

„Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“¹ (Röm 11,18): Neues Testament, „Biblische Theologie“ und Antijudaismus

von
Tobias Nicklas
Nijmegen

Mijnheer de Rector Magnificus, Dames en Heren!

Vor wenigen Wochen erschien die deutsche Übersetzung eines bemerkenswerten Buches: Der französische Autor Eric-Emmanuel Schmitt, in Deutschland vor allem bekannt durch sein zauberhaftes Büchlein „Monsieur Ibrahim und die Blumen des Koran“ (2003)², das auch in seiner Verfilmung als ausgezeichnetes Plädoyer für eine tolerante Form der Religiosität gelten kann, betitelt sein neues Werk als „Evangelium nach Pilatus“.³ Es handelt sich um des Autors sehr persönliche *Relecture* von Passions- und Ostergeschichten der Evangelien. Während im ersten Teil, dem „Prolog“, Jesus selbst kurz vor seiner Verhaftung auf sein Leben zurückblickt, handelt es sich beim eigentlichen „Evangelium nach Pilatus“, dem Zentralteil des Buches, um einen Briefroman. In einer Reihe von Schreiben schildert hier Pilatus seinem fiktiven Bruder Titus die geheimnisvollen Ereignisse nach der Hinrichtung Jesu von Nazaret bis hin zu Gerüchten um seine Auferstehung. Dabei verändert sich auch Pilatus mehr und mehr: Der zunächst aus rein pragmatischen Motiven handelnde Politiker wird, ohne dass ihm das ganz bewusst wäre, vor allem über die Beziehung zu seiner von ihm innig verehrten Frau Claudia, die sich sehr früh bekehrt, im Grunde schließlich zum „Christen“.⁴ In einem dritten Teil reflektiert Schmitt selbst über seinen eigenen Glauben, die Entstehung des Buches und die Motive, die ihn dabei leiteten. Ich kann hier nicht darauf eingehen, auf welche Weise Schmitt antike Quellen (und sicherlich auch moderne Literatur) verarbeitet und sie deutet, was er aus der Rolle Marias oder der Jünger macht

¹ Bibelzitate entstammen der deutschen Einheitsübersetzung.

² E.-E. Schmitt, *Monsieur Ibrahim und die Blumen des Koran*, Zürich, 2003.

³ E.-E. Schmitt, *Das Evangelium nach Pilatus*, Zürich, 2005. – Man könnte diesen Text mit gutem Recht als „Apokryphon unseres Jahrhunderts“ bezeichnen. Zur Frage, ob es Apokryphen auch noch nach dem Abschluss des Kanons der christlichen Bibel geben könne, vgl. u.a. meine Beiträge T. Nicklas, ‘Semiotik – Intertextualität – Apokryphität: Eine Annäherung an den Begriff „christlicher Apokryphen“’, in: *Apocrypha* 17, 2006, im Druck, sowie, ‘»Écrits apocryphes chrétiens«. Ein Sammelband als Spiegel eines weitreichenden Paradigmenwechsel in der Apokryphenforschung’, in: *Vigiliae Christianae* 60, 2006, im Druck. Dort auch ausführliche Diskussion weiterführender Literatur.

⁴ Hierzu v.a. Schmitt, *Evangelium*, 254.

– so manches an Interessantem wäre dabei zu entdecken und zu diskutieren! Es fehlt mir leider auch die Zeit, mich näher mit dem Text als einem hoch interessanten Glaubenszeugnis unserer Zeit zu beschäftigen. Lassen Sie mich auf einen konkreten Punkt konzentrieren: Die Lektüre des Textes hat mich überaus gefesselt – gleichzeitig hatte ich immer wieder deutliche Schwierigkeiten mit ihm. Dies hängt vor allem mit folgendem Punkt zusammen. Im Schlussteil reflektiert Schmitt auch über seine Darstellung des Judas Iskariot – im Roman der engste Vertraute Jesu, der einzige, der ihn wirklich versteht und dessen Verrat als mit Jesus abgesprochen interpretiert wird. Schmitt schreibt:

Die Rolle, die der christliche Volksmund Judas zuschreibt, hat mir nie gefallen. So sehr die dreimalige Verleugnung durch Petrus mir zu Herzen geht, so sehr entrüstet mich die Reduzierung Judas' auf den geldgierigen Verräter. Wie soll ein Mann, der alles aufgegeben hat, um Jesus zu folgen und in den auserwählten Kreis der zwölf Apostel, zwölf Nächsten, zwölf Freunde aufgenommen wurde, ein Liebender, der den Aufstieg Jesu sowohl in seiner Wirkung auf die Massen als auch in seiner Spiritualität miterlebte, ihn während seines Höhenflugs aufhalten? Wie und vor allem: warum?

Die Antwort ist schnell bei der Hand: „Für dreißig Silberlinge.“ Sie ist eines der Fundamente des christlichen Antisemitismus, dieser schrecklichen, hartnäckigen Vorstellung, der Jude sei bereit, für ein bißchen Geld alles zu verkaufen, jenes Antisemitismus, der so leicht vergißt, daß auch Jesus Jude war.⁵

Schmitts Ziel ist aller Ehren Wert – und eindeutig: Seiner Darstellung von Passion und Auferstehung Jesu geht es *auch* darum, antisemitische Vorurteile, die auf einer Lektüre der Evangelientexte basieren, zu überwinden und den Weg für neue Deutungen der Texte frei zu machen.

