

Luise Schottroff

Antijudaismus im Neuen Testament

Die Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments innerhalb der Kirchengeschichte Deutschlands, Westeuropas und überhaupt der westlichen Welt ist eine vom Antijudaismus in Kirche und Theologie geprägte Schuldgeschichte. Das Ausmaß dieser Schmach ist innerhalb der Theologie Deutschlands auch nach Auschwitz nicht erkannt worden. Bis auf wenige mahnende Stimmen blieb in der neutestamentlichen Wissenschaft der theologische Antijudaismus ungebrochen erhalten, weil kein Bewußtsein für das Problem entstanden war. Theologischer Antijudaismus bedeutet ja nicht Antisemitismus. «Es ist durchaus möglich, die Juden zu bewundern und zu schätzen und den Staat Israel zu bejahen und aktiv zu fördern, ohne diese Sympathie <heilsgeschichtlich> begründen und ohne christliche Grundwahrheiten, welche Judentum und Christentum trennen, preisgeben oder auch nur relativieren zu müssen» – so heißt es in einer Antwort von Mitgliedern der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn auf einen «Synodalbeschuß zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden» in der Rheinischen Landeskirche 1980 (epd-Dokumentation 42, 1980, 16).

Die Einsicht, daß die christliche Auslegung des Neuen Testaments bei der Formulierung der christlichen «Grundwahrheiten» (s.o.) bis in die Gegenwart Negativklischeevorstellungen der jüdischen Religion benutzt, steckt noch ganz in

den Anfängen. (Zu dem historischen Hintergrund der heutigen Situation s. besonders die Arbeiten von Leonore Siegele-Wenschkewitz, z.B. Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust, in: Evangelische Theologie 42 (1982) 171–190, die die Beteiligung eines Teiles der Neutestamentler in Deutschland nicht nur am theologischen Antijudaismus, sondern auch am nationalsozialistischen Antisemitismus aufzeigt.) In den Kirchen gibt es eher ein wachsendes Problembewußtsein dafür als in den theologischen Fakultäten. Die wenigen klaren Stellungnahmen innerhalb der deutschen evangelischen Bibelwissenschaft sind immer noch Minderheitenvoten (z.B. P. von der Osten-Sacken, Von der Notwendigkeit theologischen Besitzverzichtes, Nachwort zur deutschen Ausgabe von R. Ruether, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus [München 1978] 244–251). Das Wort vom «Besitzverzicht» zeigt zu Recht an, daß eine Überwindung des theologischen Antijudaismus – auch in der Auslegung des Neuen Testaments – tatsächlich an die Wurzeln christlichen Selbstverständnisses rührt. In diesem Kontext kann die historische und theologische Auseinandersetzung mit dem Antijudaismus des Neuen Testaments bei weitem nicht als abgeschlossen betrachtet werden, sie befindet sich am Anfang. Für drei zentrale Vorstellungen des Neuen Testaments sollen hier solche Anfangsüberlegungen vorgetragen werden.

Jesus und die Pharisäer

Im Umgang mit dem Neuen Testament wird man zwei Fragen auseinanderhalten müssen: 1. Wie sieht der Antijudaismus des Neuen Testaments selbst aus? 2. Wie ist der Antijudaismus der christlichen Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments zu überwinden? Da eine positivistische Hermeneutik ein Irrtum ist – als könne man die 1. Frage objektiv, wertfrei, allein historisch-wissenschaftlich beantworten –, hängen beide Fragen miteinander zusammen. Sie sind jedoch um der Klarheit willen getrennt zu bedenken.

Das Negativklischee «Pharisäer» prägt die Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments nachhaltig. Ich wähle ein zentrales Textbeispiel, um die historische und theologische Frage nach dem Verhältnis Jesu zu den Pharisäern ohne das «Vor»urteil zu stellen, daß «die Pharisäer» Vertreter eines leistungsorientierten religiösen Lega-

lismus gewesen seien. Was besagt Mk 2,27: «Und er sagte zu ihnen (sc. den Pharisäern): Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen worden und nicht der Mensch um des Sabbats willen»? Die Auslegungstradition versteht den Satz durchweg als grundsätzliche Kritik an pharisäischer Sabbatlehre und Sabbatpraxis. Jesus stelle «apodiktisch alle Sabbatgebote in Frage», drücke den «tiefen Gegensatz... zu pharisäischem Denken» aus (H. Merkel, Jesus und die Pharisäer, NTS 14, 1967/8, 204). Der im Text ausgedrückte Konflikt wird hier – und das Zitat ist repräsentativ auch für die neuere Auslegungsgeschichte – als tiefgreifender *Lehrkonflikt* verstanden. Die Pharisäer haben ein falsches Denken über Gott und über «den Menschen» und als dessen Folge eine inhumane Gesetzespraxis (s. z.B. R. Pesch, Das Markusevangelium 1 [Freiburg 1967] 196: «Inhumane Kasuistik pervertierten religiösen Gehorsams ist von Jesus und Paulus gerichtet»).

