

Jens-Christian Maschmeier¹

Exegese nach Auschwitz

Der schwierige und langwierige Weg
aus einer antijudaistischen Rezeption neutestamentlicher Texte

1 Einleitung

Antijudaismus und Antisemitismus sind heikle Themen – und ist theologisch nicht schon längst alles Nötige gesagt?

Dass noch nicht alles Nötige gesagt ist, zeigt der Anschlag auf die Synagoge in Halle am 9. Oktober 2019, am höchsten jüdischen Feiertag *Yom Kippur*, der in besonderer Weise deutlich gemacht hat, wie gefährdet und fernab von jeder Normalität jüdisches Leben in Deutschland ist. Judenfeindschaft scheint präsenter denn je, und es ist Aufgabe der Kirchen in Wissenschaft und Praxis, jeglichem Antijudaismus und Antisemitismus zu wehren. Für die wissenschaftliche Exegese impliziert diese Aufgabe mit der Anerkennung des Zusammenhangs von christlich motivierter Judenfeindschaft und der Judenvernichtung in Deutschland das Aufdecken und die Infragestellung von Rezeptionsmustern, die die bleibende Erwählung Israels als Gottesvolk und die Existenzberechtigung von Jüdinnen und Juden in welcher Form auch immer bestreiten. Erst wenn sich die exegetischen Disziplinen ihrer Verstrickung in eine lange antijudaistische Rezeptionsgeschichte biblischer Texte stellen, haben sie die Möglichkeit, die Aktivierung und Fortschreibung antijudaistischer Lesarten zu verhindern.

Kirchen- und theologiegeschichtlich betrachtet stellte sich die Frage nach christlich motivierter Judenfeindschaft erst nach dem Holocaust mit dem Genozid an sechs Millionen jüdischen Frauen, Männern und Kindern. Und auch nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs sollte es noch mehr als 20 Jahre dauern, bis sich die wissenschaftliche

Evangelische Theologie in Deutschland mit der Frage auseinandersetzte, ob es Antijudaismus im Neuen Testament gebe und wie im gegebenen Fall mit ihm umzugehen sei.² Anfänglich wurde die Frage nach der Existenz von Antijudaismus im Neuen Testament bejaht. Die Antijudaismen konnten als »christlich-theologisch *essentiell*«³ gewertet bzw. umgekehrt die Abkehr von ihnen und die Konzeption einer nicht-antijüdischen Christologie gefordert werden.⁴

In den letzten Jahren hat sich die Fragestellung verschoben. So stellt ein 2015 von katholischen Neutestamentlern anlässlich des 50. Jahrestages der Erklärung *Nostra aetate* herausgegebener Sammelband die Frage nach »Antijudaismen in der Exegese?«⁵ Die vordringliche Aufgabe wird von den Autorinnen und Autoren gegenwärtig zu Recht darin gesehen, antijudaistische Interpretationsmuster in den exegetischen Disziplinen zu identifizieren und offenzulegen.

Die Offenlegung bewusst oder unbewusst reproduzierter antijudaistischer Interpretationsmuster in der Exegese geht in der Regel mit der Unterscheidung zwischen einer innerjüdischen Polemik innerhalb der neutestamentlichen Schriften und deren antijudaistischer Aktivierung und Fortschreibung durch eine mehrheitlich bis ausnahmslos heidenchristliche Kirche einher: »Es ist eben nicht dasselbe, wenn der Heidenchrist Chrysostomus gegen Juden polemisiert oder wenn es der Jude Paulus tut, auch wenn jener diesen zi-

1 Dr. Jens-Christian Maschmeier ist Dozent für Neues Testament und Diakoniewissenschaft an der Evangelischen Hochschule Freiburg. Eine Grundform des Beitrags wurde am 11.12.2019 als Habilitationsvortrag an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum gehalten.
2 Eckert, Willehad P.; Levinson, Nathan P.; Stöhr, Martin (Hg.) (1967): Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge, in: Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 2, München.
3 Wilckens, Ulrich (1974): Das Neue Testament und die Juden, in: Evangelische Theologie, Bd. 34, S. 602–611, hier: S. 611. Man beachte den Kursivdruck im Original!
4 Den ersten Versuch einer »Israel bejahenden Christologie« hat Peter von der Osten-Sacken unternommen: Ders. (1982): Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch, in: Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 12, München, S. 68–143. Wie eine nicht-antijüdische christliche Theologie aussehen kann, hat in der Gegenwart Klaus Wengst gezeigt: Ders. (2014): Christsein mit Tora und Evangelium. Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels, Stuttgart.
5 Schreiber, Stefan; Schumacher, Thomas (Hg.) (2015): Antijudaismen in der Exegese? Eine Diskussion 50 Jahre nach *Nostra Aetate*, Freiburg u. a.

