, zum anderen die Relevanz des Frühjudentums für die Genese und Interpretation zentraler Themen, Motive und Aussagen des neutestamentlichen Evangeliums.

### (1) Die Verwurzelung des Neuen Testaments im Alten Testament

Die Wiederentdeckung des Alten Testaments als erster, grundlegender Teil der christlichen Bibel<sup>9</sup> hat von der „historisch-kritischen Exegese“ profitiert, war aber auch durch sie belastet. In vorkritischer Zeit gehörte das Alte Testament, nachdem die markionitische Versuchung zurückgewiesen worden war, selbstverständlich zur christlichen Bibel, allerdings unter den Vorzeichen einer christologischen Hermeneutik, die auch die Schriften Israels von vornherein im Licht des Neuen Testaments zu lesen aufgab. Der Durchbruch des historischen Denkens in der Bibelhermeneutik vermochte auf der einen Seite den historischen Ursprungssinn der Bibel Israels vom christlichen, im Neuen Testament begründeten Rezeptionssinn zu unterscheiden. Damit erschlossen sich in der christlichen Bibel neue Sinnwelten mit historischen und theologischen Tiefendimensionen, die der alten *interpretatio Christiana* verschlossen geblieben waren. Auf der anderen Seite führte die konsequente Historisierung des Alten Testaments mehr noch als das Neue in eine weit entfernte Vergangenheit; im selben Maße, wie in geschichtlicher Hermeneutik die vorchristliche Prägung des Alten Testaments zur Sprache kam, wurde seine Relevanz für den Christusglauben und die Kirche wieder fraglich.<sup>10</sup> Es bedurfte so unterschiedlicher Richtungen wie der Dialektischen Theologie, der reformierten Bundestheologie, der existentialen Interpretation

---

<sup>9</sup> Große Verdienste für die öffentliche Diskussion des Themas hat E. ZENGER, *Das erste Testament*, Düsseldorf 1991 u. ö.

<sup>10</sup> Es waren nicht die kleinsten Geister des 19. Jh., die so wieder zu fragen begannen: FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (*Der christliche Glaube* [1821/22] § 132) und ADOLF VON HARNACK (*Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* [<sup>1</sup>1921. <sup>2</sup>1924], Darmstadt 1985). Das Missverständnis, dass Judentum sei vom religiösen Leistungsdenken kontaminiert, spielte eine große Rolle. Letztlich haben sich bei beiden die Unsicherheiten in der Auferstehungsfrage ausgewirkt.

und der katholischen Sympathien für die Heilsgeschichte, um schließlich durch eine biblisch-theologische Neubesinnung auf die Bedeutung der Geschichte für die Offenbarung und den Glauben<sup>11</sup> die historisch-philologische Interpretation des Alten Testaments nicht nur als *praeparatio evangelica*, sondern als integralen, substantiellen und erstrangigen Bestandteil der christlichen Bibel und damit der christlichen Theologie zu würdigen.

Nachdem dies (so oder so) geklärt war, konnte mit großem Gewinn in Rechnung gestellt werden, wie viel „Altes Testament“ das Neue Testament voraussetzt: angefangen vom Monotheismus und dem Schöpfungsbekenntnis über die Erwählung und Berufung des Gottesvolkes und den Exodus samt der Sinai-Theophanie und den Zehn Geboten bis zum Psalmengebet, zur Prophetie und zur Apokalyptik.<sup>12</sup> Im Gegenzug konnte die tiefe Verwurzelung des Neuen Testaments im Alten Testament nachgewiesen werden. Sie betrifft wesentliche Dimensionen: Die Sprache des Neuen Testaments ist weitgehend die der Septuaginta, der *Biblia Graeca*; das Christusbekenntnis hätte keine Sprache, würde es nicht aus der messianischen Hoffnung Israels leben, ob nun vom stellvertretenden Sühnetod oder von der Auferweckung Jesu die Rede ist, ob vom Reich Gottes oder der Sündenvergebung, ob vom Menschen- oder Davidssohn. Die neutestamentliche Soteriologie wäre ohne Hintergrund, verwiese sie nicht auf die Leidens- und Sünden-, die Bundes- und Veröhnungs-, die Hoffnungs- und Glaubensgeschichte Israels. Wie stark und tief das Neue Testament im Alten verwurzelt ist, ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten mit großem Aufwand immer deutlicher herausgearbeitet worden, auch für charakteristisch neutestamentliche Themen wie z. B. die Rechtfertigung und die Rettung der Völker, die Feindesliebe und die radikale Barmherzigkeit Gottes<sup>13</sup>. Wegweiser sind die Schriftzitate und -anspielungen im Neuen Testament, die, früher unterschätzt, letzthin deutlicher in den Blick genommen und nicht nur als ornamentale Zugaben, sondern als substantielle Argumente eingeschätzt worden sind.

---

<sup>11</sup> Das exegetische Schlüsselwerk stammt von G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde., München <sup>9</sup>1987 (<sup>1</sup>1960).

<sup>12</sup> Prägnant sprach H. HAAG 1980 vom „Plus des Alten Testaments“, in: *Das Buch des Bundes*, Düsseldorf 1980, 289–305. Die Stimmen, die hier widersprechen, sind aber nicht verstummt; cf. W. SCHMITHALS, *Das Alte Testament im Neuen. Zum Problem einer „gesamtbiblischen Theologie“*, in: E. Lade (ed.), *Christliches ABC heute und morgen. Handbuch für Lebensfragen und kirchliche Erwachsenenbildung*, Bad Homburg 1996, 247–284.

<sup>13</sup> Dazu vor allem H. SPIECKERMANN, *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments (FAT 33)*, Tübingen 2001.



## (2) *Das Neue Testament im Kontext des frühen Judentums*

Die Verwurzelung des Neuen Testaments im Alten zeigt sich in ihrer ganzen Dichte bei einem Blick auf wesentliche Strömungen frühjüdischer Theologie wie die Apokalyptik oder den Pharisäismus, die ihrerseits durch ihren Rückbezug auf die Tora, die Propheten und die Schriften bestimmt sind. Auch hier hatte die Bibel-exegese selbst auferlegte Bürden abzuwerfen, um ihre Stärke geschichtlichen Verstehen auch theologisch ausspielen zu können. Im 19. Jh. hatte sich – nicht zuletzt als Nebeneffekt der massiv forcierten Literarkritik – die hermeneutische Auffassung verbreitet, die Zeit nach dem Babylonischen Exil sei eine Zeit des Niedergangs, bis erst Jesus wieder die Höhe der alttestamentlichen Theologie, besonders der Prophetie erreicht und dann gleich übertroffen hätte. Es waren unverkennbar theologische Vorurteile gegen das Gesetz und gegen die Priesterschaft, die zur Abwertung der Zeit des Zweiten Tempels geführt haben.<sup>14</sup> Die neuere Forschung zum Alten Testament und zum Judentum hat demgegenüber herausgearbeitet, wie stark in dieser Zeit nicht nur das Alte Testament Gestalt gewonnen, sondern auch die jüdischen Gemeinde ihren Ort in der Welt der Völker bezogen und für eine Fortentwicklung Biblischer Theologie in Auseinandersetzung mit paganer Religiosität und Philosophie genutzt hat.

Nicht zuletzt die Qumran-Funde haben den Blick erheblich erweitert.<sup>15</sup> Wenn deutlich wird, dass die Wüstentexte nicht, wie man zunächst meinte, die Sondertheologie einer kleinen Sekte, sondern ein breites theologisches Meinungsspektrum in Israel jenseits der Sadduzäer und auch der Pharisäer abbildet, zeigt sich in immer weiteren Facetten die Zugehörigkeit des Neuen Testaments zum frühen Judentum.<sup>16</sup> Das Neue Testament teilt die apokalyptische Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und das vollendete Reich jenseits des Gerichts; es partizipiert an einer Lektüre des Alten Testament, die – weit über die Ursprungintention der Texte hinaus – das Messianische und Eschatologische der ganzen Schrift

---

<sup>14</sup> Eine paradigmatische Aufarbeitung bei A. OPPENHEIMER (ed.), *Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 44), München 1999.

<sup>15</sup> Cf. M. FIEGER u. a. (ed.), *Qumran – Die Schriftrollen vom Toten Meer (NTOA 47)*, Göttingen – Freiburg/Schw. 2001.

<sup>16</sup> Kritik ist hingegen an der Hermeneutik des „Strack-Billerbeck“ laut geworden, weil jenes imponierende Sammelwerk zu sehr die Kontraste und zu wenig die Übereinstimmungen verdeutliche, ganz unabhängig von der schwierigen Datierungsfrage rabbinischer Quellen.

beleuchtet; was Jesus und die Apostel über das Gesetz sagen, hat – bei allen Differenzen – doch wesentliche Übereinstimmung mit denjenigen jüdischen Stimmen, die sich Gedanken z. B. über eine Pädagogik der Tora machen, um Nicht-Juden Zugänge zur Glaubenswelt Israel zu erschließen<sup>17</sup>.

Zieht man zudem die überaus reiche Literatur des Diasporajudentums in Betracht, vervielfältigen sich die Bezüge. Es wird dann nicht nur deutlich, in wie kreativer und intensiver Weise Biblische Theologie auf Griechisch getrieben werden kann; es werden auch die Methoden der allegorischen Schriftexegese sichtbar, derer sich die neutestamentlichen Autoren bedient haben. Wer Flavius Josephus liest, hat einen ersten Zugang zum Biographen und Historiographen Lukas gefunden; ohne Philo von Alexandrien lassen sich weder der Johannesprolog noch der Hebräerbrief angemessen verstehen. Wie pagane Theologoumena in das Koordinatensystem biblischer Theologie projiziert werden können, haben die Diasporajuden zu wesentlichen Teilen den urchristlichen Theologen vorgemacht; die Präexistenzchristologie setzt die Weisheitsspekulation voraus, derer sich vor allem griechische Juden befleißigt haben. Bis in den Gottesdienst und die Leitungsstrukturen der urchristlichen Gemeinden hinein ist der Einfluss des zeitgenössischen Judentums stark und signifikant.

### *(3) Radikale Theologie*

Die Verwurzelung des Neuen Testaments im Alten Testament und seine Vernetzung mit dem frühen Judentum wurzelt ihrerseits in der Theologie. Das Bekenntnis zum einen Gott, das sich in Israel selbst erst während langer Zeit herausgebildet hat<sup>18</sup>, wird durch Jesus (Mk 12,28–34–Dtn 6,4f) dem Urchristentum vermittelt (Röm 3,29f) und bestimmt entscheidend auch den Christusglauben (1Kor 8,6). Im Rückblick gilt es als das die gesamte Bibel Israels durchziehende und vom Götterglauben der Völker unterscheidende Prägema.

Mit dieser Einstimmung in das Grundbekenntnis Israels ist eine – bei aller prophetischen Kritik – positive Einschätzung der Geschichte Israels qua Erwählungsgeschichte gegeben; nirgendwo wird im Neuen Testament negativ über Abraham, Isaak und Jakob, über Mose und die Propheten gesprochen; die Kritik an Da-

---

<sup>17</sup> Früh erarbeitet von K. BERGER, Die Gesetzesauslegung Jesu I: Markus und Parallelen (WMANT 40), Neukirchen-Vluyn 1972.

<sup>18</sup> Cf. E. ZENGER, Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, in: Th. Söding (ed.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte über den Monotheismus (QD 196), Freiburg – Basel – Wien 2003, 9–52.

vids Sünden mindert nicht seine Wertschätzung als idealer König, inspirierter Sänger und Träger messianischer Verheißung.