Nun ist im Falle von Mk 2,27 besonders markant, daß es einen nahezu gleichlautenden rabbinischen Satz gibt: «Euch ist der Sabbat übergeben, und nicht ihr seid dem Sabbat übergeben» (Mechiltha zu Ex 31,14), d. h. Rettung von Menschenleben «verdrängt» den Sabbat, hat Vorrang vor dem Gebot, den Sabbat heilig zu halten. In der christlichen Auslegungsgeschichte von Mk 2,27 erscheint dieser rabbinische Satz als Rechtfertigung einer *kasuistischen* Ausnahmeregelung. Jesu Satz sei jedoch im Unterschied zu dem rabbinischen Satz *grundsätzlich* Infragestellung aller Sabbatgebote, «sofern sie nicht dem Menschen dienen» (R. Pesch aaO. 184). Der für die neutestamentliche Wissenschaft folgenreiche «Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch» von (H.L. Strack und) P. Billerbeck (I 622 ff.) hat dieser Hermeneutik bereits Ausdruck verliehen und ganze Generationen von Textauslegungen antijudaistisch geprägt, womit die wissenschaftliche Leistung dieses Kommentars, der ja «nur» am Antijudaismus der neutestamentlichen Wissenschaft Anteil hat, nicht geschmälert werden soll. Der rabbinische Satz wird also als konkrete Falllösung verstanden und der Jesussatz als Spitzensentenz einer grundsätzlichen Lehre. Dabei wird Mk 2,27 inhaltlich auffällig vom literarischen Kontext isoliert. Nur so kommt das skizzierte Ergebnis zustande.

M.E. ist hier grundsätzliche methodische Kritik und Veränderung des Vorgehens angebracht. Der *literarische* Kontext und der *Lebenskontext* des Textes sind unbedingt zu berücksichtigen.

Der literarische Kontext im engeren Sinne (Mk 2,23–28) beschreibt einen Konflikt zwischen Jesus und den Pharisäern wegen des sog. «Ährenraufens» der Jünger, die sich eine Handvoll Ähren pflückten, die Spelzen wegbliesen und die rohen Körner aßen. Sie hatten Hunger und hielten sich nicht an das Verbot, am Sabbat Essen zuzubereiten. Mk 2,27 ist nicht ein Spitzensatz der Grundsatzkritik, sondern ein zweites biblisches Argument nach Mk 2,25f., mit dem Jesus in dieser Erzählung die theologische Legitimation des Ährenraufens am Sabbat ausdrücken will. Ziel der Argumentation ist im Text nicht, die Pharisäer grundsätzlich zu kritisieren, sondern um ihre theologische Zustimmung zu werben. Jesus argumentiert dabei auf derselben theologischen Basis wie auch seine Gesprächspartner: der Autorität der Schrift, der Tora. Er beruft sich auf 1 Sam 21,1–7 (in Mk 2,25f.) und auf die Schöpfungsgeschichte der Genesis (in Mk 2,27). Zwischen ihm und den Pharisäern ist nicht strittig, daß Lebensgefahr den Sabbat verdrängt. Strittig ist jedoch die konkrete Situation der Menschen: Sind die Jünger in solcher Gefahr, daß sie den Sabbat brechen dürfen?

Ohne jetzt nach dem Lebenskontext zu fragen, kann man den Text nicht verstehen. In einer Welt, in der Hungersnöte an der Tagesordnung sind und ein ganzes Volk in Armut lebt, ist der Hunger der Jünger niemals das, was er in der christlichen Auslegungsgeschichte wurde: ein beliebiger konkreter Anlaß für einen grundsätzlichen dogmatischen Konflikt. Jesus wirbt um die Pharisäer, daß sie theologisch anerkennen, daß diesen Hunger zu stillen Vorrang vor dem Sabbatgebot hat, weil es gegen Gottes Willen ist, daß Menschen hungern müssen. Mk 2,23–27 beschreibt eine symbolische Regelverletzung Jesu und seiner Jünger, die gerade eine elementare *Lehrübereinstimmung* zwischen beiden Seiten voraussetzt. Der Jesus dieser Geschichte ist der Heiland der Armen und nicht der Prediger einer neuen Lehre über Gott und «den Menschen».