tiert.«⁶ Michael Bachmann hat in diesem Zusammenhang im Anschluss an Berndt Schaller zu Recht darauf hingewiesen, dass die Rede von den »Wurzeln« des christlichen Antijudaismus im Neuen Testament irreführend sei, weil eine Vergleichbarkeit innerjüdischer Polemik mit heidenchristlichen Antijudaismen aufgrund der unterschiedlichen soziologischen und damit auch hermeneutischen Situationen nicht gegeben sei.⁷ Im Anschluss an Schaller präferiert Bachmann deshalb die Rede von einer »[a]ntijudaistische[n] Potenz«⁸ der Texte.

Angesichts des Holocaust haben Kirche und Theologie im Blick auf ihr Verhältnis zum Judentum neue Wege beschritten. Wegweisend für die Evangelische Kirche war der *Rheinische Synodalbeschluss* von 1980 zur »Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«, der die bleibende Erwählung Israels anerkennt. Die katholische Kirche hatte bereits 1965 in der Konzilserklärung *Nostra aetate* jeglichem Antisemitismus und Antijudaismus ebenso eine Absage erteilt wie der These von der Verwerfung Israels (NA 4)⁹. Gleichzeitig aber wächst die Erkenntnis, dass trotz besserer Absichten antijudaistische Stereotype und Interpretationsmuster fortgeschrieben werden. 2007 beschreibt Judith Hartenstein die Situation folgendermaßen: »Antijudaismus ist ein heikles Thema – und ist nicht schon längst alles Nötige gesagt? Niemand will gern antijüdisch sein, jedenfalls nicht mehr heute und im Bereich der Theologie. Trotzdem lassen sich immer wieder Antijudaismen entdecken, in Seminararbeiten oder Predigten, in exegetischer Sekundärliteratur, möglicherweise auch im NT selbst. Wie ist zu erklären, dass

es zu antijüdischen Aussagen kommt, wenn niemand sie will?«¹⁰

Die Beobachtung Hartensteins, dass es trotz gegenteiliger Intentionen zu Antijudaismen in der theologischen Wissenschaft und Praxis kommt, zeigt die Wirkmächtigkeit einer 1800-jährigen antijudaistischen Rezeptionsgeschichte, die nicht einfach abgestreift werden kann und sollte. Gerade wenn wir uns ihr stellen, können wir auch Verantwortung für sie übernehmen. Gleichzeitig ist das Aufdecken von Antijudaismen, wie Hartenstein schreibt, eine heikle Angelegenheit, weil ein solches Aufdecken, gerade weil man nicht antijudaistisch sein will, mit Scham verbunden ist, selbst dann, wenn versichert wird, es gehe um die Sache, nicht um die Personen.¹¹ Dieses Dilemma lässt sich nicht vermeiden, da die verständliche Emotionalität beim Thema Antijudaismus nicht einfach abgelegt werden kann.

Meine These ist deshalb, dass es so etwas wie einen offenen und angstfreien Lernraum bräuchte, in dem alte Interpretationsmuster auf ihren impliziten oder expliziten Antijudaismus hinterfragt und neue Interpretationsmuster ausprobiert werden können.

2 Abraham als Vater aller Glaubenden (Röm 4)

Die Frage nach einer antijudaistischen Rezeption neutestamentlicher Texte stellt sich insbesondere im Zusammenhang der paulinischen Konstruktion einer kollektiven Identität, an der jüdische wie nichtjüdische Christusgläubiger partizipie-

6 Stegemann, Ekkehard (1980): Der Jude Paulus und seine antijüdische Auslegung, in: Ders.; Rolf Rendtorff (Hg.): Auschwitz, Krise der christlichen Theologie. Eine Vortragsreihe, in: Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 10, München, S. 117–139, hier: S. 120.
7 Bachmann, Michael (2002): Zur Entstehung (und zur Überwindung) des christlichen Antijudaismus, in: Zeitschrift für Neues Testament, Bd. 10, S. 44–52, hier: S. 46–47.