Die tiefe Verwurzelung im Alten Testament wird im Neuen Testament selbst ausdrücklich. Die „Schrift“ ist eine feste Größe in – nahezu – allen neutestamentlichen Büchern. Dass Tod und Auferweckung Jesu „gemäß den Schriften“ geschehen sind (1Kor 15,3–5), gehört zu den *essentials* des urchristlichen Bekenntnisses von Anfang an.<sup>19</sup> Der Schriftbezug des Neuen Testaments ist ein starkes Bindeglied zwischen beiden Testamenten. Er zeigt, dass die später als Neues Testament firmierenden Schriften von ihrem eigenen Selbstverständnis her nie allein gestanden, sondern immer die Bibel Israels als Referenzrahmen vorausgesetzt haben.

An der Bejahung der wurzelhaften Verbindung mit dem Gottesvolk Israel verläuft in der Zeit der Alten Kirche eine der Linien, an denen zwischen Orthodoxie und Häresie unterschieden wurde. In religionsgeschichtlicher Hinsicht entsteht dadurch das Unikat, dass sich – jedenfalls im wesentlichen – jene Schriften, die Israel als die ganze Heilige Schrift gelten, im Christentum als erster Teil der Heiligen Schrift wiederfinden, die konstitutiv aus dem Alten und dem Neuen Testament besteht. Damit sind freilich, was nicht immer gesehen wird, jüdisch-christlicher Differenzen im Verständnis und in der Auslegung des Alten Testaments vorprogrammiert. Während Markion eine scheidlich-friedliche Trennung ermöglicht hätte, die den Juden das Alte Testament gelassen hätte, um die Christen nur auf das – von ihm verstümmelte – Neue Testament zu verpflichten, ist es die Entscheidung der Großkirche, die, weil sie am Alten Testament festhält, auch den Streit der Interpretationen entfacht hat, der schon im Neuen Testament beginnt (und sich allerdings allzu oft sowohl durch moralische Diskreditierung der Gegner, überzogene Polemik und böse Unterstellungen diskreditiert hat als auch durch eine naive Hermeneutik, die der Relativität des eigenen Standpunktes nicht genügend eingedenk war). Die entscheidende Frage lautet also nicht, wie der Streit der Interpretation vermieden, sondern wie er für beide Seiten konstruktiv geführt werden kann.

---

<sup>19</sup> Cf. CH. DOHMEN / F. MUSSNER, Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg – Basel – Wien 1993.

### *c) Jüdisch-christliche Übereinstimmungen und Konvergenzen*

Aus der tiefen Verwurzelung im Alten Testament und der engen Vernetzung mit dem antiken Judentum in Palästina und der Diaspora leitet die Exegese starke Übereinstimmungen zwischen alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Theologie ab. Die Gemeinsamkeiten betreffen alle wesentlichen Grunddaten alttestamentlicher Theologie. Das Feld der Gemeinsamkeiten ist, wie die Arbeit der letzten Zeit gezeigt hat, viel größer, als früher gemeint wurde. Während man relativ schnell und leicht die Stereotype durchschauen konnte, der Gott des Alten Testaments sei einer der Rache und des Zornes, der des Neuen aber ein Gott der Liebe und des Erbarmens, hat es wesentlich längere Zeit gedauert, bis die plakativen Kennzeichnungen der „Kasuistik“ und des „Partikularismus“ als christliche Vorurteile entlarvt worden sind. Aus neutestamentlicher Sicht sind wiederum die Stimmen der Judenchristen besonders genau zu hören. Kein einziger von ihnen hat seine Hinkehr zum Glauben an Jesus Christus als Abkehr von seinem Judentum, jeder vielmehr als neue Hinkehr zu den Wurzeln seines eigenen Judentums verstanden.<sup>20</sup>

Die Möglichkeiten, Gemeinsamkeiten von Frühjudentum und Urchristentum zu sehen, sind durch die historische und exegetische Detailforschung erheblich vergrößert worden.<sup>21</sup> Denn auf der einen Seite hat die historisch-kritische Bibelwissenschaft – allerdings seit längerem schon – die Vielstimmigkeit des Neuen Testaments betont; auf der anderen Seite aber hat – mit großem Nachdruck seit kürzerer Zeit – die judaistische Forschung auch auf die Pluralität des antiken Judentums nicht nur in der Diaspora, sondern auch in Palästina aufmerksam gemacht. Von einem „orthodoxen“ Judentum zu reden, ist für die Zeit des Neuen Testaments einigermaßen anachronistisch. Dass es verschiedene Strömungen gab (Pharisäer, Sadduzäer, Essener usw.), war bereits seit langem bekannt.<sup>22</sup> Wie breit das Spektrum aber tatsächlich ist, haben nicht nur die Qumran-Funde, sondern auch neue Wahrnehmungen bekannter Texte inner- und außerhalb Israels intensiv gezeigt. Diese Pluralität beeinträchtigt nicht die Identität des Judentums, die vielmehr durch

---

<sup>20</sup> Zum besonders signifikanten Beispiel der Paulus cf. K.W. NIEBUHR, Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen (WUNT 62), Tübingen 1992.

<sup>21</sup> Einen Überblick verschafft J. MAIER, Zwischen den Testamenten (NEB.AT.E 2), Würzburg 1990.

<sup>22</sup> Einen Forschungsertrag, der die Schwierigkeiten der Rekonstruktion hervorhebt, liefert G. STEMBERGER, Pharisäer, Sadduzäer, Essener (SBS 144), Stuttgart 1991.

den Monotheismus, die Bundestheologie, die Toraethik, die „Schriften“, den Tempel und die Synagoge signifikant zum Ausdruck kommt.<sup>23</sup> Sie zeigt aber, dass eine nicht zu geringe Vielstimmigkeit – einschließlich allen hart ausgefochtenen Streits – zur kulturellen Identität des Judentums gehört.

Freilich muss dann auch die Kehrseite der Medaille gesehen werden. Wo Christen immer nur ihre Gemeinsamkeiten mit dem Judentum betonen, muss der Gefahr der Vereinnahmung vorgebeugt werden – so als ob das, was das Jüdische ausmache, doch am bestem im Christentum aufgehoben würde. Das wäre – wenn auch unter verändertem Vorzeichen – ein Spiegelbild jenes geistigen Imperialismus, der zu Recht frühen Generationen vorgeworfen ist, wenn sie das Alte Testament für sich vereinnahmt haben. Im Interesse des jüdisch-christlichen Dialoges wird man deshalb – vielleicht etwas stärker als früher – nicht nur das Gemeinsame betonen, sondern genauer zusehen, *welche* alttestamentlichen und frühjüdischen Traditionen im Neuen Testament und im frühen Christentum rezipiert worden sind – und welche *nicht*.

Auch auf diese Frage gibt es keine pauschalen Antworten.<sup>24</sup> Aber deutlich wird doch zum einen die Perspektivität der – in sich differenzierten – neutestamentlichen Lektüre der „Schriften“ im Vergleich beispielsweise zu essenischen, apokalyptischen, sadduzäischen oder pharisäischen. Die Betonung des Messianischen, des Universalen und Eschatologischen im Urchristentum fällt zwar nicht aus dem Spektrum möglicher jüdischer Schriftinterpretationen heraus (wer das behauptete, würde die Hermeneutik der neutestamentlichen Judenchristen diskreditieren); sie ist aber innerhalb dieses Spektrum signifikant anders als *jene* jüdische Bibel-exegese, die dann – einige Zeit später – ihren Weg in den Talmud gefunden hat. Ebenso gibt es stärksten Unterschied zwischen neutestamentlicher und sadduzäischer Theologie, die schon die jesuanische Debatte um die Auferstehungsfrage im Kern genau bestimmt (Mk 12,18–27). Die Bergpredigt (Mt 5–7; Lk 6,20–49) erlaubt keine dauerhaften Verbindungen mit den Zeloten – auch wenn einer der Zwölf, der andere Simon, ein Zelot gewesen sein dürfte (Mk 3,18 parr.). Weit enger sind die Verbindungen mit den Pharisäern, auch wenn schon von Jesus her andere Vorstellungen, was rein und rein ist, wer zum Gottesvolk gehört und wie das Ge-

---

<sup>23</sup> Cf. J. NEUSNER, Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis, Tübingen 1984.

<sup>24</sup> Um eine Orientierung habe ich mich bemüht in: Das Jüdische im Christentum – Verlust oder Gewinn christlicher Identität? Thesen eines Neutestamentlers, in: Trierer Theologische Zeitschrift 109 (2000) 54–76.

setz erfüllt werden kann, jene Unterschiede begründet haben, die dann in polemischer Steigerung die Darstellung der Evangelien stark bestimmen. Im Neuen Testament selbst wird jedenfalls deutlich, dass auf der einen Seite der Pharisäer Paulus nur durch eine radikale Lebenswende zum Christen werden konnte (Phil 3) und dass auf der anderen Seite weder Kaiaphas noch Hanna, aber auch nicht der großartige Gamaliel, sondern Elisabeth und Zacharias, Hanna und Simeon jene Form des Judentums personifizieren, in dem das Christentum – wie auch der Täufer Johannes – verwurzelt ist.

Diese Differenzierungen relativieren nicht, dass substantielle Gemeinsamkeiten mit dem Judentum zum Kern des Christlichen gehören – und zwar nicht nur im Rückblick auf die Vergangenheit im Israel der Erzeltern, sondern auch im Rundblick auf die Gegenwart des zeitgenössischen Judentums. Aber sie präzisieren, dass das Christentum nicht beanspruchen kann, in sich das ganze antike Judentum aufgesogen zu haben und dass im Neue Testament das Alte Testament zwar in seiner Ganzheit bejaht und vorausgesetzt wird, aber in gezielter Interpretation, die letztlich durch das Christusgeschehen und den Christusglauben bestimmt ist. Zwar wird auf der einen Seite die weitere exegetische Arbeit aller Voraussicht immer neue Gemeinsamkeiten jüdisch-christlicher Theologie zu Tage fördern. Die neutestamentliche Theologie hat zu lernen, dies nicht als Bedrohung der eigenen Identität zu sehen, sondern als Beschreibung des historischen und theologischen Wesens des Christentums von Anfang an. Aber ebenso wird im Laufe der Zeit auch deutlicher werden (müssen), welche Traditionen – aus welchen Gründen – nicht oder nicht ohne erhebliche Modifikationen rezipiert worden sind.

#### *d) Die Kunst der Unterscheidung*

Wer jüdische Literatur zu Jesus und zum Urchristentum liest, wird manche Überraschung erleben. Am lehrreichsten ist nicht nur, mit welchem Großmut eine jüdische Jesusforschung getrieben wird, die nicht nur allen Ansprüchen wissenschaftlicher Exegese genügt, sondern auch mit dem Willen und der Fähigkeit zum Verstehen ausgerüstet ist.<sup>25</sup> Lehrreich ist auch, wo jüdische Autoren an Stel-

---

<sup>25</sup> Den populärwissenschaftlichen Büchern von SHALOM BEN-CHORIN mit dem programmatischen Titel „Bruder Jesus“ (Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967) und DAVID FLUSSER (Jesus, Hamburg 1968) stehen die exegetischen Studien

len Bedenken anmelden, die aus christlicher Sicht allzu leicht als selbstverständlich, unwiderleglich, allen Menschen guten Willens unmittelbar plausibel erscheinen.<sup>26</sup> Das gilt nicht nur für die Auferstehungshoffnung, über die das Judentum bis heute geteilter Meinung ist, während sie für das Christentum (allen Umfrageergebnissen zum Trotz) essentiell ist (vgl. 1Kor 15,12ff). Es gilt auch für die Ethik der Feindesliebe, die nicht wenigen Juden als illusionär erscheint, während sie für das Christentum – bei allen zuzugebenden Schwierigkeiten der Verwirklichung – schon deshalb unverzichtbar ist, weil sich ihre eigene Hoffnung, wie Paulus erklärt allein der Feindesliebe Gottes verdankt (Röm 5,5ff). Es gilt nicht zuletzt für die Basileia-Verkündigung, die schon den meisten jüdischen Zeitgenossen Jesu wenig plausibel schien und auch heute eher als schlechte Utopie gilt<sup>27</sup> denn als Hoffnung für die Welt.