Die Nähe Jesu zu den Pharisäern in dieser Geschichte steht in merkwürdigem Kontrast zu der Rolle der Pharisäer im literarischen Makrokontext, dem Markusevangelium. Nach dem Markusevangelium ist es Folge dieses und einiger ähnlicher Konflikte, daß «die Pharisäer... mit den Herodianern» einen Todesbeschuß gegen Jesus fassen (Mk 3,6). An dieser Darstellung ist vieles historisch unzutreffend. Vor allem dieses: Die Pharisäer waren – wie die synoptischen

Passionsgeschichten zeigen – nicht aktiv an der Verurteilung und Hinrichtung Jesu beteiligt.

Das Problem des theologischen Antijudaismus in den synoptischen Evangelien entsteht – wie dieses Beispiel zeigt – vor allem auf der Ebene der Makrokontexte. Mk 3,6 und das Markusevangelium, Mt 23 und das Matthäusevangelium schlagen einen bitteren und scharfen Ton in der Auseinandersetzung gerade mit den Pharisäern an. Bei der Auseinandersetzung mit diesem eindeutigen Befund ist folgendes zu berücksichtigen: daß die synoptischen Evangelien Produkt einer Geschichte sind, der Geschichte der Jesusbewegung. Die Auseinandersetzung mit den Pharisäern hat dabei eine erkennbare Geschichte durchgemacht. Z.Z. Jesu waren die Pharisäer auch im Volk in einer anderen Rolle als nach der Zerstörung des Tempels und dem jüdisch-römischen Krieg 66–70 n.Chr. Auf der Ebene der Makrokontexte ist die Auseinandersetzung auf beiden Seiten härter als z.Z. Jesu. Juden fühlen sich von Judenchristen und Heidenchristen in ihrer religiösen Identität bedroht. Es hat Verfolgungen vor allem wegen des Zusammenlebens von Judenchristen mit Unbeschnittenen in der Gemeinde gegeben (s. nur Gal 2,11–14), Christen werfen Juden vor, am Tode Jesu schuld zu sein (s. nur Mk 3,6) und den Messias Gottes nicht aufgenommen zu haben, wie im Matthäusevangelium auf jeder Seite betont wird. Man kann darüber streiten, ab wann ein «christliches» Selbstverständnis, das sich von einem «jüdischen» Selbstverständnis abgrenzt, überhaupt existiert hat. Die scharfe Kritik des Matthäusevangeliums an den Pharisäern benutzt die prophetische Redeweise der Gerichtsankündigung an das widerspenstige und untreue Volk Gottes. Deshalb wird man für «Matthäus» wohl noch von dem Konflikt zwischen Christen und Juden als von einem innerjüdischen Konflikt sprechen müssen. Für «Markus», obwohl früher entstanden, ist die Distanz vielleicht größer als für «Matthäus».

Was bedeutet dieser knapp skizzierte Befund nun hermeneutisch? In jedem Fall ist es *eine* Sache, auf dem Hintergrund einer langen Kirchen- und Machtgeschichte des Christentums über «das Judentum» zu reden, und eine völlig andere, als Juden- oder Heidenchristen Ende des 1. Jahrhunderts sich in einem grundsätzlichen Konflikt mit Juden zu befinden. Dieser grundsätzliche Konflikt hatte ja einen konkreten Bezug, die Bedeutung des Messias Jesus für die

Lebenspraxis und Gemeinsamkeit seiner heidnischen und jüdischen Nachfolger. In diesem Sinne wurde die Messianität Jesu zum Streitpunkt. Auf der anderen Seite mußten die Juden das Christentum als Gefahr empfinden, da einer Integration der Juden in die heidnische Bevölkerung durch das Christentum Vorschub geleistet wurde. Es ist falsch, über das Verhältnis von Christen und Juden ahistorisch und dogmatisch aufgrund des Neuen Testaments zu reden: so als gäbe es die Möglichkeit, diese Beziehung grundsätzlich theologisch jenseits der konkreten Situation zu erfassen.