Ist dies tatsächlich heute noch notwendig? Ist nicht die Frage nach dem angeblichen Antijudaismus neutestamentlicher Texte (und damit die Frage nach einer unlöslichen Verbindung von Christentum und Antijudaismus) längst mit „Nein“ beantwortet und kann *ad acta* gelegt werden? Hat nicht die historische Kritik mit derartigen Vorurteilen längst aufgeräumt? Wie sehr die dauernde Auseinandersetzung mit antijüdischen Rezeptionen der Bibel und zumindest als antijüdisch verstehbaren Stereotypen auch heute noch aktuell und notwendig ist, erweist m.E. nicht nur überdeutlich Mel Gibsons reißerische Aufarbeitung der „Passion Jesu Christi“, sie zeigt sich leider auch zumindest in einigen Aspekten von Schmitts Buch. Bitte verstehen Sie mich jetzt nicht falsch: Ich will dem Autor keineswegs Antijudaismus vorwerfen – sein Ziel ist eindeutig genau das Gegenteil. Meines Erachtens aber erliegt er in seiner (zugegeben sehr persönlichen) Darstellung Jesu zumindest ab und zu der Gefahr, Stereotypen zu wiederholen, die durchaus auch in antijüdisch motivierter Argumentation begegnen. Nur ein Beispiel:

⁵ Schmitt, *Evangelium*, 269.

Zwar betont Schmitts Jesus immer wieder, dass er grundsätzlich nichts gegen die jüdische Tora einzuwenden habe, im Grunde aber tut er sich doch sehr schwer damit:

Ich [Jesus; TN] zog alles in Zweifel. Warum sollte man am Sabbat nicht arbeiten? Warum kein Schweinefleisch essen? Warum bestrafte Gott, statt zu verzeihen? Und da ich mich nie mit einer Antwort zufriedengab, verschanzte sich unser Lehrer am Ende hinter einem „So ist das Gesetz.“⁶

Dies begründet sich vor allem damit, dass Schmitt hier eine jüdische Gesetzespraxis zur Zeit Jesu voraussetzt, die weniger mit der historischen Wirklichkeit als mit wissenschaftsgeschichtlichen Stereotypen zu tun hat: Selbst in einem solch kleinen Ort wie Nazaret sitzt ein intoleranter, aus Jerusalem gesandter Rabbi, der die buchstabengetreue Einhaltung des Gesetzes überwacht. Dessen Anwendung zeigt sich in erster Linie darin, dass es Leben – vor allem das Leben von Frauen – zerstört:

Jeden Tag fand ich [Jesus; TN] neue Gründe für meinen Zorn. Und jeder Grund trug einen Frauennamen, Judith, Rachel ... Judith zum Beispiel, unsere Nachbarin, hatte sich mit achtzehn in einen Syrer verliebt; als er um ihre Hand anhielt, sagten ihre Eltern nein: Sie könnten ihre Tochter keinem Mann geben, der nicht nach den mosaischen Gesetzen lebte. Eine Woche später hat Judith sich erhängt.

Rachel war von ihren Eltern an einen reichen Viehbesitzer verheiratet worden. Er war wesentlich älter, ein Koloß, haarig, rotgesichtig, schmerzbäuchig und dickärschig. Er kannte keine Nachsicht und schlug sie. Eines Tages überraschte er sie in den Armen eines jungen Hirten. Die Ehebrecherin wurde von dem ganzen Dorf gesteinigt. Es dauerte zwei Stunden, bis sie tot war. Zwei Stunden. Hunderte Steine prasselten auf einen zwanzigjährigen Körper. Auf Rachel. Zwei Stunden lang. So schützte das Gesetz Israels widernatürliche Ehen.

All diese Verbrechen hatten einen Namen: das Gesetz.

Und dieses Gesetz hatte einen Schöpfer: Gott.

Ich beschloß, Gott nicht mehr zu lieben.⁷

Schmitts Jesus ist ein Jesus, dessen Weg zu Gott nicht über die Tora führt, weil zumindest die jüdische Praxis der Anwendung des „Gesetzes“ der Idee Hohn spricht, dass das Gesetz Gottes Wille entsprechen könnte. Dieser Jesus findet seinen Weg zu Gott nicht *als* Jude, sondern *obwohl er in einer jüdischen Umwelt aufwächst*. Hinter einer derartigen Darstellung jüdischen Glaubenslebens zur Zeit Jesu scheint eine Vorstellung antiken Judentums zu stehen, die viele Berührungspunkte mit dem noch vor

⁶ Schmitt, *Evangelium*, 12-13.

⁷ Schmitt, *Evangelium*, 14-15.

einigen Jahrzehnten propagierten Bild eines „Spätjudentums“ aufweist.⁸ Nach dieser Vorstellung habe sich das nachexilische Judentum mehr und mehr von seinen Wurzeln und Idealen entfernt. Es sei schließlich zu einem reinen Buchstabenglauben verkommen, der dringend einer Reform bedurfte. Vor diesem Hintergrund war es dann natürlich leicht, Jesus in besonders hellem Licht und in besonders großer Distanz zu seiner Umwelt zu zeichnen.⁹ Diese Vorstellung ist, wie wir heute wissen, historisch nicht haltbar: Das Judentum der Zeit Jesu stellt sich uns heute als eine lebendige, vielfältige und überaus reiche Religion sicherlich voller innerer Spannungen, aber auch voll hoher innovativer Kraft dar. Und was die Stellung von Frauen anbetrifft, so dürfte es sicherlich kaum eine Gesellschaft des antiken Mittelmeerraums gegeben haben, die ganz unseren postmodernen Maßstäben entsprechen dürfte. Über das antike Judentum aber wissen wir, dass es Frauen eine überraschend bedeutsame Rolle zubilligte.¹⁰ Historische Kritik stellt uns sicher sehr hilfreiche Mittel zur Verfügung stellt, mit dem Problem antijüdischer Stereotypen umzugehen, die sich auf die Zeit Jesu, auf bestimmte