Diese Einsprüche (die Christen früher regelmäßig moralisch verdächtig haben) haben einen heilsamen Effekt. Sie befreien das Christentum nicht nur von falschen Selbstverständlichkeiten und heben hervor, wie sehr sowohl die Auferstehung als auch das Nahekommen der Basileia Gegenstand des *Glaubens* sind. Sie öffnen auch den Blick dafür, wo die wahren Unterschiede zwischen Judentum und Christentum liegen, die zu leugnen oder zu relativieren weder im Interesse von Christen noch von Juden liegt.<sup>28</sup> Die Differenzen liegen *nicht* darin, dass sich im Christentum das höhere Ethos, die tiefere Frömmigkeit, das klarere Bekenntnis, die offenere Einstellung gegenüber anderen fände; das angesichts der Christentumsgeschichte zu behaupten, wäre ja wohl blanker Hohn. Sie liegen vielmehr im Bekenntnis zur Auferweckung des Gekreuzigten, zur Gottessohnschaft des Messias, zur Präexistenz, Inkarnation und zur Erhöhung Jesu. Von dort her zeigen sich freilich auch erhebliche Unterschiede *in* den substantiellen Gemein-

---

von JOSEF KLAUSNER (Jesus von Nazareth, Jerusalem <sup>2</sup>1953), PAUL WINTER (On the Trial of Jesus [SJ 1], Berlin 1961) und GEZA VERMES (Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993) zur Seite.

<sup>26</sup> Cf. J. NEUSNER, Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997 (engl. 1993).

<sup>27</sup> Diesen Eindruck zu zerstreuen, hat sich ERNST BLOCH (Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Reinbek 1970) sehr bemüht, allerdings um den hohen Preis einer sozialistischen Politisierung der Basileia-Predigt Jesu. Ganz anders hingegen die intellektuell brillante Verwerfung der christlichen Eschatologie bei JACOB TAUBES, Die Politische Theologie des Paulus (1987), ed. A.u.J. Assmann, München 1993. Cf. ID. (ed.), Religionstheorie und politische Theologie. I: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München – Paderborn 1983; II: Gnosis und Politik, München – Paderborn 1984; Theokratie, München – Paderborn 1987.

<sup>28</sup> Nach wie vor wesentliche Hinweise finden sich bei F. MUSSNER, Traktat (s. Anm. 4) 336–355.

samkeiten.<sup>29</sup> Der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ ist für Christen der eine Gott, der sich zwar erst, „als die Fülle der Zeit gekommen war“ (Gal 4,4), als Gott und Vater Jesu offenbart, aber dies nicht erst zu einem bestimmten Zeitpunkt *wird*, sondern von Ewigkeit her seinem innersten Wesen nach *ist*. Deshalb ist auch die Schöpfung für den urchristlichen Glauben Gottes Werk insofern, als sie „durch Christus“, „in ihm“ und „auf ihn hin“ erschaffen ist (Kol 1,15–20). Die Erwählung Israels steht aus neutestamentlicher Sicht von vornherein insofern im Zeichen des Segens Abrahams für alle Völker (Gen 12), als dieser durch Christus präsentisch- und futurisch-eschatologisch gespendet wird (Gal 3; Röm 4). Die Erfüllung des Gesetzes steht im Christentum nicht unter der Prämisse, dass allein der Weg des Gesetzesgehorsam zum Heil führen kann, sondern unter dem Vorzeichen des Glaubens an Jesus Christus, der durch sein Leben, seine Verkündigung, seinen Tod und seine Auferstehung den Anspruch der Tora über-erfüllt und damit das definitive Heil Gottes herbeigeführt hat (Mk 5,13–17).<sup>30</sup>

Die Basis dieser Unterscheidung ist eine schlüssige Antwort auf die Frage, worin die Neuheit des Neuen Testaments zu suchen ist. Sie zu relativieren, wäre angesichts des Textzeugnisses und der Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments ein hoffnungsloses Unterfangen. Aller Mühe wert ist aber, diese Neuheit differenziert zu bestimmen. Entscheidend ist und bleibt die Christologie. Zwar wird – nicht zuletzt von den Protagonisten des jüdisch-christlichen Gesprächs – die Theozentrik der Verkündigung Jesu und der gesamten neutestamentlichen Theologie eingeklagt. Dies geschieht mit vollem exegetisch-theologischem Recht. Allerdings kann dies nicht auf Kosten der Christologie geschehen. Die Tendenz, im Namen des Monotheismus das Christusbekenntnis zu relativieren, wäre fatal; mit dem Neuen Testament ließe sie sich nicht vereinbaren. Jesus ist im Spiegel des Neuen Testaments nicht nur der Funktionär eines immer schon gefassten göttlichen Heilsplanes, sondern als er selbst, als Menschensohn und Gottessohn, der „Retter der Welt“ (Joh 4,42); er füllt nicht ein Schema aus, das vor ihm, unabhängig von ihm konzipiert worden wäre, sondern ist selbst der

---

<sup>29</sup> J. NEUSNER erachtet die Differenzen als so gravierend, dass ihm demgegenüber die Gemeinsamkeiten marginal erscheinen: *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition*, London – Philadelphia 1991.

<sup>30</sup> Die Über-Erfüllung besteht nicht darin, dass sich Jesus noch getreuer als die Pharisäer an Geist und Buchstabe des Gesetzes gehalten hätte; das wäre schwer möglich gewesen. Sie besteht darin, dass er durch seine Lehre und Praxis, letztlich aber durch seinen Tod und seine Auferweckung verwirklicht, um wessentwillen und woraufhin das Gesetz gegeben worden ist.



„neue Wein“, der „in neue Schläuche“ gehört (Mk 2,22). Er ist der Messias nur als der Davidssohn (Rom 1,3f), aber er ist es doch, was das jüdische Nein verstehen lässt, auf eine ganz eigene Weise, die nicht einfach alttestamentlichen Vorgaben entspricht.<sup>31</sup> Es bleibt wohl bei dem, was Tryphon (nach den Worten Justins) bereits Anfang des 2. Jh. einwendet, dass die Vorstellung, ein Gekreuzigter sei der Messias, für einen Juden aberwitzig sei (c.Tryph 90,1). Paulus hätte dies unterschrieben (vgl. 1Kor 1,18–25; Gal 1,13ff).

Die Einsicht in die Spezifika des christlichen Glaubens ist eine wesentliche Voraussetzung, das Judentum in seiner Andersheit zu sehen und zu achten. Gewiss birgt die Differenzierung der Gemeinsamkeiten sofort wieder die Gefahr einer Abgrenzung, die gegen die Juden gerichtet wäre. Aber diese Gefahr kann nicht durch eine Leugnung der Differenzen, sondern nur durch ihre historisch und theologisch korrekte Interpretation gebannt werden. Die Kunst der Unterscheidung ohne Abwertung zu lernen, dürfte eine derjenigen exegetischen Aufgaben im jüdisch-christlichen Gespräch sein, denen die Zukunft gehört.

#### e) Sachkritik am Neuen Testament – und Kritik der Sachkritik

Wenn sich die Exegese in den Dienst der jüdisch-christlichen Verständigung stellt, richtet sie ihre Kritik nicht selten gegen das Neue Testament selbst. Die Einwände sind unterschiedlicher Art. Sie verlangen auch eine unterschiedliche Bewertung. Prinzipiell muss es möglich sein, „Sachkritik“ an neutestamentlichen Aussagen zu üben, auch wenn die Halbwertzeit negativer Urteile bislang meist überschaubar war. Allerdings müssen die Kriterien der Urteilsbildung transparent sein, damit sie ihrerseits Gegenstand der Kritik werden können. Bei der jüdisch-christlichen Thematik ist die Sensibilität besonders groß, also kommt es besonders auf die Nüchternheit des Urteils an.

Zum Teil geht es um *historische Fragen*. Nicht selten wird kritisiert, das Neue Testament insgesamt oder eine bestimmte neutestamentliche Schrift gebe ein nur ungenaues, möglicherweise gar verzerrtes Bild des frühen Judentums wieder.<sup>32</sup> So sei das neutestamentliche Pharisäer-Bild eine Karikatur, erklärbar nicht aus

<sup>31</sup> Das wird wiederum deutlich in H.-J. FABRY / K. SCHOLTISSEK, *Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB.T 5), Würzburg 2002.

<sup>32</sup> Cf. Zum größeren Kontext der Selbst- und Fremdwahrnehmung in historischer Perspektive J. NEUSNER / E.S. FRERICHS (ed.), *To See Ourselves as Others See Us. Christians, Jews, „Others“ in Late Antiquity*, Chicago 1985.

historischen Fakten, sondern aus dem Wollen der ersten Christen, sich von einem seit der Tempelzerstörung erstarkten Pharisäismus abzusetzen, dem wichtigsten Konsolidierungsfaktor des sich neu konstituierenden Judentums.<sup>33</sup> Diese und andere Fälle sind unbestreitbar. Sie aufzudecken, gehört zur historisch-kritischen Aufgabe der Exegese. Sie liegen zwar prinzipiell auf einer Ebene mit anderen Feldern historischer Kritik im (Alten und) Neuen Testament (so wird auch die pagane Lebenswelt der Völker keineswegs „objektiv“ geschildert), haben aber erhebliches theologisches Gewicht für eine christliche Theologie des Judentums. Die Konfrontation zwischen dem neutestamentlichen Image und dem historischen Bild der Pharisäer dient nicht nur einer Entmythologisierung überkommener Ideologie und der Vorbeugung gegen antijüdische Klischees, sondern auch einer Konzentration jüdisch-christlicher Kontroversen auf das Wesentliche, die Glaubensfrage. Es wird dann auch deutlich, dass die polemischen Zuspitzungen, die von den neuzeitlichen Apologeten und Kritikern moralisiert worden sind, auf ihre Weise die Leidenschaft beim Streit um die Wahrheit widerspiegeln, von der damals beide Seiten bestimmt gewesen sind, wenn sie sich auf die Probleme eingelassen haben. In historischer Betrachtung haben die neutestamentlichen Schriften keinerlei Privileg in der Beschreibung des antiken Judentums; sie sind wertvoll, aber sie werden genauso kritisch befragt wie etwa die – in dieser Hinsicht viel reicheren – Schriften des Flavius Josephus.

