

Tag des Judentums 18.1.2018

Ist die christliche Auslegung des Alten Testaments antijüdisch?

Einige **Vorbemerkungen** müssen meinen Ausführungen vorangeschickt werden:

1) Die Begriffe „christlich“ und „jüdisch“ erwecken den Eindruck, als stünden sich da einheitliche Größen gegenüber – das ist weder zeitlich noch räumlich oder sprachlich der Fall – heutzutage schon gar nicht!

Das hat auch unmittelbare Auswirkungen auf den Begriff „antijüdisch“, denn dieses Etikett kann erst dann einigermaßen sinnvoll verwendet werden, wenn eine Trennung der an Jesus als den Messias glaubenden Juden, Proselyten und den Gläubigen aus den Völkern (= Heiden) von den Nicht-an-Jesus glaubenden Juden verschiedenster Ausrichtung erkennbar vollzogen ist, d.h. wenn „Christen“ und „Juden“ nach außen hin unterscheidbare Gruppe sind.

2) Auch der Begriff „Altes Testament“ ist problematisch, denn ein Buch in heutiger Form, von zwei Deckeln begrenzt, gibt es in ntl. Zeit nicht, sondern nur Rollen einzelner Bücher von unterschiedlicher Wichtigkeit, dementsprechend unterschiedlich oft kopiert, in der Belehrung eingesetzt und daher auch inhaltlich in unterschiedlichem Maße in der Allgemeinheit bekannt. Aufgrund der Kostbarkeit des Schreibmaterials gehe ich davon aus, dass die Zitationen vielfach aus dem Gedächtnis, also von einem „Kanon im Kopf“ geschehen und nicht immer durch Rückgriff auf schriftliche Dokumente.

1) Antijudaismus im Neuen Testament?

Es braucht keinen Nachweis dafür, dass die Christusbotschaft des NT, sowohl die der Evv wie auch die der anderen Schriften, massiv von Bezügen zu den atl. Schriften geprägt ist, mit ihnen begründet wird und auf diese Weise eine Kontinuität von Gottes Wirken an seinem Volk und der Menschheit behaupten will. Die Grundlage dafür ist die griechische Bibel, die Septuaginta, und ihr Verständnis in der damaligen hellenistisch geprägten Judenheit. Für diese Vorgangsweise scheint mir eben die vorhin geschilderte Vorstellung eines „Kansons im Kopf“ ein brauchbares Modell zu sein. Jedenfalls lässt sich feststellen, dass ein gewisser Schatz an Belegstellen immer wieder auftaucht in den frühchristlichen Schriften, in den Dialogen mit Juden und Jahrhunderte später.

In der Verwendung der Belegstellen mag man ganz grob zwei wichtige Formen herausheben; da ist auf der einen Seite das Schema von Verheißung und Erfüllung, wie es z.B. besonders im Mt-Ev zur Anwendung kommt und das nicht zuletzt dafür verantwortlich ist, dass dieses Ev später zum kirchlichen schlechthin wurde.

Auf der anderen Seite ist die typologische Begründung zu nennen, die darauf beruht, dass atl. Ereignisse als Typos, d.h. als Vorausbild für das ntl. Geschehen zu sehen sind und somit ebenfalls auf ein außerhalb des AT liegendes Ziel verweisen und dieses als die Vollendung des Vorbildes vor Augen stellen; insofern geht auch dieser Schritt von Verheißung zu Erfüllung, aber in einer anderen Form.

Diese zwei Arten des Aufweises dürften wohl nur dann überzeugen, wenn man schon überzeugt ist, dass das neue Geschehen die Erfüllung ist, und man nur nach den nötigen Belegen in den Schriften zu suchen hat. Allerdings setzt dieser Glaube auch voraus, dass man bereit ist, den vorliegenden Hl. Schriften den Status einer Vorläufigkeit und Offenheit auf ein neues Geschehen zuzuschreiben. Dass ein solcher Ansatz auf Widerspruch stoßen muss, ist klar, daher muss auch die Suche nach

Belegen erweitert werden.