8 Ebd. S. 46. Bachmann zitiert hier aus Schaller, Berndt (1998): Art. Antisemitismus/Antijudaismus III: Neues Testament (Ur- und Frühchristentum), in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, Sp. 559.
9 Den Text in lateinischer und deutscher Sprache bieten Hünermann, Peter; Hilberath, Bernd J. (2009) (Hg.): Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1, Freiburg i. Br., S. 355–362.

ren: Wie hält es der Völkerapostel angesichts der Inklusion nichtjüdischer Menschen in die Kirche Jesu Christi mit der Erwählung Israels? Spricht er seinen nicht an Jesus als Messias glaubenden jüdischen Zeitgenossen die Abrahamskindschaft ab, liegt hier also innerjüdische Polemik vor, oder aber handelt es sich bei einem solchen Verständnis der paulinischen Aussagen zu Abraham um die Reproduktion eines antijudaistischen Interpretationsmusters?

Paulus spricht über die Vaterschaft Abrahams für die Glaubenden aus Israel und der Völkerwelt in Gal 3 und Röm 4.

Ich werde mich hier auf Röm 4 beschränken. In Röm 4 geht es Paulus darum, einen Schriftbeweis für seine in Röm 3,21-31 dargelegte Überzeugung zu liefern, dass sich Gott in der in Christus eschatologisch aufgerichteten Glaubensgerechtigkeit nicht nur als Gott der Juden, sondern auch der Nichtjuden erweist (3,29) und dass diese Sichtweise die *Torah* nicht aufhebt, sondern vielmehr aufrichtet (3,31). Nach der Thematisierung der Glaubensgerechtigkeit im Gegenüber zu den Werken in Röm 4,2-8 kommt Paulus in den V. 9-17a auf die Vaterschaft Abrahams auch für die Glaubenden aus der Völkerwelt zu sprechen. An zwei Stellen stellt sich dabei die Frage, ob Paulus mit denjenigen, die »aus dem Gesetz/der Beschneidung sind« (V. 12.16) und deren Vater Abraham ist, jüdische Christusgläubige oder aber nicht-christusgläubige Juden im Blick hat. Gehören auch die nicht an Jesus als Messias glaubenden Juden zu Abrahams Kindern und wenn ja, inwiefern? Ich werde im Folgenden auf die V. 9-12 fokussieren. Die V. 9-12 lauten:

(9) *(Gilt nun dieser Glückwunsch der Beschneidung oder auch der Unbeschnittenheit?*

Wir sagen nämlich: »Angerechnet wurde dem Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit.«

(10) *In welchem Zustand (wörtlich: wie) nun wurde (er ihm) angerechnet? Als er im Zustand der Beschneidung war oder im Zustand der Unbeschnittenheit? Nicht im Zustand der Beschneidung, sondern im Zustand der Unbeschnittenheit.*

(11) *Und das Zeichen der Beschneidung empfing er als Siegel auf die Gerechtigkeit des Glaubens, den er im Zustand der Unbeschnittenheit hatte, damit er Vater sei aller im Zustand der Unbeschnittenheit Glaubenden, so dass [auch] ihnen [die] Gerechtigkeit angerechnet werde;*

(12) *und Vater der Beschneidung für die, die nicht aus der Beschneidung allein (sind), sondern auch in den Spuren des Glaubens wandeln, den unser Vater Abraham im Zustand der Unbeschnittenheit hatte.*

Der Gedankengang ist im Großen und Ganzen klar: Paulus geht es darum, dass die Beschneidung Siegel der Glaubensgerechtigkeit und nicht ihre Bedingung ist. Ist aber der im Zustand der Unbeschnittenheit zur Gerechtigkeit angerechnete Glaube das (oder ein?) entscheidende(s) Kriterium für die Abrahamskindschaft, dann ist Abraham auch Vater der nichtjüdischen Menschen, die glauben.