Die Anfragen an das Neue Testament betreffen auch die *Hermeneutik*. So sehr auf der einen Seite geschätzt wird, dass von den „heiligen Schriften“ (Röm 1,2) die Rede ist, vom inspirierten Gotteswort im Wort des Heiligen Schrift, so sehr wird auf der anderen Seite die konkrete Lektüre des Alten Testaments im Neuen Testament kritisiert, weil sie den – heute mit Hilfe der Exegese jedenfalls annähernd zu erarbeitenden – Ursprungssinn häufig verfälsche und an der jüdischen Schriftauslegung kein gutes Haar lasse.<sup>34</sup> Hier muss allerdings differenziert werden. Zum einen schleicht sich bisweilen das Urteil ein, die jüdische, speziell dann die rabbinische Exegese des „Alten Testaments“ sei irgendwie authentischer als die urchristliche. In Wahrheit sind beide Varianten der Schriftauslegung Phänomene aktiver Rezeption mit teils gleichen, teils unterschiedlichen hermeneutischen Prämissen, die an der je für sie aktu-

---

<sup>33</sup> Eine problemgeschichtliche Aufarbeitung bei R. DEINES, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Gaertz* (WUNT 101), Tübingen 1997.

<sup>34</sup> Das Problembewusstsein schärft N. WALTER, *Zur theologischen Problematik des christologischen Schriftbeweises im Neuen Testament: NTS 41* (1995) 338–357.

ellen Bedeutung der Schrift einschließlich ihres jeweiligen Geschichtsverständnisses interessiert gewesen sind und beide – vom Beharren auf dem Wortlaut bis zu kühnen Allegoresen – im wesentlichen die gleichen exegetischen Methoden verwendet haben. Es wäre ein Anachronismus, die historische Bibelhermeneutik, die erst seit dem späten 18. Jh. aufgekommen ist, in die Zeit des Neuen Testaments zurückzuprojizieren, um dann deren Fehlen zu kritisieren. Es ist im Gegenteil so, dass die historisch-kritische Exegese neue Möglichkeiten eines christlichen Schriftverständnisses erschließt, indem der Sinn des Alten Testaments *ante Christum natum* hervorgehoben wird. Damit wird nicht der christliche Rezeptionssinn im Neuen Testament in Frage gestellt, sondern es wird der hermeneutische Kontext sichtbar, in dem er sich abzeichnet: der Christusglaube. In diesem Kontext ist die urchristliche Schriftauslegung prinzipiell so stimmig wie auf andere Weise in *ihren* ur-eigenen Kontext die (facettenreiche) frühjüdische.<sup>35</sup> Im Blick auf die Geschichte der christlichen Schriftauslegung ist es zwar richtig, zu mahnen, dass nicht die neutestamentlichen Exegesen des Alten Testaments als die einzig wahren dargestellt werden. Aber es gilt auch, sie mit exegetischen Methoden zu verstehen und für eine christliche Schrifttheologie zu nutzen.

Im Kern der Sachkritik am Neuen Testament steht der Vorwurf des *Antijudaismus*.<sup>36</sup> Er ist besonders sorgfältig zu beachten, weil antijüdische Aggressionen, seitdem die Kirche die Machtmittel hatte, immer wieder nicht nur ihr Denken, sondern auch ihr Handeln bestimmt haben. Er ist aber auch schillernd, weil recht unterschiedliche Vorstellungen, was Antijudaismus sei, die Diskussion beherrschen.<sup>37</sup> Im Interesse genauer Begriffsbildung, historischer

<sup>35</sup> Orientierung gibt M. HENGEL / M. LÖHR (eds.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum* (WUNT 73), Tübingen 1994.

<sup>36</sup> Das Problem ist zu komplex, als dass es hier auch nur annähernd angemessen behandelt, aber zu wichtig, als dass es übergangen werden könnte. Das breite Spektrum der Diskussion in Deutschland dokumentiert R. KAMPLING (ed.), „... nun steht aber diese Sache im Evangelium“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999. Cf. aber auch die älteren Sammelbände von W. ECKERT / N.P. LEVINSOHN / M. STÖHR (ed.), *Antijudaismus im Neuen Testament. Exegetische und systematische Beiträge* (ACJD 2), München 1967; H. GOLDSTEIN (ed.), *Gottesverächter und Menschenfeinde? Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche*, Düsseldorf 1979; cf. auch M. MARCUS (ed.), *Israel und die Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*. FS E. L. Ehrlich, Freiburg – Basel – Wien 1991. Differenzierte Stimmen aus dem internationalen Katholizismus, die zurückhaltend mit dem Vorwurf des Antijudaismus umgehen, finden sich in: *Radici dell'Antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale. Atti di Simposio telologico-storico* 30 ottobre – 1 novembre 1997, Città del Vaticano 2000.

<sup>37</sup> Wenig aufschlussreich, weil zu undifferenziert, ist der Art. *Antijudaismus* von G.

Gerechtigkeit und moralischer Verantwortung gilt es, innerjüdische Kritik, prophetische Gerichtsworte und polemischen Schulstreit ebenso vom Antijudaismus zu unterscheiden wie eine differenzierte Religionskritik auch des Judentums und – womöglich polemische – Kritik an Einzelpunkten bei prinzipieller Bejahung von einer grundsätzlichen Ablehnung, die sich womöglich gleichfalls an Details festmacht.<sup>38</sup> Es gilt auch, die antijüdische *Verwendung* neutestamentlicher Texte<sup>39</sup> von ihrem ursprünglichen und kanonischen *Sinn* zu unterscheiden. Gerade hier bewährt sich die historisch-kritische, heißt: historisch-philologische Arbeit des Neuen Testaments im Sinne einer Aufklärung über den Missbrauch der Texte und eines Einspruchs gegen ihren antijüdischen Gebrauch. Folgt man den gängigen Lexika (Brockhaus, Encyclopedia Britannica), so lässt sich als Antijudaismus am ehesten eine ideologisch oder theologisch begründete Feindschaft und Diskriminierung der Juden als Juden, d. h. als ethnische resp. religiöse Gruppe verstehen.<sup>40</sup> Als solcher ist er verwerflich – nicht nur aus allgemein menschlichen, sondern auch aus spezifisch christlichen Gründen, weil er sowohl der Bergpredigt als auch der Glaubenseinsicht in die bleibende Erwählung Israel zuwiderliefe. Wollte man unter dieser Rücksicht von einem urchristlichen Antijudaismus sprechen, müsste man allerdings mehrerlei in Rechnung stellen.

Erstens: Die härtesten Worte finden sich gerade in Texten, deren Autoren Judenchristen sind, die ihr Judentum nicht verleugnen, engste Verbindungen zum zeitgenössischen Judentum haben

---

DAUTZENBERG in: LThK<sup>3</sup> 1 (1993) 749f. Er bucht sowohl die Betonung des jüdischen Anteils an der Verurteilung Jesu in den Evangelien als auch die Kritik der Pharisäer als Heuchler, sowohl die Rede von den „Juden“ im Johannesevangelium als auch die Bundestheologie des Paulus und des Hebräerbriefes und die Verwendung allgemeiner Judenpolemik (wie in 1Thess 2,15f) als Antijudaismus. Damit sind zwar die neutralen Texte genannt, aber noch nicht als antijudaistisch im Sinne einer „grundsätzlich unfreundlichen Gesinnung und Haltung gegen Juden“ entlarvt.

<sup>38</sup> Dafür plädiert M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135–425)*, Paris <sup>2</sup>1964, 489–495.

<sup>39</sup> Cf. H. SCHRECKENBERG, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)* (EHS 23.172), Frankfurt/Main <sup>3</sup>1995 (<sup>1</sup>1982); R. KAMPLING, *Neutestamentliche Texte als Bausteine der späteren Adversus-Judaeos-Literatur*, in: H. Frohnhofen (ed.), *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten 3 Jahrhunderten* (Hamburger Theologische Studien 3), Hamburg 1990, 121–138.

<sup>40</sup> Zu unscharf ist der häufig verwendete Begriff von G. I. LANGMUIR, *Towards a Definition of Antisemitism*, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1990, 57: „Anti-Judaism I take to be a total or partial opposition to Judaism – and to Jews as adherents of it – by people who accept a competing system of beliefs and practices and consider certain genuine Judaic beliefs and practices as inferior“. Hier hängt alles am genauen Verständnis der Wörter „opposition“ und „inferior“.

und gerade deshalb polemisieren. Matthäus und Johannes, zuweilen auch Paulus liefern die Beispiele. Mit dem Vorwurf des Antijudaismus an ihre Adresse wird es überdies schwierig, weil gerade sie auch die positivsten Aussagen über das Judentum haben (Mt 15,24: „Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt“; Joh 4,22: „Das Heil kommt von den Juden“; Röm 11,26: „Ganz Israel wird gerettet werden“). Das hat hermeneutische Konsequenzen: Man wird keine neutestamentliche Theologie finden, die als solche antijüdisch wäre. Damit ist aber das Problem einzelner Stellen nicht behoben. Weil die einschlägigen Aussagen unübersehbar ihre Rolle im – schmerzlichen und von (wechselseitigen) Aggressionen nicht freien – Trennungsprozess von Kirche und Synagoge spielen, kann man sich nicht ohne weiteres mit der Auskunft beruhigen, es handle sich um rein innerjüdische Debatten im Stile etwa der Qumran-Polemiken. Das gilt zwar für die älteste Jesustradition mit ihren Wehereden (wie beim Täufer Johannes) und ihrer Pharisäer-Polemik. Aber auf der Ebene der Evangelien und in den Gemeindebriefen wird man das „Anti“ jener Texte historisch und theologisch genau zu bestimmen und in der Auslegung sorgfältig die Zeitbedingtheit und Relativität zur Geltung zu bringen haben<sup>41</sup>, die einerseits durch historische Bedingtheiten, andererseits durch den Vergleich entweder mit anderen Äußerungen desselben Autors<sup>42</sup> oder anderen Schriften im Neuen Testament. Bei Jesus ist seine Kritik an der Heuchelei der Pharisäer und Schriftgelehrten gerade deshalb so scharf, weil gerade sie es besser wissen müssten, und sein Widerspruch gegen ihr Heiligkeits- und Reinheitsverständnis, gerade deshalb so stark, weil es ihm selbst um Heiligkeit und Reinheit gegangen ist.

Zweitens: Ein Großteil der Anklagen beruht auf exegetischen Interpretationen, die – vorsichtig gesagt – zwar lange Zeit stark verbreitet waren, aber (heute) umstritten sind und sich deshalb womöglich gegen die Kritiker selbst richten. Beispiele: Wäre es so, dass Paulus die „Werke des Gesetzes“, die er aus der Rechtfertigung ausgeschlossen sieht, als Ausdruckshandlungen eines typisch

---

<sup>41</sup> Cf. G. THEISSEN, Aporien im Umgang mit den Antijudaismen des Neuen Testaments, in: E. Blum (ed.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 535–553.