Dies bedeutet nicht eine historische Relativierung des Antijudaismus, sondern eine Konkretisierung von Theologie, die ihren Anspruch auf Überzeitlichkeit aufgeben muß. «Theologie nach Auschwitz» ist nicht, wie viele behaupten, Auflösung von Theologie in Zeitgeist, sondern die einzige Möglichkeit, heute theologisch verantwortlich zu reden. Der grundsätzliche Fehler des theologischen Antijudaismus ist sein Verständnis von Theologie, das sich fern von der Tagessituation und «Politik» fühlt. Ich kann nicht sagen, ob ich als Jüdin am Ende des 1. Jahrhunderts die Partei der Juden oder der Christen ergriffen hätte. Ich muß aber sagen, als Christin in der Bundesrepublik Deutschland 1984, daß die Massenvernichtung der Juden durch mein Volk auch heute noch zum Himmel schreit. Mk 3,6 (und viele ähnliche Texte des Neuen Testaments) kann ich historisch erklären und vielleicht sogar relativieren, Inhalt des Evangeliums Christi sind sie für mich nicht.

Daß Christus für mich der Herr der Welt und der Messias Gottes ist, heißt nicht, daß er andere Völker und Kulturen durch Christen beherrscht, ausgebeutet und vernichtet wissen will. Dieses furchtbare Geschehen ist aber auch die Folge einer ahistorischen Christologie, die aus ihrem Christusbekenntnis religiöse und politische Überlegenheitsansprüche ableitet. Die universale Bedeutung Christi besteht – recht verstanden – für Christen darin, daß sie die Befreiung durch Christus nicht als ihr Privatheil betrachten, sondern an einen Herrn glauben, der das Heil und die Befreiung aller Menschen will (aber das heißt nicht, daß alle Menschen und ihre Religionen an der Meßlatte der christlichen Lehre gemessen werden).

Die Universalität der von den Christen erwarteten Gottesherrschaft hat auch auf der Ebene der Makrokontexte der synoptischen Evangelien

keine «imperialistische» Struktur. Die Weltherrschaft Gottes – dargestellt im Weltenbaum, unter dessen Zweigen die Vögel des Himmels Schutz finden (Mk 4,30–32 parr.) – beendet gerade die Herrschaft von Menschen über Menschen. Daß alle Menschen an Jesus als den Messias glauben müssen, um Gottes Heil zu erlangen, haben jedoch die Evangelisten *nicht* behauptet. Sie haben behauptet, daß alle Menschen nach Gottes Willen leben lernen sollen. Die Entscheidung fällt auf der praktischen Ebene, nicht auf der der Glaubenslehre (s. Mt 25,31–46).

Damit sollen die antijudaistischen Äußerungen der Evangelien nicht verharmlost werden, aber die Frage gestellt werden, ob es wirklich stimmt, daß die neutestamentliche Christologie «essentiell» antijudaistisch sei. M.E. wird sie dies erst durch eine christliche Theologie, die einen dogmatischen Absolutheitsanspruch stellt und deshalb das Neue Testament nur in diesem Sinne verstehen kann. Die Lebenspraxis, die zu dem Glauben an Christus und zur Hoffnung auf die Königsherrschaft Gottes gehört, ist die der Arbeit für das Leben der Schöpfung Gottes. Diese Arbeit ist keine Erfindung Jesu oder seiner Nachfolger, sondern die Konsequenz aus dem jüdischen Gottesglauben, die nicht an das Christusbekenntnis gebunden war und ist. Die Geschichte vom «Ährenraufen am Sabbat» enthält keinen theologischen Antijudaismus – nicht deshalb, weil Jesus in ihr nicht-christologisch verstanden wäre, sondern weil sie die Folgerungen aus der Tora für die konkrete Not der Menschen auf der Ebene der *Praxis* zieht. Der Dialog zwischen Juden und Christen könnte dazu führen, daß in der christlichen Theologie Glaube und Handeln wieder – wie im Neuen Testament – als Einheit begriffen werden. Hier haben christliche Theologen ein Defizit der Hebräischen Bibel *und* dem Neuen Testament gegenüber.

Paulus und das Gesetz

In 1 Thess 2,14–16 findet sich eine klar antisemitische Äußerung, da Paulus hier «die Juden» nicht nur als Volk Gottes, dem Gottes Zorn gilt, qualifiziert, sondern politisch diffamiert: «die Gott nicht gehorchen und allen Menschen feindlich gegenüberstehen». Die Ablehnung der beschneidungsfreien Heidenmission durch «die» Juden und die daraus resultierende Verfolgung von jüdischen Jesusanhängern durch Juden ist in den Augen des Paulus die Begründung dafür, daß