Vor allem gilt das für das gewaltsame Geschick Jesu, das sich nicht so leicht mit der Erfüllung von Verheißungen begründen lässt, daher musste der Auferstandene selbst „ausgehend von Mose und allen Propheten“ den Emmausjüngern nachweisen, dass 'der Christus das alles erleiden (musste) um so in seine Herrlichkeit zu gelangen' (Lk 24,25ff).

Das gewaltsame Geschick hat auch zur Folge, dass Jesu Ankündigung vom baldigen Kommen des Reiches Gottes offen bleibt und mit der Ansage einer Wiederkunft des Auferstandenen verbunden werden muss, um die noch ausstehenden Erfüllungen einzulösen. Man kann sich vorstellen, dass gerade dieser offene Zustand zu einer Verschärfung der Polemik führte – vor allem gegenüber denen, die nicht glauben, und denen man polemisch die Schuld am Tod dieses Gerechten anlastete (vgl. z.B. Apg 2,23.36). Abzuwehren war ja auch der Einwand, dass ein „Gehenkter“ niemals der 'Messias' sein könne, denn er ist ein „Fluch Gottes“ (vgl. z.B. Dtn 21,23) – ein Argument, das im Mittelalter an Kraft zunahm!

Eine bedeutsame Rolle spielt auch, dass durch den verlorenen Krieg gegen Rom mit der Zerstörung der Stadt und des Tempels für die Judenheit eine völlig neue Situation entstand, da nicht nur der politische Messianismus Schiffbruch erlitt, sondern auch das religiöse Leben ohne Kult und Opfer gänzlich neu konstituiert werden musste. Dieser Umstand konnte von den Anhängern Jesu nicht nur als Erfüllung der Worte Jesu gedeutet, sondern in weiterer Folge zu einem wichtigen Argument ausgebaut werden. Denn ein Zustand ohne Tempel, Priestertum und Opferkult erwies die Opfergesetze als zeitbedingt und konnte als Trumpf gegen die bleibende Gültigkeit der Tora ausgespielt werden. Auch dieser Punkt spielte in weiterer Folge eine immer größere Rolle.

Den sistierten Opferkult hat offenbar der Brief an die Hebräer im Blick, wenn er Christus den endgültigen Hohepriester nach der 'Ordnung des Melchisedek' (vgl. Hebr 7,17ff), also der älteren und damit zeitlosen Ordnung nennt, der 'nicht mit dem Blut von Böcken und Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut ein für alle Mal in das Heiligtum hineingegangen ist und so eine ewige Erlösung bewirkt hat.' Die Folge davon ist, dass er 'der Mittler eines neuen Bundes ist' (vgl. Hebr 9,12.15), wodurch zugleich der erste 'für veraltet und überlebt erklärt ist' (vgl. Hebr 8,13). Hier ist also ganz deutlich von der Ablösung der alten Ordnung die Rede.

Schwierig ist der Umgang mit der Redeweise des Joh-Ev in Bezug auf die Juden. In der so stark dualistisch geprägten Redeweise, die Licht und Finsternis, Leben und Tod, Glauben und Unglauben, lieben und hassen in der Verkündigung Jesu so pointiert gegenüberstellt und sie an die hohe Christologie der göttlichen Sendung Jesu als den vom Vater Kommenden und zu ihm Zurückkehrenden anbindet, treffen alle negativen Aussagen auf „die Juden“ zu, während die positiven für Jesus und seine Jünger gelten.

Mag sein, dass diese scharfe Trennung in Gut und Böse einen geschichtlichen Konflikt, womöglich den Ausschluss der Joh-Gemeinde aus der Synagoge spiegelt, der mehrfach im Ev anklingt, dennoch scheint es in diesem Fall schwierig, nur von einem lokalen innerjüdischen Konflikt zu reden.