⁸ Zur Problematik einer von nationalsozialistischen Ideologien beeinflussten Exegese vgl. v.a. R.P. Ericksen, *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch*, New Haven, 1985. Ohne von nationalsozialistischer Ideologie beeinflusst zu sein, sondern aus mehr traditionellen Motiven heraus neigte auch der Münchner Neutestamentler Otto Kuss, zugleich ein Ausleger des Römerbriefs, immer wieder zu antijüdischen Aussagen und Textinterpretationen. Hierzu J. Eckert, 'Christentum – Judentum. Antisemitismus bei Otto Kuss?', in: J. Hainz, Hg., *Unterwegs mit Paulus. Otto Kuss zum 100. Geburtstag*, Regensburg 2006, 70-86. – Zur Problematik einer Rede vom 'Spätjudentum' und den dahinter stehenden wissenschaftsgeschichtlichen Stereotypen vgl. z.B. K. 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 – Bern, 1983, 103-117. Für ein derartiges Bild des antiken Judentums stehen u.a. viele der Beiträge vor allem in den ersten Bänden des auch wirkungsgeschichtlich bedeutsamen *Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament*. Hierzu z.B. J.S. Vos, 'Antijudaismus/Antisemitismus im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament', in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 38, 1984, 90-110.

⁹ Im Grunde steht auch das berühmte *Differenzkriterium* Käsemanns der Rückfrage nach dem historischen Jesus genau in dieser Gefahr, den historischen Jesus vom Judentum ablösen zu müssen. Käsemann schrieb: „Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen *weder aus dem Judentum* [Herv. TN] abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat.“ Der 1953 gehaltene Vortrag wurde 1954 erstmals publiziert: E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51, 1954, 125-153, hier 144. Ebenfalls in idem, *Exegetische Versuche und Besinnungen* 1, Göttingen, 1964, 187-214.

¹⁰ Vgl. u.a. L.J. Archer, *Her Price Is Beyond Rubies: The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine*, JSOT.S 60, Sheffield, 1983; J. Rowlandson, *Women and Society in Greek and Roman Egypt: A Sourcebook*, Cambridge et al., 1998.

historische Persönlichkeiten oder auf Vorstellungen zum antiken Judentum beziehen: den ständigen Verweis auf die Quellen, den Hinweis auf die differenzierte und faszinierende Vielfalt antiken Judentums, die Korrektur historischer Falschdarstellungen und der gerne dahinter stehenden (bewussten oder unbewussten) Ideologien. In der Auseinandersetzung mit einigen Aussagen des Neuen Testaments hilft sie jedoch nur bedingt weiter: Wie gehen wir mit Texten wie Joh 8,44 um, wo Jesus einer Gruppe von „Juden“ zuruft: *„Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt“?* Was machen wir mit 1Thess 2,15-16, einem Ausschnitt des wohl ältesten authentischen Paulusbriefs, in dem es heißt: *„Diese [die Juden; TN], haben sogar Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet; auch uns haben sie verfolgt. Sie missfallen Gott und sind Feinde aller Menschen; sie hindern uns daran, den Heiden das Evangelium zu verkünden und ihnen so das Heil zu bringen. Dadurch machen sie unablässig das Maß ihrer Sünden voll. Aber der ganze Zorn ist schon über sie gekommen.“* Und wie gehen wir mit Mt 27,25 um, wo von einer Selbstverfluchung des ganzen Volkes bei der Verhandlung vor Pilatus die Rede ist: *„Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“* Die Reihe ließe sich durchaus fortsetzen – ich nenne nur die Rede gegen die Pharisäer Mt 23, die Passionserzählung des Johannesevangeliums oder die Rede von der „Synagoge des Satans“ in Offb 2,9 und 3,9.

Jeder einzelne dieser Texte konfrontiert uns nicht nur mit der Frage, wie mit solchen Texten verantwortungsvoll umzugehen sei, sondern mit dem Problem, ob Christentum und Antijudaismus vielleicht doch von Anfang an unlöslich miteinander verbunden sind.

Ich bin keineswegs der erste, der sich an diesen Fragen abarbeitet – das Problem ist seit langer Zeit bekannt und gilt eigentlich auch in weiten Kreisen als gelöst. Ich bin trotzdem mit den meisten Antworten nicht zufrieden. Lassen Sie mich hier nur auf die gängigste davon eingehen:¹¹ Diese besteht darin, die Entstehungssituation der Texte zu beleuchten und diese vor diesem Hintergrund wenn nicht annehmbar, so doch nachvollziehbar zu machen.¹² Ausgangspunkt dieser Argumentation ist die Feststellung,

¹¹ Weiterführend auch zur durchaus differenzierten Forschungsgeschichte sind z.B. die Beiträge bei R. Kampling, Hg., *„Nun steht diese Sache aber im Evangelium ...“ Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus*, Paderborn et al., 1999, 151-181. Wichtig auch R. Bieringer/D. Pollefeyt/F. Vandecasteele-Vanneuville, Hg., *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, Louisville et al., 2001. Ausführlich auch zur älteren Literatur die Bibliographie in meiner Dissertation T. Nicklas, *Ablösung und Verstrickung. „Juden“ und Jüngergestalten als Charaktere der erzählten Welt des Johannesevangeliums und ihre Wirkung auf den impliziten Leser*, RStTh 60, Frankfurt/Main – Bern, 2001. – Das Thema hat auch meinen Vorgänger S. Van Tilborg immer wieder beschäftigt. Vgl. z.B. sein *The Jewish Leaders in Matthew*, Leiden et al., 1972.