die antisemitischen Vorwürfe der Alten Welt gegen das Judentum zutreffen. Mit dieser neuen Begründung eines vorhandenen Antisemitismus liefert Paulus aber zugleich auch eine Begründung für eine Judenverfolgung durch römische Behörden, die solche Verfolgungen ja mit dem «odium humani generis» – Haß auf das Menschengeschlecht – begründet haben. Daß Paulus diese Sätze geschrieben und sicher auch oft genug ausgesprochen hat, ist nicht zu entschuldigen. Daß er einst selbst ein solcher jüdischer Christenverfolger war, kann nicht zu seiner Entschuldigung dienen: Er sei eben als Parteiwechsler voll Haß gegen seine eigene Vergangenheit. Er denunziert hier «die Juden» mit einer Beschuldigung, die später unter Nero auch zur Begründung der Verfolgung von Christen hat herhalten müssen. Zu Lebzeiten des Paulus dürfte aus der Optik römischer Behörden zudem Christenverfolgung als Judenverfolgung erschienen sein. Mit dem Vorwurf der Feindschaft gegen alle Menschen beschuldigt Paulus «die Juden» der Illoyalität gegenüber dem römischen Staat. Man wird sich also vorzustellen haben, daß Juden und jüdische und nichtjüdische Christusgläubige sich gegenseitig denunziert und ans römische Messer geliefert haben, wenn man 1 Thess 2,15 zusammennimmt mit der Darstellung jüdischen Verhaltens in der Apostelgeschichte (s. nur Apg 17,7).

Derselbe Paulus hat sich auch ernsthaft mit dem theologischen Problem auseinandergesetzt, daß die Juden als Volk den Glauben an den Messias Jesus ablehnen. Eine Harmonisierung von 1 Thess 2,14–17 und dem Römerbrief ist nicht möglich, ebensowenig wie übrigens eine Harmonisierung der Vorstellungen des Paulus über die Christinnen gelingt. M.E. bleibt theologisch nichts anderes übrig, als sachkritisch mit dem Neuen Testament und so auch mit Paulus umzugehen wie in der Frage des Sexismus (und der Sklaverei) so auch in der des Antijudaismus. Die theologische Auseinandersetzung des Paulus mit der Ablehnung des Messias Jesus durch das Israel dem Fleische nach und seine Auseinandersetzung mit der Bedeutung des «Gesetzes» aus der Perspektive des christlichen Glaubens ist jedoch theologisch zentral auch für die Klärung der Wurzeln der christlichen Identität und der Instrumente des christlichen Antijudaismus.

Die Rechtfertigungslehre des Paulus ist nach ihrem Selbstverständnis nicht eine andere Lehre vom Gesetz, als sie die Juden haben. Nirgendwo

stellt Paulus Lehrpositionen gegeneinander oder grenzt er sich von einem jüdischen Gesetzesverständnis ab. Dies geschieht erst in der Paulusdeutung christlicher Theologen späterer Zeit – auch in der gegenwärtigen Theologie. Paulus geht von einer Lehre über die Tora aus, die sich gerade nicht von jüdischen Lehrpositionen unterscheidet: «Die, die das Gesetz halten, werden (von Gott) gerecht gesprochen werden» (Röm 2,13). Auch daß nicht eigene Leistung, sondern Gottes Barmherzigkeit der einzige Weg zum Heil ist, ist eine theologische Grundposition, die Paulus mit der Tradition des nachbiblischen Judentums und der hebräischen Bibel verbindet. Erst durch den christlichen Antijudaismus späterer Zeiten und gegenwärtiger Theologie ist die zentrale Bedeutung der Barmherzigkeit Gottes für den jüdischen Glauben geleugnet worden. Wenn Paulus Entgegensetzungen wie Röm 10,3 formuliert, so stellt er nicht eine abweichende jüdische Meinung seiner eigenen gegenüber, sondern deutet er das *Verhalten* der Juden, die den Glauben an Christus ablehnen: «Sie verkannten die Gerechtigkeit Gottes und suchten die eigene (Gerechtigkeit) aufzurichten.» Nicht daß Juden sagen: «Wir richten unsere eigene Gerechtigkeit auf durch das Halten der Tora», sollte man hier lesen, sondern daß Paulus sagt, ihre Ablehnung des Glaubens an Jesus Christus sei de facto der Versuch, ohne Gott gerecht zu werden. Sie sind der Meinung, Gott zu dienen und von ihm das Heil zu empfangen, aber Paulus bestreitet, daß sie ohne Christus in der Lage sind, Gott zu dienen. Ihre Lehre ist richtig, aber falsch ihr Verhalten: daß sie den Glauben an Christus ablehnen.