Umstritten ist in der Exegese hinsichtlich der V. 9-12 allerdings, ob Paulus in V. 12 von einer oder von zwei Gruppen spricht: Nimmt der Völkerapostel hier eine Einschränkung vor und will sagen: Abraham ist Vater der Beschneidung nur in-

10 Hartenstein, Judith (2007): Überlegungen zum Erkennen und Vermeiden von Antijudaismus in neutestamentlicher Exegese, in: Lehnert, Volker A.; Rösen-Weinhold, Ulrich (Hg): *Logos – Logik – Lyrik. Engagierte exegetische Studien zum biblischen Reden Gottes*. Festschrift Klaus Haacker, in: *Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte*, Bd. 27, S. 353–366, hier: S. 353.

11 So Neubrand, Maria MC; Seidel, Johannes SJ (2015): Ist das Neue Testament antijüdisch? *Nostra Aetate 4* als bleibende Herausforderung für die neutestamentliche Exegese, in: Schreiber, Stefan; Schumacher, Thomas (Hg.): *Antijudaismen*, S. 278–314, hier: S. 290f.

sofern, als die Beschnittenen wie Abraham selbst glauben (so die obige Übersetzung). Dann würde Paulus von nur einer Gruppe sprechen. Oder aber hat Paulus an dieser Stelle zwei zu unterscheidende Gruppen im Blick, nämlich nichtchristusgläubige und christusgläubige Juden? Das ist die These, die Maria Neubrand – in ihrer 1997 publizierten Dissertation »Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden« – vertreten hat.¹²

Auch wenn die Mehrheit der Exegeten wie Michael Wolter im ersten Band seines Römerbriefkommentars von 2014 die erste Möglichkeit vertritt – Paulus spreche hier von denjenigen Juden, die an Jesus als Messias glauben,¹³ ist die Sache sprachlich-syntaktisch nicht eindeutig, und das sieht Wolter auch und diskutiert es ausführlich.¹⁴

Um die Uneindeutigkeit zu verdeutlichen, biete ich eine möglichst wörtliche Übersetzung von V. 12:

»und Vater der Beschneidung für diejenigen, die nicht nur aus Beschneidung allein (sind), sondern auch für diejenigen, die wandeln in den Fußstapfen des Glaubens, den unser Vater Abraham im Status der Unbeschnittenheit hatte«.

Wörtlich übersetzt sind hier eindeutig zwei Gruppen im Blick, was an der Wiederholung des direkten Artikels *tois* liegt, an dem es aus textkritischer Perspektive keine Zweifel gibt.

Allerdings macht die soeben gebotene Übersetzung zugleich deutlich, dass auch die Annahme, hier seien zwei Gruppen im Blick, Probleme bereitet, und zwar in der Art und Weise, wie die erste Gruppe eingeführt wird: Wörtlich übersetzt

steht hier eben nicht: *»Vater der Beschneidung nicht nur für diejenigen, die allein aus der Beschneidung/beschnitten sind«, sondern »Vater der Beschneidung für diejenigen, die nicht aus der Beschneidung allein sind« bzw. »die nicht allein aus der Beschneidung sind«.* Erwartbar wäre in der Fortführung eine nähere Qualifikation dieser Gruppe. Wenn aber die Frage, ob Paulus in V. 12 zwei oder eine Gruppe im Blick hat und die damit verbundene Frage, wer zu Abrahams Kinder gehört, allein durch sprachliche Argumente nicht gelöst werden kann, ist ein Blick auf den näheren und weiteren Kontext und das Gesamtgefülle der paulinischen Argumentation im Römerbrief notwendig.

Der ganze Römerbrief, beginnend mit der Aussage in 1,16, dass das Evangelium eine Kraft Gottes ist für jeden, der glaubt, den Juden zuerst und dann den Griechen, zielt darauf ab, dass Gottes eschatologisches Handeln in Jesus Christus *auch* nichtjüdischen Christusgläubigen gilt. Dementsprechend hatte Paulus auch im unmittelbaren Kontext unserer Verse in 3,29 die rhetorische Frage aufgeworfen, ob Gott der Gott der Juden allein oder nicht auch der Gott der Nichtjuden sei. Der Sache nach geht es ihm also bei seinem Rückgriff auf Abraham um den Status der nichtjüdischen Christusgläubigen als Nachkommen Abrahams. *Auch sie* will Paulus zu den Kindern des Stammvater Israels gezählt wissen.