¹² So etwa jüngst H. Lichtenberger, *„Judeophobia – von der antiken Judenfeindschaft zum christlichen Antijudaismus“*, in: G. Gelardini, Hg., *Kontexte der Schrift I: Text, Ethik, Judentum und Christentum, Gesellschaft. Ekkehard W. Stegemann zum 60. Geburtstag*, Stuttgart et al., 2005, 168-181, bes. 179-180.

dass zumindest ein großer Teil der antijüdisch verstehbaren Texte des Neuen Testaments *innerjüdische* Konflikte widerspiegeln. Daran ist sicherlich richtig, dass wohl die meisten Autoren der neutestamentlichen Texte sich ihr Leben lang als Juden verstanden, die an einen Messias Jesus von Nazaret glaubten – gerade die „neue Paulusperspektive“¹³ hat ganz deutlich gemacht, dass dies wohl auch für den großen Heidenapostel der Fall gewesen sein dürfte. Wo die Texte aber einen „innerjüdischen“ Konflikt widerspiegeln, können sie keineswegs „antijüdisch“ sein, so wird dann gerne weiter argumentiert. Zudem sei ein z.T. extrem polemischer Stil in der damaligen Zeit durchaus aus anderen Quellen bekannt – so z.B. aus Qumran, wo man nicht zögerte, (jüdische!) Gegner als „Söhne Belials“, also „Söhne des Teufels“, zu bezeichnen.¹⁴ Andere neutestamentliche Texte seien zumindest als Teil eines schmerzhaften Ablösungsprozesses frühchristlicher Gemeinden von der Synagoge zu verstehen;¹⁵ sie reagierten, wenn auch sicherlich auf eine Weise, die heute nicht mehr gutzuheißen, so doch im jeweiligen Kontext zumindest nachvollziehbar sei. Wo sich Christentum und Judentum bereits aus der Distanz betrachteten, wird auch der angebliche Synagogausschluss frühchristlicher Gemeinden, eine Situation wechselseitiger Ausgrenzung, als Hintergrund von Polemiken angesehen.

Solange sich die Autoren neutestamentlicher Texte als Juden verstehen, können sie nicht „antijüdisch“ oder gar „antisemitisch“¹⁶ im modernen Sinne sein.

Vgl. ausführlicher auch die Argumentation bei H. Frankemölle, *Matthäus: Ein Kommentar 1*, Düsseldorf, 31999, 34-76.

¹³ In diesem Zusammenhang sind besonders die Namen E.P. Sanders und J.D.G. Dunn zu nennen. Eine kritische Zusammenfassung der Forschungsgeschichte in diesem Zusammenhang bietet S. Westerholm, 'The „New Perspective“ at Twenty-Five', in: D.A. Carson/P.T. O'Brien/M.A. Seifried, Hg., *Justification and Variegated Nomism 2: The Paradoxes of Paul*, Grand Rapids, 2004, 1-38 [Lit.]; im deutschsprachigen Raum vgl. jüngst M. Bachmann, Hg., *Lutherische und Neue Paulusperspektive: Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, WUNT 182, Tübingen, 2005. Noch einmal andere Schwerpunkte setzt die vor allem von L. Gaston und G. Gager vertretenen „Newer Perspective“. Hierzu jüngst: A.J.M. Wedderburn, 'Eine neuere Paulusperspektive?', in: E.-M. Becker/P.Pilhofer, Hg., *Biographie und Persönlichkeit des Paulus*, WUNT 187, Tübingen, 2005, 46-64.

¹⁴ Vgl. 4Q174 III,8; 4Q286 Frg 7 ii; 4Q386 Frg. 1 i,3; 11Q11 V,3.

¹⁵ Klassisch hierzu die Interpretation des Johannesevangeliums durch J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville, 21979, der eine Vielzahl von Autoren (z.T. in Modifikation) gefolgt sind. Vgl. für den deutschsprachigen Raum besonders K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium*, München, 41992.

¹⁶ Der Begriff „Antisemitismus“ wurde erst Ende des 19. Jahrhunderts von W. Marr geprägt. Hierzu weiterführend: M. Tilly, 'Vor dem "Judenspiegel": Wilhelm Marr und die Juden in Hamburg', in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58, 2006, 1-15.

Das eigentliche Problem aber ist damit noch nicht einmal berührt. Den genannten Thesen sei eine Gegenthese gegenüber gestellt, die ich im Folgenden etwas ausführlicher diskutieren möchte:

Die Frage nach dem möglichen Antijudaismus des Neuen Testaments bzw. neutestamentlicher Texte ist auf der Ebene des Textes (und der Grenzen seiner Interpretation) und nicht auf der Ebene des bzw. der Autoren des Textes oder seiner Entstehungssituation zu beantworten.

Anders gesagt: Die Frage, ob das Neue Testament und damit die christliche Bibel offen ist für antijüdische Interpretationen, ja sie vielleicht sogar fördert, ist mit der Frage nach der Intention der Autoren der Einzeltexte noch nicht beantwortet. Dies wäre nur dann der Fall, wenn die einzige angemessene Interpretation eines Textes darin bestünde, ihn gemäß der Intention seines Autors zu deuten.¹⁷

Eine Antwort, die auf die „zeitgeschichtliche Bedingtheit“ der genannten Aussagen verweist, übersieht nämlich, dass die entsprechenden Passagen sich *in der christlichen Bibel* finden. Wäre der 1. Thessalonicherbrief allein historisches Zeugnis einer vergangenen Epoche wie etwa der im Wüstensand von Oxyrhynchos entdeckte anonyme antijüdische Dialog (P.Oxy. 2070)¹⁸, ginge es um ein Apokryphon wie das Petrus-evangelium¹⁹ oder um einen fiktiven Text unserer Zeit wie Schmitts „Evangelium“, so würde es sicherlich genügen, den Text in seine Zeit einzuordnen, nach der Intention seines Autors zu fragen und ihn als ein Zeugnis der problembelasteten Vergangenheit des jüdisch-christlichen Verhältnisses (oder Nicht-Verhältnisses) zu interpretieren. Neutestamentliche Texte sind aber – als *biblische* Texte – nicht nur historische Zeugnisse. Als Teil der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments werden sie als Teil „Heiliger Schrift“ angesehen, die auch jenseits ihrer konkreten Abfassungsverhältnisse Relevanz und Normativität beansprucht.