Paulus ist also ein frommer Jude, der anderen frommen Juden sagt, ihr ganzes Verhalten Gott gegenüber sei Widerspenstigkeit und Illusion, solange sie Christus nicht glauben. Sie meinen, es sei möglich, nach Gottes Willen zu leben, die Tora zu erfüllen, und wollen es nach Paulus nicht wahrhaben, daß der «Wandel im Geist» (Gal 5,25) nur möglich ist, wo Christi lebenspendende Kraft gegenwärtig ist.

Wenn man also nach «Lehr»-differenzen zwischen Paulus und seinem Volk sucht, dann wird man sie vor allem in der Bestimmung der Macht der Sünde finden, obwohl auch sie von Paulus nicht als Lehre in Abgrenzung gegen eine andere Lehre vorgetragen wird. Für Paulus ist die Macht der Sünde die einer Weltherrscherin. Die Summe der sündigen Taten der Menschen ergibt ein

kollektives Zwangssystem, das umfassend ist: Schon die Geschichte seit Adam ist Sündengeschichte. Ja, selbst die Tora, die Gottes heiliger Wille zum Leben ist (Röm 7,12), wird noch von der Sünde pervertiert, so daß Gottes guter Wille zum Instrument des Todes wird: «Das Gesetz bewirkt Zorn», d. h. göttliches Gericht (Röm 4,15). Die umfassende Macht der Sünde wird nach Paulus von Juden verkannt. Sie sehen die Widersprüchlichkeit ihrer eigenen Praxis nicht, daß sie einerseits andere über Gottes Willen belehren und meinen, auf Gott zu vertrauen, andererseits aber selbst die Tora nicht halten (Röm 2,17–24). Die Auseinandersetzung, die Paulus, als er den Glauben an Christus annahm, für den Rest seines Lebens mit nichtchristlichen Juden führte, war begründet in einer anderen Diagnose der *conditio humana* und in seinem Glauben daran, daß Gott durch Christi Tod und Auferstehung den Menschen Leben ermöglicht hat, die Macht der Sünde gebrochen hat. Daß Paulus die Sünde als Weltmacht begreift, die mehr und tiefere Bedeutung hat als die sündigen Taten der Menschen, hängt mit der Lebenswirklichkeit der Juden wie anderer unterworfenen Völker im Römischen Reich dieser Zeit zusammen. Seine Konflikte mit Juden(christen) wegen der Beschneidung von Nichtjuden resultieren aus dieser Grundeinstellung. Er wollte nicht, daß Nichtjuden, die mit Juden zusammen leben und zusammen essen, beschnitten werden, weil dies eine Schmälerung der Heilsbedeutung Christi ausgedrückt hätte. Juden wie Nichtjuden sind dem gleichen Zwangssystem der Sünde unterworfen. Juden wie Nichtjuden haben den gleichen Zugang zum Heil Gottes: Christus. Juden wie Nichtjuden stehen *einem* Gott gegenüber (Röm 3,30). Da dieser Gott dem Volk Israel eine besondere Verheißung geschenkt hat, wird die gegenwärtige Verstockung Israels, das Christus nicht annimmt, am Ende nicht bestehen bleiben, und «so wird ganz Israel gerettet werden» (Röm 11,26).

Der Konflikt zwischen Paulus und seinem Volk beruht auf seiner radikalen Einschätzung der Macht der Sünde und auf seinem Glauben, daß durch Christi Tod und Auferstehung die Macht der Sünde gebrochen ist. Bis auf die oben genannte Ausnahme in 1 Thess 2,15f wird der Konflikt von seiten des Paulus in theologischen Kategorien der jüdischen und biblischen Traditionen bearbeitet. Paulus will nicht eine falsche oder minderwertige Theologie durch eine besse-

re Theologie ersetzen, sondern mithelfen, Gottes bereits verwirklichtes Eingreifen in die Sünden-geschichte zu verkündigen und den Menschen den Weg zum Leben in einer von Sünde und Tod versklavten Welt zu zeigen.

Die Bedingungslosigkeit der paulinischen Christologie ist in ihrem historischen Kontext in keinem Sinne antijudaistisch zu nennen. Paulus wertet das Judentum nicht durch die Gegenüberstellung zum Christentum religiös ab oder bestreitet gar dem Volk Israel seine Identität als Volk der Verheißung. Eher kann man sagen, daß er alle Menschen zu Juden im Sinne von Röm 2,29 machen will (wobei seine Definition vom Judesein sich von der nichtchristlicher Juden unterscheidet). Sobald jedoch das Christentum sich als Religion verstand, die sich von der jüdischen Religion unterscheidet, wird schon die schlichte Wiederholung von Paulussätzen zum massiven Antijudaismus.