<sup>42</sup> Das Paradebeispiel liefert Paulus. In 1Thess 2,14f nimmt er in höchst gefährlicher Weise eine pagane Formel der Judenfeindschaft auf, um sie nun allerdings nicht gegen die Juden als Juden zu richten, sondern um mit ihr seine scharfe Polemik gegen diejenigen Juden zu spicken, die er – im Stile prophetischer Kritik – für die Verfolgung christlicher Missionare und überhaupt von Judenchristen verantwortlich macht. Gleichwohl ist der Unterschied zu Röm 9–11 sehr groß.

jüdischen Leistungsdenkens sähe, das Gott zum Handelspartner der eigenen Religiosität machte, gäbe es tatsächlich einen ernsthaften Grund, zu urteilen, er habe ein Zerrbild des Judentums geliefert;<sup>43</sup> diese Kritik wäre aber gegenstandslos, wenn Paulus die Gesetzeswerke, wie die neuere englisch-amerikanische Forschung präferiert, als „identity markers“ des Judentums interpretiert<sup>44</sup>, oder wenn er sie als Ausdruckshandlungshandlungen eines Heilsvertrauens verstanden hat, das zwar vom Eifer für Gott, aber nicht von der christologischen Glaubenserkenntnis geprägt ist.<sup>45</sup> Dass die Sara-Hagar-Polemik antijüdisch sei<sup>46</sup>, unterstellt (mit weiten Teilen der Auslegungsgeschichte), dass die – gesetzestreuen – Juden mit den unfreien Ismaeliten identifiziert würden; das ist aber alles andere als sicher.<sup>47</sup> Dass Paulus in 2Kor 3 eine antijüdische Bundestheologie betreibe<sup>48</sup>, ist eine These, die ohne weiteres den tötenden Buchstaben mit der Tora identifiziert; wenn das aber – auch gegen antijüdische Exegesen – in Zweifel gezogen werden muss, zeigt sich, dass Paulus – seinem Christusglauben gemäß – zwar die Überfülle der Gnade im Evangelium betont, aber von dorthin den Glanz des Mose sieht, an die Sinaitheophanie erinnert und an den Bund, den Gott mit seinem Volk geschlossen hat.<sup>49</sup> Wären „die Juden“ im Vierten Evangelium und besonders in der johanneischen Passionsgeschichte tatsächlich pauschal als Repräsentanten des ungläubigen Kosmos und nach Joh 8,44 als Teufelssöhne hingestellt, wäre zwei-

<sup>43</sup> P. v. D. OSTEN-SACKEN fordert deshalb „Sachkritik nicht nur an den Randerscheinungen, sondern am Zentrum der christlichen, hier der paulinischen Botschaft“: Das paulinische Verständnis des Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte. Erläuterungen zum Evangelium als Faktor von theologischem Antijudaismus (1977), in: id., *Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus* (ThB.NT 77), München 1987, 159–196: 161. P. FIEDLER plädiert dafür, „Paulus zu entmythologisieren“: Die Tora bei Jesus und in der Jesusüberlieferung, in: K. Kertelge (ed.), *Das Gesetz im Neuen Testament* (QD 108), Freiburg – Basel – Wien 1986, 71–87: 86.

<sup>44</sup> So J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998, 354–390.

<sup>45</sup> So meine eigene Interpretation: Der Skopos der paulinischen Rechtfertigungslehre. Exegetische Interpretationen in ökumenischer Absicht: ZThK 97 (2000) 404–433; eine ähnlich Linie verfolgt M. THEOBALD, *Der Römerbrief* (EdF 294), Darmstadt 2000.

<sup>46</sup> So P. FIEDLER, Antijudaismus als Argumentationsfigur. Gegen die Verabsolutierung von Kampfesäußerungen des Paulus im Galaterbrief, in: R. KAMPLING (ed.), *Evangelium* (s. Anm. 36) 251–279.

<sup>47</sup> Die übliche Auslegung kritisiert M. BACHMANN, *Antijudaismus im Galaterbrief? Exegetische Studien zu einem polemischen Schreiben und zur Theologie des Apostels Paulus* (NTOA 40), Freiburg/Schw. – Göttingen 1999, 127–158.

<sup>48</sup> So G. DAUTZENBERG, *Alter und neuer Bund nach 2Kor 3*, in: R. KAMPLING (ed.), *Evangelium* (s. Anm. 36) 229–249.

<sup>49</sup> Cf. P. v. D. OSTEN-SACKEN, *Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus* (ThB 77), München 1987. – Dass die Bundestheologie des Hebräerbriefes nicht richtig beurteilt ist, wenn man sie antijüdisch deutet, zeigt K. BACKHAUS, *Das wandernde Gottesvolk – am Scheideweg*, in: R. KAMPLING (ed.), *Evangelium* (s. Anm. 36) 301–320.

fellos Grund zur Kritik an Antijudaismus gegeben. Aber Johannes schreibt viel differenzierter.<sup>50</sup> In Joh 8 kritisiert Jesus diejenigen, die ihn töten werden; in der Passionsgeschichte wird aus dem Kontext klar, dass (in prinzipieller Übereinstimmung mit den historischen Fakten) die Hohenpriester und Schriftgelehrten – zusammen mit Pilatus – die Protagonisten des Prozesses gegen Jesus gewesen sind; in beiden Fällen betont aber das Johannesevangelium, dass es Juden sind, die als Juden handeln, weil sie meinen, Gott einen Dienst zu leisten (Joh 16,2), und damit zum ureigenen Volk Jesu gehören, für das er stirbt (11,45–53).<sup>51</sup> Die sogenannte Selbstverfluchung: „Sein Blut kömme über uns und unsere Kinder“ (Mt 27,25) ist bei Matthäus nicht das Manifest eines unstillbaren Judenhasses, sondern in der erzählten Welt des Evangeliums eine ungewollte Prophetie der vom Evangelisten – wie aus anderen Gründen von Flavius Josephus – als Strafgericht Gottes gedeuteten Zerstörung Jerusalems<sup>52</sup> – und damit paradox auf die Rettung Israels durch das Gericht hindurch bezogen würde<sup>53</sup>.

Drittens: Die Last der antijüdischen Exegesen wird man nicht schon dadurch los, dass man historisch-kritisch zu interpretieren beginnt. Vielmehr gilt es, die Bedingungen ins Auge zu fassen, unter denen jene Auslegung möglich geworden ist. Dies scheint vor allem der Verlust des Judenchristentums in den Reihen der Kirche gewesen zu sein. Damit ist ein wichtiger hermeneutischer Schlüssel genannt: die fraglichen Texte in ihrem ursprünglichen, jüdisch-judenchristlichen Kontext zu interpretieren – nicht um sie dadurch theologisch zu entsorgen, sondern um aufzuweisen, worin einst ihre Bedeutung bestanden hat und wo sie heute von heidenchristlichen Interpreten so interpretiert werden müssen, dass der Gesamtsinn der Schrift beider Testamente nicht verunklart wird, der vom ungekündigten Bund spricht, vom universalen Heil für Juden und Heiden und von der Rettung durch das Gericht hindurch. Das ist zugleich jene Sachkritik, die um der Einheit und Vielfalt der Schrift zugleich möglich und notwendig ist.

---

<sup>50</sup> Neuere Arbeiten heben das durchweg hervor. Cf. besonders K. SCHOLTISSEK, Antijudaismus im Johannesevangelium? Ein Gesprächsbeitrag, in: R. Kampling (ed.), Evangelium (s. Anm. 36) 151–181.

<sup>51</sup> Dass mit solchen Klarstellungen die Diskussion nicht beendet sein kann, zeigt die Polemik von M. BRUMLIK, Johannes: das judenfeindlichste Evangelium, in: Kirche und Israel 4 (1989) 102–113.

<sup>52</sup> Zur kritischen Exegese cf. U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus IV (EKK I/4), Neukirchen-Vluyn 2002, 277–281. 285–291.

<sup>53</sup> Den entscheidenden Satz schreibt im Horizont einer kanonischen Matthäusinterpretation F. MUSSNER, Traktat (s. Anm. 4): „Wenn Jesu Blut über die Kinder Israels kommt, kommt es über sie als Erlöserblut“.

Im Ganzen hat sich das Stichwort „Antijudaismus“ zwar bewährt, eine hermeneutisch-theologische Problematisierung im Interesse einer schriftgemäßen jüdisch-christlichen Verständigung zu fördern. Aber weil der Begriff des Antijudaismus – was angesichts der Geschichte kaum vermeidbar scheint – in hohem Maße interessegeleitet eingesetzt worden ist (sei es, um das Neue Testament zu entschuldigen, sei es, um es anzuklagen), hat er viel zur Verwirrung beigetragen. Als Deskription dessen, was im Neuen Testament kritisch über Juden, über jüdische Bräuche oder jüdische Gruppen oder über einzelne Juden gesagt ist, taugt er letztlich nicht, weil man gezwungen wäre, von einem jüdischen, nämlich judenchristlichen Antijudaismus zu sprechen und weil die Basis auch der Kritik ein radikaler Pro-Judaismus ist, wie ihn Jesu stellvertretender Sühnetod für die Vielen ein für allemal dem Christentum vorgibt. Deshalb kann die Debatte aber nicht aufhören, sondern muss fortgesetzt werden. Die Exegese hat zum einen ihre historische und philologischen Möglichkeiten zur Geltung zu bringen, um zur Erarbeitung eines geschichtlich validen Begriffs beizutragen und vor allem die problematischen Texte in ihrer Situation, in ihrer Stellung im Kanon und im Licht ihrer Wirkungsgeschichte zu interpretieren; zum anderen hat sie ihre theologischen Möglichkeiten zur Geltung zu bringen, um den Wahrheitsanspruch der Texte aus ihrem historischen und literarischen Kontext heraus genau zu bestimmen.

#### *e) Zwischenfazit*

Das letzte Drittel des 20. Jh. neutestamentlicher Exegese wird aller Voraussicht nach auch im Rückblick unter dem Vorzeichen der starken Neubesinnung auf das Jüdisch-Christliche stehen. Für ein Fazit ist es zu früh, weil die Arbeit längst nicht getan ist und bleibend wichtig sein wird. Die tiefgreifenden Veränderungen in der Sicht des zeitgenössischen Judentums, die Neuansätze der Schrifthermeneutik in einer differenzierten Unterscheidung und Verbindung beider Testamente, die Problematisierung der antijüdischen Auslegungsgeschichte, die Suche nach einer neutestamentlich begründeten christlichen Theologie des Judentums sind Leistungen von großem Gewicht.

Die Probleme, die dem gegenüber stehen, müssen benannt werden, können das Projekt aber nicht in Frage stellen. Es wäre fatal, sollte die jüdisch-christliche Hermeneutik benutzt werden, um die Grunddaten neutestamentlicher Christologie, die immer auf Grund-



daten neutestamentlicher *Theologie* beruhen, zu relativieren. Dazu gehören die Messianität und Gottessohnschaft Jesu Christi, die universale Heilsbedeutung Jesu Christi für Juden und Heiden, das „zuerst den Juden, dann den Heiden“ (Röm 1,16; 2,9f) nicht nur in der Erwählung, sondern auch im Gericht und deshalb in der Gnade. Es könnte verlockend erscheinen, dies im jüdisch-christlichen Gespräch auszuklammern oder einzuschränken. Aber dann würde man nur ein weiteres Mal die hermeneutische Dominanz dogmatischer oder ethischer Interessen über das Zeugnis der Schrifttexte inszenieren, mit der Theologie und Kirche keine guten Erfahrungen gemacht haben. Es müsste überdies der Eindruck vermieden werden, die Juden hätten es bei Christen mit unsicheren Kantonisten zu tun, die ihren eigenen – weitgehend judenchristlich geschriebenen – Basistext zur Disposition zu stellen bereit sind, wenn es ihnen (und sei es für die noch so besten Ziele) förderlich zu sein scheint. Vor allem aber wäre eigens zu fragen, ob das Festhalten an der Christologie – in ihrer Theozentrik und soteriologischen Ausrichtung – zwangsläufig dazu führt, das Judentum nicht gelten zu lassen, sondern ob es der Weg ist, von einem christlichen Standpunkt aus es zu achten. Dies könnte nicht ohne weiteres so geschehen, wie Juden ihr Judentum sehen, aber doch so, dass diese Sicht von Juden auf ihr eigenes Judentum nicht in Zweifel gezogen, sondern theologisch bejaht und mit der biblisch-christlichen Sicht des Judentums vom Neuen Testament her in Beziehung gesetzt wird.