So lautet die Frage, die unseren Abschnitt einleitet: *»(Gilt) nun diese Seligpreisung der Beschneidung oder auch der Unbeschnittenheit?«* Und in V. 11 formuliert Paulus in einem Finalsatz, *»damit auch ihnen Gerechtigkeit zugerechnet wird«* (al-

¹² Neubrand, Maria (1997): Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden, in: Forschung zur Bibel, Bd. 85, Würzburg, S. 230–245; Vgl. Wengst, Klaus (2008): »Freut euch, ihr Völker, mit Gottes Volk!« Israel und die Völker als Thema des Paulus – ein Gang durch den Römerbrief, Stuttgart, S. 212.

¹³ Wolter, Michael (2014): Der Brief an die Römer (Teilband 1: Röm 1–8) (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn, S. 292–294.

¹⁴ Ebd.



Hortus Deliciarum: Der Schoß Abrahams,
Herrad von Landsberg, um 1180.

lerdings ist hier die textkritische Bezeugung umstritten). Die paulinische Argumentationsführung zielt also von 1,16; 3,29 und 4,9.11 her betrachtet auf ein »Sowohl ... als auch«, nicht auf ein »Entweder – Oder«.

Dass für Paulus das nicht an Jesus als Messias glaubende Judentum Teil des »Sowohl« ist und dieses sich nicht nur auf jüdische Christusgläubige bezieht, zeigt mit den Formulierungen von 3,29 und 4,9 vor allem die Aussage von 1,16: Das Evangelium gilt zuerst dem erwählten Volk und zwar auch dann, wenn es die Botschaft des Evangeliums (aus paulinischer Perspektive: noch) nicht angenommen hat. Die Erwählung Israels hängt für Paulus nicht am Glauben an Jesus als Messias. Dass Israel nicht up-to-date ist, d. h., trotz der Aufrichtung des neuen Bundes noch im Sinaibund lebt, impliziert für Paulus gerade nicht, dass Gott nicht mehr ihr Gott ist (Röm 3,29), dass die Seligpreisung aus Röm 4,7-8 und die Verheißung, Erben

der Welt zu sein, von der die folgenden V. 13-17a sprechen, ihnen nicht mehr gelten würde. Die Formulierung in V. 12, Abraham sei Vater der Beschneidung für diejenigen, die nicht nur aus der Beschneidung sind, sondern die auch in den Fußstapfen des gläubigen Abrahams wandeln, dürfte deshalb neben dem allgemeinen Argumentationsziel: Abraham ist Vater *aller* Glaubenden, auch einem Sachverhalt Rechnung tragen, der jüdische Christusgläubige von Abraham unterscheidet: Anders als bei ihrem Stammvater geht bei ihnen die Beschneidung dem Glauben voraus.

Wenn Florian Wilk aufgrund dieser von ihm eingebrachten Überlegung die Beschneidung jüdischer Christusgläubiger als »vorlaufende Bestimmung zur Teilhabe am [ich ergänze: eschatologischen] Heil«¹⁵ begreift, an dem sie aufgrund ihres Glaubens in der Gegenwart bereits partizipieren, dann gilt diese mit der Beschneidung verbundene vorlaufende Bestimmung eben auch für das nichtchristusgläubige Judentum. In den Worten Wilks: »Der Titel ›Vater der Beschneidung‹ in V. 12 weist also auf die Verheißung eschatologischen Heils, die ›in‹ Abraham den Glaubenden *ek peritomēs* als Erbe *zuteil* geworden ist – und die zugleich ›in‹ Abraham allen Beschnittenen gilt«¹⁶ und zwar, so darf ich ergänzen, aufgrund ihres Beschnitten-Seins gilt.

Die bisher vorgetragene Argumentation wird durch V. 16 unterstützt, wo Paulus davon spricht »... dass die Verheißung für die gesamte Nachkommenschaft in Kraft bleibe, nicht allein für den aus dem Gesetz, sondern auch für den aus dem Glauben Abrahams. Der ist Vater von uns allen«. Anders als in V. 12 bezieht Michael Wolter die

¹⁵ Wilk, Florian (1998): Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus, Göttingen, S. 150.