Das heißt theologisch für die Gegenwart, daß es nicht genügt, ein Bewußtsein für den tatsächlichen Antijudaismus im Neuen Testament und der späteren christlichen Theologie zu entwickeln, sondern auch, daß eine Wiederholung von Sätzen des Neuen Testaments ohne Übersetzung im Sinne einer die sozialen Verhältnisse reflektierenden Hermeneutik nicht zu verantworten ist. Diese Übersetzung muß dem Rechnung tragen, was heute Christentum und Judentum ist, und wie die Geschichte von Judentum und Christentum verlaufen ist. Diese Übersetzung darf sich auch nicht auf die Übersetzung paulinischer Gedanken beschränken, sie muß die Wiederholung der paulinischen Praxis (unter veränderten Bedingungen) miteinbeziehen. Paulus wollte allen Menschen den von Gott eröffneten Weg zum Leben zeigen, aber nicht andere Menschen religiös disqualifizieren.

Sofern Christen heute *ihre* Sache – ihren Glauben an Christus und ihren Versuch, die Liebe Gottes zu erfahren, anderen zu erklären und vorzuleben versuchen, geschieht keinem anderen ein Leid. Die Bedingungslosigkeit des Glaubens an Christus ist – recht verstanden – nur im Gebet, im Gottesdienst, in der tätigen Liebe und in der Hoffnung für die Welt zu Hause. Wenn sie auch nur die leiseste Verbindung mit Machtstrukturen eingeht, wird aus ihr ein Antijudaismus und ein kultureller Überlegenheitswahn, der ganze Völker zur Disposition stellt. Dies hat unsere deutsche Geschichte gezeigt, deren Unrecht nicht dadurch zu mildern ist, daß man sagt, die Nazis

seien antichristlich gewesen und so seien Christen vom Nationalsozialismus wenigstens in gewisser Weise entlastbar. Der Überlegenheitswahn, der sich der Christologie oder ihrer Nachäffung bedient, ist auch und gerade Bestandteil der Geschichte des Christentums.

Das wird heute unübersehbar, wo sich wiederum Völkermord anbahnt – von Christen erdacht, getragen, und technologisch perfekt vorbereitet. Daß dies möglich ist, ist auch heute mit christlichem Antijudaismus verbunden – wegen des Überlegenheitsanspruchs einer von ihm geprägten Christologie und wegen seiner Disqualifizierung der Werke, der Tat, des Lebens nach der Schrift. In antijudaistischen Paulusdeutungen (z.B. R. Bultmanns) findet sich regelmäßig diese Disqualifizierung der Tat, der Werke, des Handelns nach dem Willen Gottes: als «Vertrauen auf die eigene Kraft», als «eigenmächtiges Streben» als «Selbstverwirklichungs-Tendenzen», die der Jude exemplarisch für alle Menschen, die auf dem falschen Weg sind, angeblich im Sinne hat. Dafür wird oft auch nur das Wort «Gesetz» als Kürzel benutzt. So können Christen sich dispensieren von der Verpflichtung, nun auch tatsächlich nach Gottes Willen leben zu müssen, wie er in der Schrift zu finden ist und von Jesus in der Bergpredigt ausgelegt worden ist.

Johannes und die Juden

Im Johannesevangelium findet sich ein auffällig breiter Gebrauch der Pauschalbezeichnung «die Juden». Das Wertungsspektrum reicht dabei von einer sachlichen Bezeichnung der Zugehörigkeit z. B. Jesu zum Volk der Juden (im Unterschied zu dem der Samaritaner 4,9), über die distanziertere Bezeichnung der Feste als Feste «der Juden» (2,13 u.ö.) zum negativen Gebrauch: Jesus gegenüber unentschlossene, wankelmütige Gruppen im Volk (z. B. 6,41), die jüdische Führung aus «Pharisäern» und «Hohenpriestern», die die treibenden Kräfte für die Hinrichtung Jesu sind (11,47). Das Johannesevangelium setzt voraus, daß Christen von der jüdischen Führung die Zugehörigkeit zur Synagoge bestritten wird (9,22; 12,42; 16,2). Dieser Synagogausschluß wird von den Christen als Erfahrung des Hasses dieser Welt erlebt (16,2 im Kontext). Man wird schließen müssen, daß hier *Juden*christen vom Synagogausschluß betroffen wurden. Die Darstellung des Weges Jesu ist immer wieder auch Darstellung der Erfahrungen der johannei-

schen Gemeinden z. Z. der Abfassung des Johannesevangeliums (nach 70 n. Chr.).