### *3. Methodische und hermeneutische Perspektiven*

Welche Perspektiven das neutestamentlich-exegetische Engagement im jüdisch-christlichen Gespräch haben wird, hängt nicht zuletzt von der Klärung einiger methodischer und hermeneutischer Fragen ab.<sup>54</sup>

#### *a) Exegese, Religionsgeschichte und Biblische Theologie*

Die Erkundung des jüdischen Umfeldes, in dem das Neue Testament entstanden ist, und die Vergegenwärtigung der alt- und neutestamentlichen Verbindungslinien auf der Basis historisch-kritischer Exegese ist eine der großen Leistungen der religionsgeschichtlichen

---

<sup>54</sup> Starke Impulse vermittelt F. MUSSNER, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart* (HDG I/3c. 2. Teil), Freiburg – Basel – Wien<sup>2</sup>1976 (<sup>1</sup>1970).

Schule.<sup>55</sup> Offenbar war es hilfreich, die Kanongrenzen in Frage zu stellen, um die starken Überschneidungen zwischen biblischer und nicht-biblischer, frühjüdischer und urchristlicher Literatur wahrzunehmen, die Abhängigkeit des Neuen Testaments vom Alten Testament und vom frühen Judentum, die differenzierten Prozesse der Rezeption paganer Theologoumena im Frühjudentum wie im Urchristentum, die Schlüsselrolle des hellenistischen Judenchristentums und Spannungen zwischen verschiedenen Strömungen im Urchristentum. Deshalb nimmt es nicht wunder, wenn Protagonisten des jüdisch-christlichen Dialoges in der 2. Hälfte des 20. Jh. wieder große Stücke auf die Religionsgeschichte setzen und eine neue Form religionsgeschichtlicher Exegese als Jungbrunnen der Bibelwissenschaft und Beitrag zur jüdisch-christlichen Verständigung propagieren.<sup>56</sup>

Allerdings entstehen dann erhebliche Probleme. Die Religionsgeschichtliche Schule favorisiert sowohl für das Judentum als auch für das Christentum den Begriff der „Religion“.<sup>57</sup> Dies geschieht nicht nur in einem phänomenologischen oder soziologischen oder kulturwissenschaftlichen, sondern – was keineswegs notwendig wäre – in einem dezidiert anti-theologischen Sinn des Wortes.<sup>58</sup> Das kostet einen hohen Preis. Man braucht den Einspruch der Dialektischen Theologie nicht zu teilen, um zu fragen, ob resp. in welchem Sinn das Christentum – und selbstverständlich auch das Judentum – eine „Religion“ wie die anderen Weltreligionen sei. Der Religionsbegriff der Religionsgeschichtlichen Schule ist ein idealistischer, geprägt von dem Postulat ewiger Vernunftwahrheiten, die mit der natürlichen Religiosität korrespondieren sollen;

---

<sup>55</sup> Cf. W. KLATT, Die „Religionsgeschichtliche Schule“ in Gießen, in: B. Jendorff u. a. (eds.), *Theologie im Kontext der Geschichte der Alma Mater Ludoviciana*, Gießen 1983, 111–137. G. LÜDEMANN / M. SCHRÖDER (eds.), *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation*, Göttingen 1987; G. LÜDEMANN (ed.), *Die Religionsgeschichtliche Schule*, Frankfurt/Main u. a. 1996.

<sup>56</sup> Cf. K.H. MÜLLER, *Die Religionsgeschichtliche Methode. Erwägungen zu ihrem Verständnis und zur Praxis ihrer Vollzüge an neutestamentlichen Texten*: BZ 29 (1985) 161–195.

<sup>57</sup> Klärungen bei K. LEHMKÜHLER, *Kultus und Theologie. Dogmatik und Exegese in der religionsgeschichtlichen Schule*, Göttingen 1996.

<sup>58</sup> Cf. W. WREDE, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1897, z.T. wieder abgedruckt bei G. STRECKER (ed.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* (WdF 367) Darmstadt, 1975, 81–154. – Eine für eine „Theologie“ offene „Religionsgeschichte“ ist hingegen: G. THEIßEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, München 2000. Der Gegensatz zu Wrede ist nicht zufällig, sondern systematisch, weil Theißen sich entschieden vom Idealismus gelöst hat und die historische Soziologie mit einer historischen Semiotik verbindet.

er richtet sich sowohl gegen Kants Religionsbegriff als auch gegen die Offenbarungstheologie. Hier liegt seine systematische und hermeneutische Schwäche. Die wesentlichen Texte jedenfalls, die altwie die neutestamentlichen und die frühjüdischen, versteht man nicht, wie sie sich selbst verstanden haben, wenn man sie als Dokumente einer „Religion“ im Sinne der Religionsgeschichte analysiert, sondern wenn man sie, die zweifelsohne als religiöse Zeugnisse wahrzunehmen sind, eben darum und darin als Zeugnisse des Gehörten, empfangenen, reflektierten und weiter verkündeten Wortes Gottes versteht. Dies kann zwar – wie Kant gezeigt hat – nicht das Ergebnis eines philosophischen Gottesbeweises sein; aber damit wird nur *via negativa* der Primat des göttlichen Logos deutlich, den die biblische Theologie von Anfang an in sich trägt und den der Johannesprolog klar zum Ausdruck bringt. Unter der Dominanz des Religionsbegriffs ist es zwar möglich, die alttestamentlichen, jüdischen und neutestamentlichen Texte hinsichtlich ihres historischen *settings* und ihrer signifikanten Aussagen z. B. von pagan-hellenistischen Vorstellungen zu unterscheiden; es ist aber nur dann möglich, dem „Selbstverständnis“ der Texte im biblischen Traditionsraum, die ja einen qualitativen, im Monotheismus begründeten Unterschied zu den Religionen der Völker markiert haben, gerecht zu werden, wenn der Religionsbegriff unter offenbarungstheologischen Bedingungen formuliert wird.<sup>59</sup> Das bedeutet nicht den Abbruch religionsgeschichtlicher Arbeit, sondern einen neuen Auftrieb, der davon getragen ist, dass sowohl hinsichtlich der Religionen der Völker als auch hinsichtlich des Alten Testaments und des Judentums die theologischen Unterscheidungen und Bestimmungen hermeneutisch veranschlagt werden, die das Neue Testament selbst macht.<sup>60</sup>

Das Neue Testament stellt die (alttestamentliche) „Schrift“ als eine offenbarungstheologische Größe *sui generis* hin, die von ihrer Herkunft, ihrem Anspruch, ihrem Zeugnis und ihrer Geltung her unvergleichbar mit den religiösen Traditionen der Völker ist, die sich – durch Kritik, Verwerfung und Transformation – zu Teilen den biblischen Schriften gleichfalls eingeschrieben haben. Darauf bauen die Konzepte Biblischer Theologie auf, die den Wahrheitsanspruch der alt- und neutestamentlichen Schriften im geschichtlichen Kontext des antiken Judentums und Christentums erue-

<sup>59</sup> Cf. M. SECKLER, Der theologische Begriff der Religion: HfTh 4 (1985) 173–194.

<sup>60</sup> Zu Konkretionen cf. TH. SÖDING, Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament. Unter Mitarbeit von Christian München, Freiburg – Basel – Wien 1998, 173–190. 250–267.

ren.<sup>61</sup> Indem sie die Verwurzelung des Neuen Testaments im Alten Testament zum Schlüssel machen<sup>62</sup> oder die Rezeption des Alten Testaments im Neuen Testament<sup>63</sup> oder die großen Verbindungslinien beider Testaments<sup>64</sup>, nehmen sie auf ihre Weise auch die Arbeit der Religionsgeschichtler auf, wenden sie aber hermeneutisch, indem sie die Gemeinsamkeiten, die Verwurzelung und die Neuinterpretation alttestamentlich-jüdischer Theologie im Neuen Testament als konstitutiv für dessen *Theologie* zur Sprache bringen. Damit führen sie die Exegese auf die Höhe der theologischen Reflexion, die von den neutestamentlichen Texten selbst vorgegeben wird. Andererseits werfen sie ihre eigenen hermeneutischen Fragen auf. So sehr Konzepte Biblischer Theologie dazu angetan sind, die Einheit beider Testamente zu betonen und damit auch von einem neutestamentlichen Standpunkt aus unter offenbarungsgeschichtlichem Aspekt den einzigartigen Wert des Alten Testaments sehen, so sehr müssen sie sich auf der anderen Seite befragen lassen, ob es ihnen gelingt, das christliche Alte Testament *als Bibel Israels* zu bejahen und ob sie die nicht-kanonische Literatur des Frühjudentums als Fortschreibung alttestamentlicher Theologie wahrnehmen können, die nicht nur für die Genese, sondern auch als Gegenüber des Neuen Testaments konstitutive Bedeutung haben. Damit ergibt sich für das hermeneutische Konzept Biblischer Theologie des Neuen Testaments eine ähnliche Frage wie für das religionsgeschichtlicher Exegese: ob es in der Lage ist, das Israel der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft so zu sehen, wie es die neutestamentlichen Texte tun. Überdies fehlt es den heutigen Konzepten Biblischer Theologie weithin an einer Theologie der Religionen, die einen hermeneutischen Rahmen für die religionsgeschichtliche Erschließung der paganen Umgebung sowohl des Alten Testaments als auch des Neuen und des Frühjudentums liefern.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> Einen Überblick verschafft der Sammelband: CH. DOHMEN / TH. SÖDING (eds.), *Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie* (UTB 1893), Paderborn 1995.

<sup>62</sup> In den Mittelpunkt stellt sie P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 2 Bde., Göttingen 1991.1995.

<sup>63</sup> Stark gemacht von H. HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testament I–III*, Göttingen 1990–1995.

<sup>64</sup> Cf. B.S. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970; ID., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979; ID., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1985; ID., *The New Testament as Canon*, Philadelphia 1985; DERS. *Biblical Theology of the Old and New Testament I–II*, London 1992 (dtsh: *Die Theologie der einen Bibel I–II*, Freiburg – Basel – Wien 1994.1996. Sonderausgabe 2003).

<sup>65</sup> Cf. TH. SÖDING, *Entwürfe Biblischer Theologie in der Gegenwart. Eine neutesta-*

Zu postulieren ist zweierlei: Die Beziehungen zwischen dem Neuen Testament und dem Alten sowie dem Frühjudentum müssen – erstens – mit den Mitteln der Exegese als theologische analysiert und interpretiert werden, wenn die neutestamentliche Sicht auf die Bibel Israels und das zeitgenössische Judentum wahrgenommen werden sollen. Dies setzt – zweitens – voraus, dass die neutestamentliche Exegese aus theologischer Verantwortung die Texte nicht nur aus einer methodischen Erhebung der alttestamentlichen Quellen und frühjüdischen Kontexte neutestamentlicher Theologien heraus zu verstehen versucht, sondern auch mit dem Neuen Testament eine Theologie des Alten Testaments, des Gottesvolkes Israel und der Juden zu konzipieren im Sinn hat.