Eine einfache Lösung des Problems scheint es nicht zu geben. So habe ich es zumindest erlebt, als mein lieber Freund, der bekannte Exeget Raymond Brown, meine s.A. naive Frage, wie denn die Rede von den 'Juden' im 4. Ev zu verstehen sei, nur mit einem müden Lächeln beantwortete. Und wie unterschiedlich jüdische Ausleger mit der Frage umgehen zeigt z.B. der Aufsatz von *Adele Reinhartz, 'Juden' und Juden im vierten Evangelium, in: Kul 23 (2008) 127-142.*

Die verheerende Wirkung, die von diesem Ev und seiner plakativen Redeweise im Laufe der Geschichte ausging, mahnt uns freilich, dass wir weder aufhören dürfen, die Problematik dieses Ev zu thematisieren, noch auch seine hohe Christologie aufgeben können.

Nicht minder gilt das für die Ansprüche der anderen Evv und Schriften, dass dieser Jesus der verheißene Christus ist und dass der Glaube an ihn Rettung verheißt. Das sind unsere Grundlagen, die von den Anhängern Jesu auf der Basis der griechischen Hl. Schriften und der judäo-hellenistischen Gedankenwelt gelegt wurden.

2) Aus dem Schrifttum der ersten Jahrhunderte

a) Zur Hermeneutik

Die in den Schriften des NT grundlegende Art der Beweisführung setzt sich im Schrifttum der folgenden Jahrhunderte fort und wird noch um ein Vielfaches erweitert. Der Grund dafür ist einerseits die stärker werdende Auseinandersetzung mit jenen, welche diesem Glauben nicht zu folgen vermochten, bzw. mit den Zweiflern in den eigenen Reihen, weil sich die erwartete Wiederkunft verzögerte und die sichtbare Erfüllung der offenen Verheißungen sich nicht einstellte. Andernteils geht die Entfaltung der Belege mit einer systematischen Hermeneutik der Bibel einher, welche sowohl Inspiration wie auch Wahrheit der ganzen Schrift in einer konsequenten Lektüre auf Christus hin begründet sieht. Denn nur eine solche Lektüre, welche über den Literalsinn hinausgeht, vermag die Bibel als eine vom Geist Gottes geschaffene Einheit zu sehen, während eine literarisch-historische Betrachtung Unterschiede und Widersprüche aufdeckt, die nicht lösbar erscheinen. Der Geist aber, der nach dieser Hermeneutik das Ganze durchdringt, kann die Widersprüche auf einer höheren Ebene auflösen und damit die Einheit von Altem und Neuem Testament garantieren.

Diese Hermeneutik, welche einen geistlichen Sinn in verschiedener Ausprägung annimmt, wurde erstmals von Origenes, ausgehend von hellenistischer Literaturwissenschaft, für die biblischen Schriften entwickelt und bestimmt von da an die christliche Lektüre der griechischen Bibel; es geht bei ihr letztlich darum, die mit dem buchstäblichen Sinn verbundene Sinndimension des Heiligen Geistes als das vom eigentlichen Autor Mitgemeinte zu erfassen und zur Sprache zu bringen, was mit der Methode der Allegorese geschieht.

Ein Beispiel liegt in 1 Kor 10,4 vor, wenn Paulus den wasserspendenden Felsen aus Ex 17 bzw. Num 20 ohne Anhalt im Text auf Christus deutet. Interessant ist – nebenbei bemerkt –, dass rabbinische Exegese den Felsen mit Mirjam identifiziert und die in Num 20 geschilderte Wassernot mit dem unmittelbar davor erwähnten Tod Mirjams in Beziehung setzt.

Genau dieses Beispiel aus 1 Kor 10 nimmt Origenes in seiner 5. Predigt zum Buch Exodus zum Ausgangspunkt, um zu zeigen, wie die 'Jünger Christi' das Gesetz zu lesen haben im Unterschied zur Synagoge, 'die es nicht richtig verstand und deshalb Christus nicht annahm.' Denn nach 1 Kor 10 gilt: „Was die Juden für den Durchzug durch das Meer halten, nennt Paulus Taufe; was jene als eine Wolke ansehen, dafür steht bei Paulus der Heilige Geist ...(U)nd das Manna, das die Juden für eine Speise halten, die den 'Bauch sättigt und den Gaumen befriedigt, nennt Paulus eine geistige Speise“ (S. 95.97); von ihr aus kann Origenes den Schritt zur Brotrede in Joh 6 machen.