So pauschal und oft negativ bewertet die Bezeichnung «die Juden» ist, sie wird hier von einer Minderheit innerhalb der Judenschaft benutzt, die ihre Bitterkeit über das Schicksal Jesu und seiner Anhänger, das sie von ihresgleichen erfahren haben und erfahren, damit ausdrücken. Das Bild von der Situation des jüdischen Volkes ist sehr differenziert, allerdings wird diese Situation nur unter dem Aspekt des Verhältnisses von Juden zu Jesus und seinen Anhängern betrachtet. Das Volk hat messianische Erwartungen und setzt sich positiv und kritisch mit dem Messianismus Jesu auseinander und Jesus sich mit ihm (s. nur 6,15). Es gibt heimliche Anhänger Jesu sogar unter den «Oberen» (3,1 u. ö.), die aber feige sind (11,42f). Und es gibt eine jüdische Führung, die aus Angst vor den Römern Jesus verfolgt und umbringen läßt. Die Führung fürchtet die politischen Konsequenzen, wenn die Römer den durch Jesus wachsenden Messianismus im Volk bemerken (11,48). So distanzieren sich «die Juden» politisch von Jesus und geben eine übertriebene Loyalitätserklärung für den Kaiser ab (19,15).

Das Johannesevangelium vermittelt ein einseitiges und höchst lebendiges und differenziertes Bild der Situation von Juden nach der Zerstörung des Tempels. Das Volk hat eine auch von Rom anerkannte Führung, die aber unter großem poli-

tischen Druck steht und nicht wagen kann, eine messianische Bewegung um Jesus zuzulassen, auch wenn sie eine «messianische» Bewegung ist mit einem König, dessen Reich nicht von dieser Welt ist (18,36). Wenn diese Bewegung auch keine militärische Macht hat und keine direkten politischen Ziele anstrebt, so ist sie doch aus der Optik der Römer dem von ihnen gefürchteten jüdischen Messianismus zuzuordnen.

«Die Juden» und die Anhänger Jesu im Johannesevangelium sind beide Opfer der römischen Politik; die Christen sind hier unterdrückte Minderheit innerhalb eines besiegten, unterworfenen und gequälten Volkes. Der jüdischen Führung, wie sie im Johannesevangelium dargestellt ist, Opportunismus den Römern gegenüber vorzuwerfen, oder den Christen, die hier sprechen, Antijudaismus vorzuwerfen, hieße falsche, der historischen Situation unangemessene Etiketten benutzen. Eher ist die Einsicht angemessen, daß die Menschen in unterdrückten Völkern unter dem Druck der Machthaber untereinander eben nicht ohne weiteres zur Solidarität fähig sind, eine Einsicht, die sich auch aus 1 Thess 2,15b ergibt. Auch gegenüber dem Johannesevangelium gilt, was schon zu Paulus festgestellt wurde, daß eine schlichte unübersetzte Wiederholung johanneischer Sätze in einer veränderten Situation des Christentums theologischen Antijudaismus ausdrückt, dem gegenüber Naivität oder Verschweigen nicht mehr möglich sein sollte.

LUISE SCHOTTRUFF

1934 in Berlin geboren. Studium der evangelischen Theologie in Berlin, Bonn, Göttingen und Mainz von 1952 bis 1960. 1960 Promotion in Göttingen, 1969 Habilitation in Mainz. Professorin für Neues Testament in Mainz. Verheiratet, ein Kind. Veröffentlichungen: u. a.: *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium* (Neukirchen 1970); (mit W. Stegemann:) *Jesus von*

Nazareth, Hoffnung der Armen (Stuttgart 1978); *Der Sieg des Lebens. Biblische Traditionen einer Friedenspraxis* (München 1982); *Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus: Evangelische Theologie* 39 (1979) 479–510. L. Schottruff/W. Stegemann, *Der Sabbat ist um des Menschen willen da*: W. Schottruff/W. Stegemann (Hgg.); *Der Gott der kleinen Leute*, Bd. 2 (München 1979) 58–70; «*Mein Reich ist nicht von dieser Welt*». *Der johanneische Messianismus*: J. Taubes (Hg.), *Gnosis und Politik* (Paderborn 1984). Anschrift: Platanenstraße 21, D-6500 Mainz 42-Hechtsheim.