### *b) Neutestamentliche Theologie im Angesicht des Judentums*

Die entscheidende Herausforderung neutestamentlicher Exegese im jüdisch-christlichen Gespräch besteht in der Auseinandersetzung mit der Frage, ob die Christologie zwingend zu einer theologischen Marginalisierung Israels, einer Vereinnahmung des Alten Testaments und einer ekklesialen Substituierung des Gottesvolkes Israels führen muss. Diese Frage wird oft bejaht, sei es offen<sup>66</sup>, sei es verborgen. Die Frage muss gestellt werden, weil sie das Problem der moralischen Integrität des Christentums aufwirft und seiner theologischen Kraft, das Anderssein seiner älteren Brüder und Schwester im Glauben gelten zu lassen. Die Frage kann nicht einfach verneint werden, weil es offenkundig vielfältige Berufungen auf das Christusbekenntnis gegeben hat, die zum Antijudaismus, sogar zum militanten, geführt haben. Muss sie dann bejaht werden? Müsste sie es, stünde ein Problem auf der Tagesordnung, das nicht durch Sachkritik im Neuen Testament gelöst werden könnte, sondern das Neue Testament in seiner Mitte, nämlich in Gestalt und Geschick, Sendung und Wirkung Jesu von Nazareth selbst beträfe und nicht ohne eine radikale Infragestellung seiner Kanonizität gelöst werden könnte.

Dass trotz eines weithin gegenteiligen Eindrucks der Auslegungsgeschichte die Frage vom Neuen Testament aus verneint

---

mentliche Standortbestimmung, in: H. Hübner – B. Jaspert (eds.), *Biblische Theologie. Entwürfe der Gegenwart* (BThSt 38), Neukirchen-Vluyn 1999, 41–103.

<sup>66</sup> So R. RUEETHER, *Nächstenliebe und Brudermord. Mit einem Vorwort von G. Baum und einem Nachwort von P. v.d.Osten-Sacken*, München 1978. Ein „kritisches Gespräch“ führt F. MUSSNER, *Traktat* (s. Anm. 4) 357–363.

werden kann, zeigt sich nicht nur an der Vielzahl radikal positiver Aussagen über die Bibel Israels, das Gottesvolk Israel und das Judentum Jesu. Entscheidend ist es, den theologischen Stellenwert dieser Aussagen zu bestimmen: Sind sie Konzessionen an eine jüdische Vergangenheit, die noch nicht ganz überwunden worden wäre, oder sind stehen sie in einer wesentlichen Beziehung zum Grundkerygma des Neuen Testaments?

Dass entschieden die zweite Möglichkeit zu wählen ist, zeigt vor allem Paulus.<sup>67</sup> Seine Reflexionen über die Erwählung, Verstockung und Rettung ganz Israels (Röm 9–11) sind nicht, wie man früher gemeint hatte, ein Exkurs des Römerbriefes, sondern eine von Anfang an angelegte Konsequenz seiner Theologie der Gerechtigkeit Gottes, die das Christusgeschehen im Horizont der „heiligen Schriften“ (Röm 1,2f) auslegt: Weil Paulus sich nicht mit der Vorstellung beruhigen kann, dass Gott seine erste Liebe verraten habe, dringt er zu einer Theologie der Verheißung vor, dass Gott seine Gnade nicht reut, zu einer Theologie der Erwählung, dass Gott seinen Bund nicht kündigt, und zu einer Theologie der Gnade, die noch die Verstockung Israels zum Werkzeug umfassenden Heiles macht. Die Zumutung an die Heidenchristen besteht darin, nicht etwa die Tatsache, dass die weitaus meisten Juden den Christusglauben verweigern, als Bestätigung ihrer eigenen Glaubensentscheidung zu interpretieren, um nun die Privilegien des erwählten Gottesvolkes für sich zu beanspruchen, sondern im Gegenteil des heilsgeschichtlichen Primates der Juden inne zu werden, das gegenwärtige Nein des Judentum zum Christusevangelium als Ausdruck seines „Eifers für Gott“ (Röm 10,2) zu verstehen, die Folgen Gott anheim zu stellen und auf die Rettung ganz Israels zu hoffen.<sup>68</sup> Würde die Christologie der Gottessohnschaft des auferweckten Gekreuzigten oder die Universalität des christologischen Heilsgeschehens in Frage gestellt, bräche die paulinische Israeltheologie auseinander, die als einzige im Neuen Tes-

---

<sup>67</sup> F. MUSSNER, Traktat (s. Anm. 4) 241: „Die christliche Theologie muss lernen, endlich so von Israel zu reden, wie es der Apostel und Jude Paulus getan hat“.

<sup>68</sup> Das Motiv der Verstockung bleibt hermeneutisch schwierig, auch dann, wenn man erkennt, dass es nicht – wie der moderne Wortgebrauch nahe zu legen scheint – die Sanktion eines moralischen Versagens bedeutet, sondern, wie schon bei Jesaja (6,9f), soteriologisch als Gericht um des Heiles willen zu verstehen ist. Es ist allerdings so, dass es gerade das prophetische und jesuanische Verstockungsmotiv war, das den Blick des Apostels für die geschichtliche Koexistenz von Juden und Christen geöffnet hat; cf. M. THEOBALD, Studien zum Römerbrief (WUNT 136), Tübingen 2001, 346ff. Paulus hat in seiner Verstockungstheologie nicht nur das Nein der Juden zum Messias Jesus aufgehoben, sondern auch den „Eifer für Gott“, den er ihnen attestiert (Röm 10,2).

tament ausgearbeitet und reflektiert nicht nur – wie alle neutestamentlichen Schriften – die Verwurzelung des Christusevangeliums im alttestamentlichen Offenbarungsgeschehen bejaht, sondern auch einen positiven Begriff des zeitgenössischen Judentums findet und die Perspektive der Hoffnung auf eschatologische Gemeinschaft im Angesicht Gottes öffnet.

Aber auch die johanneische Christologie, die nicht wie die paulinische den Blick auf die eschatologische Rettung ganz Israels wirft, formuliert das Jesuswort: „Das Heil kommt von den Juden“ (4,22) nicht als Ausnahme von der Regel und auch nicht in einem exklusiven Blick auf den Juden Jesus, sondern im Blick auf die Identität des einen Gottes, der sich als er selbst durch sein – in Jesus inkarniertes – Wort in der Erschaffung des Kosmos und der Offenbarung seiner Weisheit in Israel als er selbst erwiesen hat (1,1–18).<sup>69</sup>

Was an Paulus und Johannes abgelesen werden kann, ist paradigmatisch. Christologie ist nicht *an sich* antijüdisch. Antijudaismus ist zwar ihre geschichtlich manifest gewordene ärgste Versuchung; bestanden werden kann sie aber nicht jenseits, sondern nur inmitten der neutestamentlichen Christologie. Entscheidend ist, wie die Christologie getrieben wird, damit sie nicht einem angeblich christlichen Antijudaismus in die Hand spielen kann. Paulus und Johannes machen wichtige Vorgaben. Sie können hier nicht in der nötigen Breite und Tiefe, sondern nur in ausgewählten Stichpunkten angesprochen werden.<sup>70</sup>

Erstens: Die Christologie muss theozentrisch sein.<sup>71</sup> Wo die Bedeutung der Christologie nicht mehr in einer Neuerschließung der *Theologie* gesehen würde, wäre nicht nur das Ziel des Lebens und Sterbens Jesu verfehlt, sondern auch der Zusammenhang der beiden Testamente aufgegeben und der theologische Gesprächsfaden mit den Juden abgerissen. Wo aber die Theozentrik der Christolo-

<sup>69</sup> Diese Deutung ist in der Johannesexegese allerdings umstritten. Für sie streitet U. WILCKENS, *Das Evangelium nach Johannes* (NTD 4), Göttingen 1998; gegen sie argumentiert M. THEOBALD, *Schriftzitate im „Lebensbrot“-Dialog Jesu* (Joh 6). Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des vierten Evangelisten, in: Ch.M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels* (EThL 131), Leuven 1997, 327–366.

<sup>70</sup> Hilfreich sind die systematisch-theologischen Reflexionen von W. BREUNING, *Elemente einer nicht anti-judaistischen Theologie*, in: H. Frankemölle (ed.), *Christen und Juden gemeinsam ins dritte Jahrtausend*, Paderborn – Frankfurt/Main 2001, 183–215; J. WOHLMUTH, *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum*, Paderborn 1996.

<sup>71</sup> Herausragend sind die – vor der Prominenz des Jüdisch-Christlichen konzipierten – Forschungen von W. THÜSING, *zusammengefasst in: Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments I–III*, Münster 1996–1999.

gie beachtet wird, kommt zusammen mit dem Glauben an die Gottessohnschaft Jesu auch der christliche Glaube zur Sprache, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs von allem Anfang an der Vater Jesu ist und „eins“ mit ihm (Joh 10,30). Wird es möglich sein, dass Christen diese zentrale Einsicht ihres Glaubens so formulieren, dass Juden es nicht als Verletzung des Hauptgebotes wahrnehmen müssen?<sup>72</sup> Das setzte nicht zuletzt größte Sorgfalt in der Liturgiesprache voraus<sup>73</sup>, und die wird nicht möglich sein ohne eine Neubesinnung auf die neu- *und* alttestamentliche Basis des christlichen Gottesdienstes<sup>74</sup> und ohne gründliches Studium der jüdisch-christlichen Verbindungen in Gebet und Gottesdienst.

Zweitens: Jesu Judesein muss als christologisch zentral erkannt und anerkannt sein. Sowohl Paulus (Röm 1,13f; 9,4f)<sup>75</sup> als auch Johannes<sup>76</sup> und Matthäus (1,1–23)<sup>77</sup> haben nicht nur wie selbstverständlich die Zugehörigkeit Jesu zum Gottesvolk der Juden vorausgesetzt, sondern darin einen heilsnotwendigen Ausdruck der Verheißungstreue Gottes gesehen, ohne die von einer Christuswürde Jesu gar nicht gesprochen werden könnte. Es reicht nicht, christologisch nur auf die Realität der Fleischwerdung Jesu zu achten und deshalb auf das christologische Datum seines geschichtlichen Menschseins; vielmehr ist auch die konkrete Form seiner Geschichte, nämlich sein Leben und Sterben als Jude inmitten des von Gott erwählten Volkes christologisch von größter Bedeutung. Freilich darf nicht verschwiegen werden, dass die Gefahr einer theologischen Vereinnahmung des Judentums, wenn Jesu Judesein betont ist, nur dann gebannt werden kann, wenn die konkrete Form, in der Jesus sein Judentum gelebt hat, von anderen Formen unterschieden wird, von denen er selbst sich in Liebe unterschieden hat. Wird es möglich sein, Jesu Judesein als christologisches *essential* neu in Erinnerung zu rufen, ohne Juden damit ein

---

<sup>72</sup> *Dafür* plädiert U. WILCKENS, Monotheismus und Christologie: JBTh 12 (1998) 87–97.

<sup>73</sup> Weite Vorstöße dokumentieren K. RICHTER / B. KRANEMANN (EDS.), *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund* (QD 159), Freiburg – Basel – Wien 1995.

<sup>74</sup> Betont von J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg – Basel – Wien 2000, 30–43.

<sup>75</sup> Cf. K. SCHOLTISSEK, „Geboren von einer Frau, geboren unter das Gesetz“ (Gal 4,4). Die christologisch-soteriologische Bedeutung des irdischen Jesus bei Paulus, in: U. Schnelle – Th. Söding – M. Labahn (eds.), *Paulinische Christologie. Exegetische Studien*. FS H. Hübner, Göttingen 2000, 194–219.

<sup>76</sup> Cf. meinen Beitrag: „Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?“ (Joh 1,46). Zur Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium: NTS 46 (2000) 21–41.