D.h. was die Juden als geschichtliche Erzählungen auffassen, ist nach Origenes im geistigen Sinn zu lesen; man muss 'die Hülle des Buchstabens wegnehmen (vgl. 2 Kor 3,16), um die vollkommene und feste Speise zu finden.' (vgl. S. 51).

Allerdings kann die Auslegung des Origenes auch Formen annehmen, die für uns nicht mehr nachvollziehbar sind, etwa wenn er die Rettung des Mose-Knaben (= des Gesetzes) durch die Pharaonentochter (= die Kirche aus den Heiden) so beschreibt, dass das Gesetz von den „abscheulichen und hässlichen Empfindungen der Juden“ befreit und „aus dem Lehm und Sumpf“ herausgeholt wurde. (2. Predigt, S. 49). Das spricht aber nicht grundsätzlich gegen die Theorie eines mehrfachen Schriftsinnes, die auch die jüdische Auslegung kennt und in manchen Richtungen auch heute exzessiv praktiziert.

Unter den frühen Dokumenten des christlichen Schriftgebrauchs möchte ich als erstes einen Blick auf den Brief des Barnabas werfen. Mit diesem will der Verfasser in den Streit um das rechte Schriftverständnis eingreifen, welcher offenbar zwischen christlich gewordenen Juden und solchen, die nicht an Christus glauben, tobt.

b) Der Barnabasbrief

Einleitend nennt der Verf. nach einem erfreulichen Besuch in einer Gemeinde als Ziel seines Briefes, „dass ihr den Inhalt des Glaubens auch tiefer begreift.“ Zu diesem Zweck klärt er ausgehend von prophetischen Texten verschiedene Glaubensfragen, beginnend mit jener zum Opferkult. Nachdem Gott schon gemäß Jes 1,11–13 und Jer 7,22 betont hat, dass er Opfer nicht braucht, gilt umso mehr, dass „das neue Gesetz unseres Herrn Jesus Christus frei von dem Zwang, Äußerlichkeiten zu erfüllen, ohne eine von Menschen bereitete Opfergabe auskommen soll“, denn „zu uns sagt er: 'Ein zerknirschtes Herz ist für den Herrn ein echtes Opfer; ein Herz, das seinen Schöpfer lobt, ist für ihn ein angenehmer Duft.' (Barn 2,6.10). Diese Form der Opferpolemik findet sich später noch oft; sie hat auf dem Hintergrund der Tempelzerstörung ein leichtes Spiel und wirkte z.T. bis in die moderne Exegese.

Eine andere Frage ist jene nach dem gültigen Bund; hier warnt der Verf. und sagt:

„... stellt euch nicht mit gewissen Leuten auf eine Stufe, deren Sprüche ihr nachbetet ... indem ihr sagt: 'Der Bund gehört den Juden und uns Christen'. Uns gehört er zwar, aber die Juden haben ihn für immer verloren ...“ dabei zitiert Verf. als Beleg aus der Episode mit dem Goldenen Kalb (Ex 32) und ergänzt:

„So wurde der Bund der Juden aufgelöst, damit jetzt der Bund Jesu, des Auserwählten, wie mit einem Siegel in unsere Herzen eingeprägt werden kann, wenn wir an ihn glauben und auf ihn hoffen.“ (Barn 4,6–8). Hinter dieser Erklärung scheint mir eben die LXX-Version von Jer 31 zu stehen, wenn es dort in Anspielung auf Ex 32 heißt: „Sie (= eure Väter) sind nicht bei meinem Bund geblieben und ich habe mich nicht mehr um sie gekümmert.“

Eigenartig ist Barnabas' Deutung des zweiten Bocks im Ritual des Versöhnungstages (vgl. Lev 16), wenn er sagt:

„Was soll mit dem anderen geschehen? Verflucht soll der andere sein, heißt es in der Schrift. Gebt acht, hier wird ein Vorbild für Jesus erkennbar! Die Schrift schreibt vor: 'Spuckt ihn an, durchbohrt ihm die Beine, damit sie am Kreuz befestigt werden können und verbindet ihm mit einem roten Wolltuch die Augen. Dann soll ihn jemand in die Ödnis hinaustragen.'“ – soweit das Zitat.