¹⁷ Meinen Begriff von „Text“ und „Interpretation“ habe ich in meinem Beitrag T. Nicklas, ‘Leitfragen leserorientierter Exegese. Methodische Gedanken zu einer „Biblischen Auslegung“’, in: G. Steins/E. Ballhorn, Hg., *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispielexegesen und Methodenreflexionen*, Stuttgart et al., 2006, im Druck, formuliert.

¹⁸ Zu diesem Text vgl. E.J. Epp, ‘The Jews and the Jewish Community in Oxyrhynchus: Socio-Religious Context for the New Testament Papyri’, in: T.J. Kraus/T. Nicklas, Hg., *New Testament Manuscripts: Their Texts and their World*, TENT 2, Leiden – Boston, 2006, 13-52, bes. 31-32.

¹⁹ Zur Darstellung des Judentums im Petrus-evangelium vgl. T. Nicklas, ‘Die „Juden“ im Petrus-evangelium (PCair. 10759). Ein Testfall’, in: *New Testament Studies* 47, 2001, 206-221, sowie in Diskussion damit J. Verheyden, ‘Some Reflections on the Purpose of the “Gospel of Peter”’, in: T.J.Kraus/T. Nicklas, Hg., *Das Evangelium nach Petrus: Text, Kontexte, Intertexte*, Berlin – New York, 2006, 277-295.

Ich kann dieses deutlich größere Problem sicherlich nicht in den verbleibenden Minuten lösen – ich möchte aber zumindest den Versuch wagen, drei Gedanken zu formulieren, die einen Weg weisen könnten:

1. Ohne Teile aus der christlichen Bibel herausbrechen zu wollen und zu müssen, bedeutet die Tatsache, dass ein Text mit seiner Kanonisierung Teil der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments „geworden ist“²⁰, noch nicht, dass jede Passage des Textes deswegen schon *für sich allein genommen* „Heilige Schrift“ wäre. Noch einmal: *Nicht jeder Teil der christlichen Bibel Alten und Neuen Testaments ist schon für sich allein genommen Heilige Schrift*. Anders formuliert: Genauso wenig wie ein einzelnes Wort schon „Heilige Schrift“ wäre, nur weil es in der Bibel begegnet, gilt dies schon für jeden Satz oder jede längere Textpassage. Ich möchte noch weiter gehen und sagen: *Selbst das Neue Testament kann ohne das Alte Testament noch nicht Heilige Schrift sein*, wäre es doch ohne Altes Testament „ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist.“²¹

2. Das Problem des neutestamentlichen Antijudaismus ist also kein Problem, das allein auf der Ebene historischer Erklärungen zur Entstehung neutestamentlicher Einzeltexte gelöst werden kann. Es handelt sich vielmehr um ein Problem der Auslegung theologischer Texte, die Teil der Bibel sind, und ist somit in den Gesamtrahmen „Biblischer Theologie“ einzuordnen. Ich verstehe „Biblische Theologie“ wiederum vor dem Hintergrund des Skizzierten aber nicht allein als die Summe der theologischen Gedanken der Autoren sein, die die Texte verfassten, die heute die christliche Bibel ausmachen.²² „Biblische Theologie“ ist in meinen Augen auch mehr als die Summe der Theologien der Texte, aus denen die Bibel zusammengesetzt ist. Ich verstehe „Biblische Theologie“ vielmehr als „Theologie der Bibel“. Bibel wird in diesem Zusammenhang nicht als eine „Bibliothek“ in unterschiedlichen Kontexten entstandener Bücher, sondern als „ein“ Buch, dessen Text gleichwohl äußerst komplex ist, verstanden. Aus diesem Text, der sich aus einer Vielzahl von Einzeltexten zusammensetzt, die wiederum verschiedenartige, z.T. widersprüchliche Einzelstimmen bedeuten, gilt es, „Theologie“ zu erheben.²³ Eine derartige Aufgabe ist keineswegs einfach zu bewerkstelligen und

²⁰ Die Rede von „kanonisch gewordenen“ Texten lehnt sich an D. Lührmann, *Fragmente apokrypher gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache*, MThSt 59, Marburg, 2000, an.

²¹ So formuliert die päpstliche Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152 vom 24. Mai 2001, Bonn 2001, 161.

²² Zum Begriff „Biblischer Theologie“ wie auch seinen vielfältigen Facetten und Deutemöglichkeiten vgl. B. Janowski, ‘Biblische Theologie heute: Formale und materiale Aspekte’, in: C. Helmer, Hg., *Biblical Interpretation: History, Context, and Reality*, SBL.SS 26, Atlanta, 2005, 17-32.

²³ Die Idee, die Bibel als „einen“ Text zu verstehen, findet sich z.B. auch bei N. Lohfink, ‘Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie? 44 Thesen’, in: F.-L. Hossfeld, Hg., *Wieviel Systematik*

kann sicherlich nie einfach gelöst, „fertig“, sein. Um „Biblische Theologie“ zu entwickeln, gilt es, die Einzelstimmen des komplexen Textgeflechtes „Bibel“ nicht nur nebeneinander zu stellen, sondern sie miteinander ins Spiel zu bringen, damit sie sich gegenseitig interpretieren und gewichten. Dies allerdings ist, um es ehrlich zuzugeben, leichter gesagt als getan. Zumindest in unserem Falle bedeutet diese Aufgabe doch im Grunde, völlig Gegensätzliches miteinander „ins Spiel“ zu bringen.