¹⁶ Ebd. S. 151. Das Griechische des Originals wurde hier transkribiert.

Vaterschaft Abrahams hier zu Recht auf das nicht-christusgläubige Judentum, muss dann aber mit paulinischen Aporien, die kennzeichnend für seinen Umgang mit der Israelfrage seien, argumentieren.¹⁷ Wenn aber Paulus in V. 12 gar nicht die Abrahamskindschaft der nichtchristusgläubigen Juden in Frage stellt, dann könnte er sein Argument folgendermaßen entwickeln: Abraham, der für jüdische Menschen der Vorvater nach dem Fleisch ist (V. 1), ist Vater aller Glaubenden, Juden wie Nichtjuden (V. 12). Für die an Jesus als Messias glaubenden Juden ist er als Vater des Glaubens auch Vater der Beschneidung (V. 12), obwohl ihre Beschneidung dem Glauben faktisch vorangeht. Für die nicht an Jesus als Messias glaubenden Juden, die natürlich beschnitten sind, ist und bleibt Abraham Vorvater »nach dem Fleisch«, wobei diese Formulierung nicht genealogisch eng zu führen ist. Wie Röm 9,4-5 zeigt, sind der Ehrenname Israel, die Gotteskindschaft, die Gegenwart Gottes, die Bundesschlüsse, die Gabe der *Torah*, der Gottesdienst und die Verheißungen und neben dem Messias eben auch die Väter dem nichtchristusgläubigen Judentum von Gott verliehen worden, und Gottes Gnadengaben und Berufung sind unwiderruflich (Röm 11,29). Wenn Paulus seine nichtchristusgläubigen Zeitgenossen im Kontext der Aufzählung der Gnadengaben als »meine Brüder, meine Verwandten nach dem Fleisch« bezeichnet (9,3), dann geht die Bestimmung »nach dem Fleisch« hier einher mit der theologischen Dignität, die der Erwählung Israels innewohnt. Dieser Sachverhalt klingt bereits in Röm 4,16 an, wenn Paulus hier von der Abrahamskindschaft des nicht an Jesus als Messias glaubenden Judentums spricht. Er ist »unser aller Vater«.

Kurzum: Weder negiert Paulus in Röm 4 die Abrahamskindschaft des nicht an Jesus als Messias glaubenden Judentums, noch reduziert er sie auf den Aspekt der leiblichen Abstammung. Die im Hintergrund mitschwingende Differenz zwischen christusgläubigem und nichtchristusgläubigem Judentum besteht in der bereits gegenwärtigen bzw. noch ausstehenden Teilhabe am ganz Israel verheißenen *eschatologischen* Heil, an dem auch nicht-jüdische Christusgläubige aufgrund des Glaubens partizipieren und sich so zur Nachkommenschaft Abrahams zählen dürfen. In soziologischer Hinsicht handelt es sich bei den Glaubenden aus Juden und Nichtjuden für Paulus um eine eigenständige, dritte Größe neben Juden und Nichtjuden (V. 16), die nach Röm 9,6 gerade kein Teil »Israels« ist.¹⁸

Meine Ausführungen zu Röm 4,9-12 sind Ausdruck dessen, dass eine Exegese nach Auschwitz neue Verstehensmöglichkeiten eröffnet, die vorher aufgrund des Selbstverständnisses der Kirche als »wahres Israel«, das an die Stelle des Judentums tritt, nicht im Blick waren: Eine sprachlich-syntaktische schwierige Stelle wurde wie selbstverständlich im Sinne der Substitution interpretiert. Das heißt aber nicht, dass diejenigen, die Röm 4,12 im Sinne einer Infragestellung der Abrahamskindschaft des nicht an Jesus als Messias glaubenden Judentums verstehen, *per se* antijudaistisch interpretieren. Ziel neutestamentlicher Exegese ist ja ein Verständnis des Textes in seiner ursprünglichen Kommunikationssituation. Gesetzt den Fall, dass Paulus hier dem nichtchristusgläubigen Judentum die Abrahamskindschaft abspricht, würde es sich um innerjüdische Polemik handeln.