Ich gehe jetzt nicht auf die Deutung und ihre Anwendung auf die Gemeinde ein; wichtig ist mir vielmehr, dass die Herkunft des Schriftzitats unklar ist, daher sehe ich darin ein Beispiel für andere solche Texte, welche in der späteren Diskussion mit Juden insofern eine Rolle spielen, als sie den Vorwurf der Verfälschung der Schrift provozieren, wenn sich Septuaginta und Masoretischer Text gegenüberstehen.

Als letztes Beispiel nehme ich die Lehre über die Speisegebote.

„Wenn Mose sagt: 'Esst kein Fleisch von Schweinen, auch nicht von Adlern, Habichten oder Raben und keinen Fisch ohne Schuppen', so denken wir, dass er damit drei Gebote weitergibt, die er von Gott empfangen hat ... Aber man darf diese Gebote nicht als Speiseverbote auffassen. Als solche sind sie nicht Gottes Gebot, sondern das, was Mose, vom Heiligen Geist bewegt, daraus gemacht hat.“ – eine kühne Behauptung von Barnabas – denn:

„Mit dem Verbot, Schweinefleisch zu essen, ist vielmehr gemeint: Hänge dich nicht an Menschen, die wie Schweine sind. Wenn sie üppig leben, vergessen sie ihren Herrn, doch wenn sie Mangel leiden, erkennen sie ihn wieder ...

Diese Allegorese ist keine Erfindung des Barnabas, sondern es gibt sie auch in jüdisch-

hellenistischen Erklärungen und selbst im Mittelalter bringt sie Crispin mit Berufung auf Hieronymus gegen den Juden vor. In beiden Fällen zeigt sich, dass die Differenz darin liegt, ob der Wortlaut gilt oder nicht vielmehr die Symbolik. Soweit ein kurzer Blick auf den Schriftgebrauch im Brief des Barnabas.

c) Melito von Sardes, „Peri Pascha“

Eine ganz andere Art von Exegese begegnet uns in dem Text „Peri Pascha“ des Bischofs Melito von Sardes. Im Anschluss an die Lesung von Ex 12 entwickelt der charismatische Sprecher in liturgischem Kontext das Pascha-Mysterium von Christus in der Weise, dass alle Einzelheiten der biblischen Überlieferung zum Vorbild werden.

Zunächst zeigt Melito anhand einer dramatischen Nacherzählung der Paschanacht auf, dass die damalige Rettung Israels schon geheimnisvoll vorauswies auf das Leiden des Sohnes, des eigentlichen Lammes, welches Christus ist. Für ihn war das alte Geschehen ein verschlüsseltes Zeichen, in dem sich Gottes Absicht ankündigte, ein Modell, das jetzt seine Bedeutung verloren hat: „Denn einst war die Schlachtung des Lammes wertvoll, doch jetzt ist sie wertlos, weil der HERR gelebt hat.

Einst war der Tod des Lammes wertvoll, doch jetzt ist er wertlos, weil der HERR gerettet hat.“

Warum es aber notwendig war, dass der Herr auf die Erde gekommen ist, erläutert Melito anschließend in einer dramatischen Zusammenfassung vom Fall des Menschen unter die Knechtschaft der Sünde.

„Der Mensch war so geschaffen, dass er Gutes und Böses aufnehmen konnte, so wie die Ackerfurche zweierlei Samen aufnehmen kann. Er nahm daher den Rat des gierigen Feindes auf, griff nach dem Baum, übertrat das Gebot und wurde Gott ungehorsam. Daraufhin wurde er in diese Welt hinausgeworfen wie ein Verurteilter ins Gefängnis ... Als Kriegsgefangener wurde er festgehalten unter dem Schatten des Todes, und so war er, das Ebenbild Gottes, des Vaters, in Todeseinsamkeit. Aus diesem Grund wurde das Geheimnis des Passah am Leib des Herrn vollzogen. Von langer Hand hatte der Herr sein Leiden in die Geschichte eingepasst“ (PP 48.56).