Ich erinnere nur an die vielen konkreten positiven Aussagen über Israel, die sich in der christlichen Bibel finden, die ihre Wurzeln im Alten Testament haben, aber auch im Neuen Testament zu entdecken sind. Eine der tiefsten Reflexionen zur Rolle des Judentums, die sich im Neuen Testament findet, geht auf denselben Paulus zurück, dem auch 1Thess 2,15-16 zuzuschreiben sein dürfte. In den Kapiteln 9-11 seines Römerbriefs durchdenkt Paulus vor dem Hintergrund der in Röm 1-8 entfalteten Rechtfertigungslehre die Rolle Israels in der Heilsgeschichte.²⁴ Wie ernst es ihm damit ist, machen schon die ersten Sätze klar:

Röm 9,1-5:

Ich sage in Christus die Wahrheit und lüge nicht, und mein Gewissen bezeugt es mir im Heiligen Geist: ² Ich bin voll Trauer, unablässig leidet mein Herz. ³ Ja, ich möchte selber verflucht und von Christus getrennt sein um meiner Brüder willen, die der Abstammung nach mit mir verbunden sind. ⁴ Sie sind Israeliten; damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen, ⁵ sie haben die Väter, und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus, der über allem als Gott steht, er ist gepriesen in Ewigkeit. Amen.

Zum Schlüssel für die folgende Argumentation wird 9,6a:

Es ist aber keineswegs so, dass Gottes Wort hinfällig geworden ist.

Paulus' Aussagen über Israel verstehen sich vor dem Hintergrund der Erkenntnis, „dass das Evangelium die Mehrheit der Juden in Palästina wie in der Diaspora nicht erreicht hat, die Israel-Mission also im Großen und Ganzen gescheitert ist. Folgt daraus, dass

erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie, QD 185, Freiburg – Basel – Wien, 2001, 13-47, hier 21, der vom Kanon als einem „Makrotext“ spricht.

²⁴ Aus der Vielzahl von Arbeiten, die diesen Text in seiner Bedeutung für den jüdisch-christlichen Dialog auswerten, möchte ich besonders F. Mußner, *Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche*, Freiburg, et al., 1989, sowie idem, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*, Freiburg et al., 1991, hervorheben. Zudem seien zwei der neuesten Auslegungen des Römerbriefs wenigstens erwähnt: E. Lohse, *Der Brief an die Römer*, KeK, Göttingen, 2003, und T.H. Tobin, *Paul's Rhetoric in its Contexts: The Argument of Romans*, Peabody, 2004.

auch Gottes Israel vor Zeiten erwähnendes „Wort“ (9,6.9.28) gescheitert ist? Dringlich ist diese Frage deshalb, weil die Glaubwürdigkeit des *Evangeliums* von der Zuverlässigkeit des erwähnenden *Wortes Gottes* abhängt, dieses aber doch unmöglich hinfällig geworden sein kann. Wie beides zusammengeht, Evangelium und vor Zeiten ergangenes Wort – diese Frage lässt den Blick unweigerlich in *Israels Zukunft* richten, was perspektivisch Röm 9-11 insgesamt bestimmt.²⁵ Anders gesagt: Könnte Gottes Wort hinfällig werden, dann verlöre auch das Evangelium seinen Boden. Wenn dies aber nicht möglich ist, dann hat dies auch unbedingte Konsequenzen für das im Alten Testament begründete Verhältnis Gottes zu Israel.

Ich kann hier keine ausführliche Exegese von Röm 9-11 bieten, eine derartige Auseinandersetzung müsste den Umfang eines ganzen Buches einnehmen.

Lassen Sie mich nur einige Gedanken anführen:

2.1 Gott hält unverbrüchlich an seinem Bund mit Israel fest.

Röm 11,1-2a

Ich frage also: Hat Gott sein Volk verstoßen? Keineswegs! Denn auch ich bin ein Israelit, ein Nachkomme Abrahams, aus dem Stamm Benjamin.² Gott hat sein Volk nicht verstoßen, das er einst erwählt hat.

2.2 Der Text macht deutlich, in welchem Verhältnis Kirche aus den Heiden – wir – und Israel zueinander stehen:

Röm 11,18: *Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.*

2.3 Höhepunkt der paulinischen Argumentation ist eine Prophetie der Errettung ganz Israels (11,25-32):

Damit ihr euch nicht auf eigene Einsicht verlasst, Brüder, sollt ihr dieses Geheimnis wissen: Verstockung liegt auf einem Teil Israels, bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben;²⁶ dann wird ganz Israel gerettet werden, wie es in der Schrift heißt: Der Retter wird aus Zion kommen, er wird alle Gottlosigkeit von Jakob entfernen.²⁷ Das ist der Bund, den ich ihnen gewähre, wenn ich ihre Sünden wegnehme.²⁸ Vom Evangelium her gesehen sind sie Feinde Gottes, und das um euretwillen; von ihrer Erwählung her gesehen sind sie von Gott geliebt, und das um der Väter willen.²⁹ Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt.³⁰ Und wie ihr einst Gott ungehorsam wart, jetzt aber infolge ihres Ungehorsams Erbarmen gefunden habt,³¹ so sind sie infolge des Erbarmens, das ihr gefunden habt, ungehorsam geworden, damit jetzt auch sie Erbarmen finden.³² Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen.

²⁵ Zur Bedeutung dieses Satzes vgl. M. Theobald, *Der Römerbrief*, EdF 294, Darmstadt, 2000, 260.

2.4 Nicht übersehen werden aber darf der Abschluss der Einheit Röm 11,33-36. Was begonnen hat als Reflexion über die Zuverlässigkeit des Wortes Gottes (9,6), endet auch im Lobpreis Gottes:

O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege! ³⁴ Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen? ³⁵ Wer hat ihm etwas gegeben, so dass Gott ihm etwas zurückgeben müsste? ³⁶ Denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist die ganze Schöpfung. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen.