17 Wolter, Michael (2014), Röm 1–8, S. 302. Wolter sagt hier auch, dass Paulus nicht das nicht an Jesus als Messias glaubende Judentum von Abraham trenne (ebd.). Schon zu V. 12 hatte er zum Schluss bemerkt: »Eine Reduktion der Vaterschaft Abrahams nur auf die christlichen Juden liegt Paulus ganz fern, denn er kann und will natürlich nicht bestreiten, dass Abraham *kata sarka* immer auch der Vater derjenigen Juden bleibt, die nicht glauben« (ebd., S. 294; das Griechische des Originals

wurde hier transkribiert). Nach Wolter reduziert Paulus die Vaterschaft Abrahams auf die leibliche Abstammung und spricht der Beschneidung einen »eigenständige[n] theologische[n] Stellenwert« ab (ebd., 293).

18 Stegemann, Ekkehard W. (2006): Alle von Israel, Israel und der Rest. Paradoxie als argumentativ-rhetorische Strategie in Röm 9,6 in: Theologische Zeitschrift, Bd. 62, S. 125–157.

Zum Antijudaismus wird sie dort, wo nicht theologische Sachkritik geübt, sondern die Polemik in der Gegenwart durch eine heidenchristliche Kirche fortgeschrieben wird.

3 Es ist noch nicht alles Nötige gesagt.

Zur Verantwortung neutestamentlicher Exegese

Ausgangspunkt meines Beitrags war die Frage, ob zum Thema Antijudaismus, insbesondere zum Antijudaismus im Neuen Testament und in der Exegese, nicht schon alles Nötige gesagt worden ist. Ich hoffe, deutlich gemacht zu haben, dass dem nicht so ist. Die neutestamentliche Exegese steht weiterhin vor der Herausforderung, sich der anti-judaistischen Rezeptionsgeschichte der neutestamentlichen Texte zu stellen.

Grundlegend dabei ist die Unterscheidung zwischen innerjüdischer Polemik, die sich in den Texten des Neuen Testaments findet und widerspiegelt, und einer wirkmächtigen antijudaistischen Rezeption der Texte seitens einer fast ausschließlich heidenchristlichen Kirche. Diese Unterscheidung vermag den gravierenden soziologischen Veränderungen, die ihren Ausgangspunkt in der Trennung der Wege zwischen Judentum und Christentum haben, angemessen Rechnung zu tragen.

Für theologisch-essentiell an der neutestamentlichen innerjüdischen Polemik halte ich die in dieser Polemik zum Ausdruck kommende Nähe, die ihren tiefsten Grund darin haben dürfte, dass das Selbstverständnis der neutestamentlichen Autoren auch dort, wo es sich bei den Adressaten um

nichtjüdische Menschen handelt, ein jüdisches ist und deshalb jüdische Tradition nicht abgebrochen werden soll, sondern – insbesondere bei Paulus – apokalyptisch interpretiert wird. Nicht Abbruch oder Überwindung, sondern zeitgemäße Fortführung der jüdischen Tradition ist also das Interesse. Dementsprechend ist eine rein heidenchristliche Kirche eine Größe, die als solche im Neuen Testament überhaupt nicht im Blick ist.

Im Blick auf diese Kirche(n) schlage ich also vor, von einer theologisch-essentiellen Nähe zum Judentum zu sprechen, einer Nähe, die vom Glauben an die bleibende Erwählung Israels getragen ist, die das Gespräch sucht und bereit ist, von den Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern und gemeinsam mit ihnen zu lernen, und die vom Respekt gegenüber der Verschiedenheit von Jüdinnen und Juden und Christinnen und Christen geprägt ist.

Im Blick auf die Exegese der neutestamentlichen Texte war mir wichtig, den Aspekt der Verstrickung in vorgegebene Sprach- und Interpretationsmuster hervorzuheben und die Verantwortung dafür, sich immer wieder die Frage zu stellen, ob das eigene Verständnis nicht durch die lange wirkmächtige antijudaistische Tradition geprägt ist. Auch diese Wirkmächtigkeit ist der Grund, warum noch nicht alles Nötige gesagt worden ist.

Sprach- und Interpretationsmuster zu ändern und diese dann auch im Bewusstsein von Theologie und Kirche zu verankern, ist ein langwieriger, kreativer, heikler Prozess. Es wäre gut, wenn wir uns gemeinsam auf diesen Prozess einlassen würden.