Um die Gemeinde in das Geheimnis der von Gott geplanten Geschichte einzuführen, geht Melito in knappen Hinweisen den Erzählungen Israels entlang und sagt:

... willst du das Erlösungsgeheimnis im Modell sehen,

dann blicke auf Abel, der wie Er ermordet wurde,

auf Isaak, der wie Er gefesselt wurde,

auf Josef, der wie Er verkauft wurde,

auf Mose, der wie Er ausgesetzt wurde,

auf David, der wie Er verfolgt wurde,

auf die Propheten, die wie Er gelitten haben ...

Blicke aber auch auf das Lamm, das in Ägypten geschlachtet wurde, das die Ägypter schlug und durch sein Blut Israel rettete.“ (PP 59)

Der anschließend noch in vielfacher Weise in dieser prägnanten Gegenüberstellung fortgeführte Aufweis der von langer Hand geplanten Erlösung durch das neue Passah-Lamm wird dann in der Predigt jäh von der Frage unterbrochen:

'Wo geschah die Schlachtung des Lammes', 'der Mord an dem Gerechten' und die Antwort ist: 'Mitten in Jerusalem!' Am helllichten Tag, als alle zuschauten', und daran schließt sich eine lange Reihe von Anklagen und bitteren Vorwürfen gegen Israel an, dass es den Herrn nicht erkannt hat,

der alles geschaffen, das Volk erwählt, es durch die Geschichte geleitet, Propheten gesandt, Könige eingesetzt, die Leidenden geheilt und die Toten erweckt hat, mit dem Schluss:
„Ihn hast du getötet. Ihn hast du verkauft.“

Und schließlich noch drastischer in der Formulierung:

„Der die Erde aufgehängt, wurde aufgehängt.

Der die Himmel angenagelt, wurde angenagelt. Der die himmlische Welt befestigte, wurde befestigt. Der Herr wurde geschmäht. Gott wurde ermordet. Der König Israels hingerichtet durch Israels Hand.“ (PP 96)

Aufgrund dieser Aussage hat man Melito für das Diktum vom Gottesmord verantwortlich gemacht, aber das scheint mir zu einfach. Denn eine solche Aussage ist m.E. eine theologische Zuspitzung des schon in der Apg in verschiedener Weise gegen das 'Haus Israel' erhobenen Vorwurfs, dass man den Christus gekreuzigt (2,23.36), den „Urheber des Lebens getötet“ (3,15), ermordet und aufgehängt hat (vgl. 4,10; 5,30; 7,52; 10,39). D.h. es braucht nicht erst die Schrift des Melito, um dieses Diktum zu schaffen.

Weiters ist daran zu erinnern, dass der Text von Melitos 'Peri Pascha' erst seit der Mitte des 20. Jh. bekannt und veröffentlicht ist, also für alle alten Anschuldigungen gar nicht zur Verfügung steht.

Nicht in Abrede zu stellen ist aber, dass diese so streng typologisch nach dem Schema von Modell und Wirklichkeit auf Christus ausgerichtete Heilsgeschichte den Gegensatz zur Synagoge verschärft. Aber es war Melito aufgrund seiner Beziehung zur Synagoge offenbar bewusst, dass diese Typologie ein Problem darstellt, darum fügte er in die Deutung seiner Schau die wichtigen Worte ein:

„Wenn schon der Christus nach dem Plan Gottes leiden musste,
So hättest du, Israel, Gott anrufen müssen (und sagen):

'O Herr, wenn es schon nötig ist, dass dein Sohn leiden muss,
und wenn dies dein Wille ist,

dann soll er leiden, doch nicht durch mich, sondern durch andere Völker.