Entscheidend an der Argumentation des Paulus ist ihre Verankerung in der Theologie, in der Vorstellung Gottes. Alles hängt also an dem Gedanken, dass das Bild des Gottes, der sich in Liebe an Israel gebunden hat, untrennbar mit dem Schicksal Israels und seiner Zukunft verbunden ist. Was Paulus hier entwickelt, ist „Israeltheologie“ im wahrsten Sinne des Wortes.

3. Was macht nun Röm 9-11 gewichtiger als 1Thess 2,15-16, Joh 8,44 oder Offb 2,9; 3,9? Diese Aussagen sind so gegensätzlich, dass es eigentlich kaum mehr gelingen kann, sie „miteinander ins Spiel“ zu bringen. An ihnen zeigt sich m.E. auch ganz deutlich, dass eine Interpretation der christlichen Bibel in dem skizzierten Sinne nicht mit Harmonisierung verwechselt werden darf. Ich denke allerdings, dass ohne Kriterien, die uns helfen, Aussagen auch zu gewichten, keine Lösung aus unserem Dilemma möglich ist. Ein von außen an die Bibel herangetragenes und ihr äußerlich bleibendes Kriterium hilft hier meines Erachtens aber nicht weiter, weil dies die Frage aufwürfe, inwiefern dann die Bibel *selbst* noch in irgendeiner Weise „Maßstab gebend“ sein kann und nicht letztlich das von außen herangetragene Kriterium entscheidend würde – hieße es nun die (hypothetische) „Botschaft des historischen Jesus“, das (wie auch immer zu verstehende) „Wohl des Menschen“ oder die (wie auch immer zu bestimmende) „geschichtliche Erfahrung“. Ein solches Kriterium kann aber meines Erachtens auch nicht ganz von innen aus dem Text der Bibel selbst gewonnen werden: Die Gefahr, einen mehr oder weniger willkürlichen „Kanon im Kanon“ oder eine (vielleicht wiederum über Kriterien von außen bestimmte) „Mitte der Schrift“²⁶ zu bestimmen, wäre groß. Zudem: Wie ließe sich entscheiden, welches Kriterium aufgrund des Textes der Bibel angemessen sei, wenn dieser so unendlich komplex ist wie eben beschrieben? Die Lösung aus dem Dilemma könnte vielleicht in einem Kriterium bestehen, das nicht

²⁶ Zur Problematik der Rede von einer „Mitte der Schrift“ bzw. eines „Kanon im Kanon“ vgl. u.a. L. Schwienhorst-Schönberger, 'Einheit und Vielheit. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?', in: F.-L. Hossfeld, Hg., *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, QD 185, Freiburg et al., 2001, 48-87, sowie T. Söding, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons*, QD 211, Freiburg et al., 2005, bes. 104-109.

aus dem Text der Bibel, sondern aus ihrer Eigenschaft, als „Heilige Schrift“ zu gelten, gewonnen wird. Ein derartiges Kriterium wäre somit weder dem Text der Bibel entnommen, noch ihr ganz äußerlich. Was bedeutet es aber, bestimmte Texte aus unserer Perspektive als „christliche Bibel“, d.h. Heilige Schrift des Christentums zu lesen? „Heilige Schrift“ kann ein Text doch nur dann sein, wenn er überzeitliche Relevanz als Zeugnis einer Offenbarung Gottes beanspruchen kann. Das würde bedeuten, dass er zutiefst mit der „offenen Frage“ Mensch, seinem Verhältnis zu Gott und – damit aufs Engste zusammenhängend – mit seinem Verhältnis zur Welt mit ihren Mitmenschen zu tun hat. Einen Text als „Heilige Schrift“ zu bezeichnen, heißt dann, dass er Bleibendes über diese beiden untrennbar miteinander verbundenen Dimensionen von „Sinn“ aussagt. Im Licht eines derartigen Kriteriums aber wird auch das Gewicht von Röm 9-11 ganz deutlich, da dieser Text ganz anders als die anderen die Zukunft Israels im Sein Gottes für die Menschen verankert. Wo Gott als ein Gott verstanden werden müsste, der sein einmal an Israel gegebenes Wort gebrochen hat, könnte er nicht mehr als „Gott mit uns“ (Mt 1,23; 28,20) und als geheimnisvolle, jedem menschlichen Suchen vorausgehende Antwort auf die offene Frage „Mensch“ begriffen werden. In Relation zu diesem Gedanken kann die Beschimpfung einer Gruppe von Menschen als „Kinder des Teufels“ (Joh 8,44) für sich genommen genauso wenig in Anspruch nehmen, bereits „an sich“ oder „für sich“ Heilige Schrift zu sein wie etwa die Bezeichnung einer konkreten Gruppe als „Synagoge des Satans“ (Offb 2,9; 3,9).²⁷ Aussagen wie die aus Röm 9-11 relativieren andere, die in der Bibel stehen, so nicht nur, ich meine, sie zeigen, dass andere zwar *Teil der* „Heiligen Schrift“ sein mögen, aber *für sich genommen* nicht Heilige Schrift sind. Biblische Theologie in der geschilderten Weise zu treiben kann daher in extremen Fällen bedeuten, einzelne Aussagen in ihrer Isolation von der theologisch-anthropologischen Leitfrage „Heiliger Schriften“ völlig zu entkräften.

Trotzdem bleiben Aussagen wie 1Thess 2,15-16, Joh 8,44 und andere *Teil der* Heiligen Schrift – als bleibende Aufgabe, als bleibender „Stachel im Fleisch“ (2Kor 12,7), an dem wir uns exegetisch abzarbeiten haben.