<sup>77</sup> Cf. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus I* (EKK I/1), Neukirchen-Vluyn 2002, 117–140.



christlich normiertes Judentum gedanklich aufzuzwingen? Das setzt voraus, dass eine christliche Theologie des Judentums konzipiert wird, die ihm als ihm selbst in seiner geschichtlichen Vielfalt gerecht zu werden versucht, wie es sich selbst versteht<sup>78</sup>, und diese Möglichkeit wird wiederum nur dann gegeben sein, wenn sich über alle Gräben der Geschichte hinweg Juden finden, die – in welchen Fragmenten auch immer – an einer jüdischen Theologie des Christentums arbeiten.<sup>79</sup>

Drittens: Die universale Heilsbedeutung Jesu kann nicht antijüdisch, sondern muss projüdisch formuliert werden. Dass Jesus nicht stirbt, um die Seinen zu verwerfen, sondern zu retten, ergibt sich aus jeder Variante neutestamentlicher Deutungen des Todes Jesu – auch wenn es immer wieder in der Kirche verkannt worden ist. Wer den Radius der Heilsbedeutsamkeit Jesu auf die Völker beschränken wollte, stellte sich gegen das Zeugnis Jesu und der neutestamentlichen Judenchristen. Die Öffnung für die Völker und die Rettung Israels stehen für das Neue Testament nicht gegeneinander, sondern gehören im Zeichen der Abrahamsverheißung auf eine Weise zusammen, die Gott nach neutestamentlichem Bekenntnis durch Jesus Christus konstituiert. Wie sich diese Heilswirkung des stellvertretenden Sühnetodes Jesu an den Juden auswirkt, die nicht an ihn glauben, wird im Neuen Testament nicht einheitlich beantwortet und nur von Paulus in Röm 9–11 eigens diskutiert, dann aber im Sinne der Gerechtigkeit Gottes und der Rettung ganz Israels entschieden. Wird es möglich sein, Juden im Gespräch den neutestamentlich zentralen Topos, dass für die Christen ihr Heil am Christus Jesus hängt, bei der Zumutung, die dies bedeutet, so nahezubringen, dass daraus kein Nein zum Glaubens- und Lebensweg der Juden im Zeichen der Tora abgeleitet wird, sondern ein Ja zum Ja, das Gott definitiv zu Israel gesprochen hat? Dies wird, wenn überhaupt, nur dann gelingen können, wenn in der christlichen Soteriologie – ohne einseitige Schuldzuweisungen – das *sacrificium* Jesu als von Gott gewendetes *victima* erhellt,<sup>80</sup> und dies wird wiederum nur gelingen,

---

<sup>78</sup> Wegweisend: C. THOMA, *Christliche Theologie des Judentum*, Aschaffenburg 1978; id., *Das Messias-Projekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg 1994.

<sup>79</sup> Eine neue Chance ist durch die Erklärung jüdischer Gelehrter vom 10. September 2000 in der *New York Times* und der *Baltimore Sun*, „Debru emet“, entstanden. Vgl. R. KAMPLING / M. WEINRICH (Hg.), *Degbru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003.

<sup>80</sup> Cf. O. FUCHS, „Stellvertretung“ – paradoxe Macht der Liebe, in: M. Gielen – J. Kügler (eds.), *Liebe, Macht, Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz*, Stuttgart 2003, 357–378: 373f.

wenn sich die christliche Soteriologie den Blick auf die Leidensgeschichte Jesu vom Blick auf die Leidensgeschichte der Juden öffnen lässt<sup>81</sup>, die – zumal wenn sie von Christen verfolgt wurden – dem leidenden Jesus nahe waren, während die „christlichen“ Verfolger ihm so fern standen, wie sie die Juden hassten.<sup>82</sup>

Viertens: Die Christologie muss schriftgemäß sein. Im Blick auf das Neue Testament stellt sich heutiger Exegese die Aufgabe, dessen *interpretatio Christiana* des Alten Testaments so zu interpretieren, dass sie als Konsequenz der Einsicht in die Bundestreue Gottes *und* deren über die Maßen gnadenhafte Bewährung durch, mit und in Jesus Christus verstanden werden kann. Gleichzeitig stellt sich aber auch die Aufgabe, die neu gewonnenen Möglichkeiten geschichtlichen Verstehens so zu nutzen, dass die auch im Rahmen der christlichen Bibel grundlegende Bedeutung des Alten Testaments aus der Geschichte Israels *ante Christum natum* heraus erschlossen werden kann. Ob es gelingen kann, Juden diese neue Form christlicher Lektüre des Alten Testaments nicht als Versuch einer sublimen Vereinnahmung, sondern als Besinnung auf die gemeinsamen Wurzeln deutlich zu machen? Dies geht nicht ohne eine christlich-theologische Hermeneutik der jüdischen Lektüre des Alten Testaments, die deren *Andersheit* versteht und sich damit zu jener Unterscheidung beider Testamente führen lässt, die nach christologischen Grundverständnis die Basis ihrer Einheit ist<sup>83</sup> und zum jüdischen Verständnis jener Vorgabe, die auch das Christentum bejaht; dies wiederum setzt eine Einbeziehung jüdischer Exegeten in die Debatten der neutestamentlichen Hermeneutik voraus.<sup>84</sup>

Fünftens: Die Christologie muss im Horizont des Reiches Gottes zur Sprache kommen, das zwar nach Jesu Worten nahegekommen ist (Mk 1,15), aber so, dass um sein Kommen nach wie vor

---

<sup>81</sup> Cf. V. LENZEN, Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem), Zürich – Frankfurt 2002.

<sup>82</sup> Das hat früh HANS URS VON BALTHASAR erkannt: Die Tragödie und der christliche Glaube (1965), in: id., Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln, Johannes, 1967, 347–365: 360.

<sup>83</sup> Hier hat die Rede vom doppelten Ausgang des Alten Testaments ihren Ort in der christlichen Bibelhermeneutik; zur Problemanzeige cf. K. KOCH, Der Doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum: JBTh 6 (1991) 215–242; W. GROSS, Der doppelte Ausgang der Bibel Israels und die doppelte Leseweise des christlichen Alten Testaments, in: id. (ed.), Das Judentum – eine bleibende Herausforderung, Mainz 2001, 9–25.

<sup>84</sup> Ein Gesprächsversuch, der die erheblichen Schwierigkeiten, die schon im (weitgehend christlich geprägten) Theologie-Begriff liegen, nicht leugnet, dokumentiert M. KLOPFENSTEIN ET AL. (eds.), Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch (Judaica et Christiana 11), Bern et al., Lang, 1987.

gebetet werden muss (Lk 11,2 par. Mk 6,10). So sehr im Christusgeschehen eine definitive Heilsgegenwart begründet ist, die sich in der Vergebung der Sünden, im geistgewirkten Gebet, in der Gemeinschaft mit Jesus Christus und in der Zugehörigkeit zum Leibe Christi ereignet, so sehr steht doch die Vollendung noch aus. Damit ist nicht nur jedem pseudo-christlichen Triumphalismus ein Riegel vorgeschoben, sondern zugleich der Raum einer Hoffnung sowohl für alle Völker als auch besonders für die Juden geöffnet, die keine andere als die der Christen ist. Welche Chancen wird es geben, von dieser Verheißung gegenüber Juden in einer Weise Zeugnis zu geben, dass sie verstehen können, wie nach Jesu Basileia-Botschaft der jüdische Glaubensweg nicht abgeschnitten, sondern als Weg erkennbar wird, den Gott in seiner Gerechtigkeit zum Ziel der Vollendung bereiten wird? Das wird nicht ohne eine selbstkritische Auseinandersetzung mit den – weithin gebrochenen – jüdischen Hoffnungsbildern geschehen können, die von den Katastrophen des 20. Jh. bestimmt sind.<sup>85</sup>

Sechstens: Die Christologie muss mit der Ekklesiologie auf eine Weise verbunden werden, dass die Juden nicht aus dem Gottesheil ausgeschlossen und nicht ekklesial vereinnahmt, sondern als das bleibend erwählte Gottesvolk Israel bejaht werden. Eine Substitutionsekklesiologie, die an die Stelle Israels die Kirche treten ließe, wäre ebenso verfehlt wie eine Inkorporationsekklesiologie, nach der Jesus zusätzlich zu den Juden auch die Völker in das Bundesvolk Gottes eingliederte (ohne sich um die Ablehnung der allermeisten Juden zu scheren?). Gäbe es Aussicht auf ein fruchtbares Gespräch, wenn es Christen gelänge, vom Alten und Neuen Testament her eine Partizipationsekklesiologie zu entwickeln, die vom Primat der Gottesherrschaft ausgeht und im Vertrauen auf Christus darauf setzt, dass die Glaubenden „in Christus“ präsentisch- und futurisch-eschatologisch Anteil am Reich Gottes erhalten, ohne dass damit ein Platz der Juden im Heilsplan Gottes ausgeschlossen wäre?<sup>86</sup> Dies setzte voraus, im Gespräch mit Juden kennen zu lernen und christologisch zu analysieren, was *sie* – damals und heute – über das Verhältnis von Land, Gesetz und Volk

---

<sup>85</sup> Das Spektrum ist breit; es umfasst nicht nur auf der einen Seite den mystischen Messianismus GERSHOM SCHOLEMS (Judaica I–VI, Frankfurt/Main 1963–1997) und auf der anderen die säkularisiert apokalyptische Geschichtsutopie WALTER BENJAMINS (Über den Begriff der Geschichte [1939/40]: Gesammelte Schriften I–VI, Frankfurt/Main 1972–1985); sondern ebenso die existentielle Israel-Eschatologie FRANZ ROSENZWEIGS (Der Stern der Erlösung [1921], Frankfurt/M. 1990).

<sup>86</sup> Gute Ansätze markiert J. RATZINGER, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund, Bad Tölz 2002.

sagen, über die Hoffnung für Israel und für die Völker – und über den Messias.

Siebtens: Die Christologie muss im Zeichen des Liebesgebotes entwickelt werden, weil Jesus sich dieses Gebot (Lev 19,18f) zu eigen gemacht und im Ganzen Gott als „Liebe“ zu verstehen gegeben hat (1Joh 4,8,16). Dies setzt nicht nur jeden Verzicht auf jede noch so sublime Form von Aggression voraus, sondern auch jene theologische „Wiedergutmachung“, von der *Franz Mußner* gesprochen hat – im Wissen, dass nur der Eine Gottes alles gut machen kann.<sup>87</sup> Ob es möglich ist, im Gespräch mit Juden auch über bleibende Unterschiede im Glauben zu sprechen und in der Sache zu streiten, ohne sie in ihrem Menschsein und Judesein zu verletzen? Das wird nicht gehen, wenn nicht zuerst den Juden Gelegenheit gegeben wird, so sie es wollen und können, über das zu sprechen, worüber aus ihrer Sicht im jüdisch-christlichen Verhältnis zu sprechen ist.

*Theologisch* (aus christlicher Sicht) wird dieses Gespräch zwischen Juden und Christen, wenn der Anspruch der Wahrheit gesehen wird, der dem Anspruch des Einen Gottes entspricht. Wenn eine vollendete Versöhnung möglich sein sollte, dann nur im Zeichen der Wahrheit. *Hermeneutisch* setzt ein Gespräch über die Wahrheit voraus, dass auch jenes Vertrauen auf eschatologische Gewissheit, wie es Christen von Jesu Basileia-Botschaft, seinem Tod und seiner Auferstehung ablesen, unter dem Vorbehalt steht, den Paulus formuliert: „Jetzt erkennen wir nur bruchstückhaft, dann aber werden wir erkennen, so wie auch wir erkannt worden sind“ (1Kor 13,12).

---

<sup>87</sup> Traktat (s. Anm. 4) 242.