Ist Christentum ohne Antijudaismus denkbar? Ja und nein. Antijüdisches Christentum ist nicht christlich, ebenso wenig aber auch ein judentumsvergessenes und somit entwurzelttes Christentum. „*Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich*“ (Röm 11,18). Christentum ist nur ein „*Zweig, der in den edlen Ölbaum eingepfropft wurde*“ und nur deshalb „*Anteil hat an der Kraft seiner Wurzel*“ (Röm 11,17). Christentum ist somit nur im Verhältnis zum Judentum zu definieren und zu verstehen. Christentum ist aber auch immer an eine Geschichte gebunden, in der Antijudaismus

²⁷ Vor diesem Hintergrund könnte vielleicht auch der – sicherlich berechtigten – Besorgnis entgegnet werden, die J.D. Levinson, ‘Warum Juden sich nicht für Biblische Theologie interessieren’, in: *Evangelische Theologie* 51, 1991, 402-430, gegenüber „Biblischer Theologie“ äußert.

eine viel zu große Rolle spielte. Diese Geschichte und ihre Wurzeln gilt es aufzuarbeiten – mit den Mitteln historischer Kritik und theologischer Argumentation.²⁸

Mijnheer de rector magnificus, Dames en Heren!

Daarmee is het einde gekomen: weliswaar niet aan het nadenken over mijn onderwerp maar wel aan mijn oratie zelf. Jedoch möchte ich nicht mit der guten Tradition brechen, am Ende meiner Rede mich bei denen zu bedanken, die es möglich gemacht haben, dass wir heute dieses Fest feiern können.

Allereerst dank ik de leden van de Stichtingsbestuur, het College van bestuur en het bestuur van de Theologische Faculteit. Ik dank u voor mijn benoeming en voor het door u in mij gestelde vertrouwen.

De decaan van de Faculteit der Theologie, professor Nissen, ben ik zeer erkentelijk voor de hulp en ondersteuning bij het voorbereiden van mijn benoeming. Mijn dank, beste Peter, voor goede raad en daad!

Ik dank al mijn collega's voor de vriendelijkheid, waarmee jullie mij van het begin af aan bejegend hebben en die het gemakkelijk gemaakt heeft, mij hier in Nijmegen zo snel thuis te voelen. Ook mijn dank voor de collegiale omgang met elkaar en de bestendige bereitwilligheid tot een theologisch gesprek.

Mijn bijzondere dank geldt alle leden van de afdeling literair-historische theologie en dan vooral voor de vriendschappelijke samenwerking, de inspirerende uitwisseling van ervaringen, maar ook voor de inspanning bij het werk aan gemeenschappelijke onderwijs- en onderzoeksprojecten. Hartelijk dank vooral aan Patrick Chatelion, Erik Eynikel, Wim Delsman en Lara Van der Zee-Hanssen.

Dit lijkt me ook het goede moment te zijn om aan mijn overleden voorganger professor Sjef Van Tilborg te herinneren. Ook al was ik niet in de gelegenheid om hem persoonlijk te ontmoeten, zijn exegetisch werk is voor mij toch steeds een voorbeeld en een verplichting.

Im Titel meiner Oratie war vom Judentum als der Wurzel des Christentums die Rede. Das Motiv von der Wurzel möchte ich auch in meinem Dank aufnehmen: Meine akademischen Wurzeln liegen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg, wo ich studiert und gearbeitet habe. Ich danke allen Mitarbeitern und Kollegen aus dieser Fakultät, die mich in den vergangenen Jahren begleitet und inspiriert haben. Nicht hier sein können heute leider meine langjährigen Freunde Thomas Kraus, Thomas Hieke und Jürgen Werlitz, denen ich für unendlich viele Diskussionen über das gemeinsame Fach, vor allem aber ihre treue Freundschaft zu Dank verpflichtet bin.

²⁸ Bei der Vorbereitung wurde ich von vielen Seiten unterstützt: Die niederländische Übersetzung des Textes besorgten Lucinda Ory, Erika Poettgens und Erik Eynikel. Ich danke meinen Kollegen Thomas Hieke und Thomas Kraus, vor allem aber der Runde des Nijmeger *Bibelateliers*, u.a. Erik Eynikel, Lara Hanssen, Wim Delsman und Cornelis den Hertog, für wertvolle Hinweise.

Umso mehr freut es mich, dass die beiden Personen, die ich meine akademischen Lehrer nennen darf, heute unter uns sind, Professor Dr. Hubert Ritt und Professor Dr. Christoph Dohmen. Der Neutestamentler Hubert Ritt hat mir die Möglichkeit gegeben, an seinem Lehrstuhl zu arbeiten, hat mir von Anfang an Verantwortung "anvertraut", vor allem aber auch mir vertraut, auch wenn ich manchmal exegetische Wege ging, die nicht ganz die seinen waren. Seine Unterstützung wie auch seine Kritik haben mir immer weitergeholfen. Lieber Hubert, dafür und für vieles andere meinen Dank! Der Alttestamentler Christoph Dohmen hat viele meiner Ideen und Ansätze zur Methodik aufgenommen und geholfen, ihnen die notwendige hermeneutische Basis zu verschaffen. Lieber Herr Dohmen, für alle Unterstützung besten Dank!

Meine Wurzeln liegen aber vor allem in meiner Familie, meinen Eltern, die mich auf dem riskanten Weg einer akademischen Laufbahn immer unterstützten und die mir von Anfang an die Freude an der Literatur vermittelten, die mir heute auch im Beruf so wichtig ist, meiner Frau Eva, die für mich ihre eigene berufliche Laufbahn weitgehend zurückgestellt, meinen Fähigkeiten immer vertraut, vor allem aber immer meine guten Seiten gefördert hat, meinen Kindern Sophie, Veronika und Jonathan, die mir immer wieder deutlich machen, was im Leben wirklich wichtig ist. Euch allen, meiner Familie, den Verwandten, Geschwistern und Freunden, danke ich für eure Liebe, die mir Kraft gibt und die mich trägt.

Ik heb gezegd.