Dann sollen ihn Unbeschnittene verurteilen, doch nicht ich;

dann sollen ihn die Hände eines Tyrannen annageln, doch nicht meine.“ (PP 76).

Die dramatische Aktualisierung des Paschamysteriums nimmt am Schluss insofern eine überraschende Wendung, als die zusammenfassende Erklärung des Geschehens nahtlos übergeht in eine johanneisch geprägte Ich-Rede des Auferstandenen:

„Der Herr hat den Menschen angezogen und hat gelitten wegen dem, der leidet.

Er wurde gefesselt wegen dem, der festgehalten wurde.

Er wurde schuldig gesprochen wegen dem, der schuldig ist.

Er wurde begraben, weil wir alle begraben werden.

Er ist aus den Toten auferstanden und hat gerufen:

'Wer will einen Prozess gegen mich führen? Soll er doch kommen!'

Ich habe den Verurteilten befreit.

Ich habe den Toten lebendig gemacht.

Ich habe den Begrabenen auferweckt ...

Kommt also, all ihr Stämme der Menschen, die ihr mit Sünden zu einem Teig verknetet seid. Laßt euch die Sünden vergeben.

Denn ich bin eure Vergebung.

Ich bin das rettende Passahlamm...

ich bin euer Lösegeld,
ich bin euer Leben,
ich bin eure Auferstehung, usw.

ich bin euer Licht,
ich bin eure Rettung,
ich bin euer König.
Ich führe euch hinauf in Himmelshöhen,
ich will euch den Vater zeigen, der immer schon war ..." (PP 101–103)

Manche meinen, dass Melito in dieser Rede eine Anleihe beim Ritual des Aphikommon nimmt, bei welchem am Anfang des Seder von einer Mazza ein Stück abgebrochen, dann versteckt und am Ende der Pessach-Feier gezeigt wird. Durch die Ich-Rede werde symbolisiert, dass Christus als Aphikommon erscheine. Wenn das zutrifft, dann wäre „Peri Pascha“ u. U. auch als eine alternative Haggadah von Jesus-Anhängern verstehbar.

d) Justin und sein Dialog mit dem Juden Tryphon

Mit Justins Dialog tritt Mitte des 2. Jh. eine neue Literaturgattung auf dem Plan, die für weitere Jahrhunderte die Frage des rechten Umgangs mit dem AT dominiert. Als solche hat sie den Vorteil, dass auch die Gegenseite zu Wort kommt, was bisher nicht der Fall war.

In der Einleitung erzählt Justin, wie er in Ephesus mit dem Juden Tryphon bekannt wurde und mit ihm ein Gespräch über seinen Glauben an Christus begann mit der Einladung:

„Wenn nun auch dir an dir selbst etwas gelegen ist, du nach Erlösung verlangst und dein Vertrauen auf Gott setzest, so brauchst du, zumal du kein Fremdling bist auf diesem Gebiete, nur den von Gott gesandten Christus anzuerkennen und sittlich tadellos zu sein, um das Glück zu haben.“ (VIII,2)

Während die Begleiter Tryphons in Gelächter ausbrechen, geht dieser auf das Angebot ein und kontert sogleich damit, dass Justin mit der Philosophie noch viel besser beraten gewesen wäre als jetzt, da er sich 'durch falsche Lehren täuschen lässt, nichtswürdigen Männern folgt und auf einen Menschen die Hoffnung setzt.' Daher die Aufforderung:

„... lasse dich vor allem beschneiden, sodann beobachte ... den Sabbat, die Feste und die Neumonde Gottes, wie überhaupt alles, was im Gesetz geschrieben steht! Dann wird dir Gott gewiss gnädig sein.“ (VIII,3) „Wenn du aber ... beweisen kannst, wie ihr dazu kommt, ohne Beobachtung des Gesetzes etwas zu erhoffen, möchten wir das gerne von dir hören.“ (X,4)

Damit ist als zentrales Thema die Geltung von Bund und Gesetz angesprochen. Justin antwortet mit dem Verweis auf den durch Christus eingesetzten Neuen Bund, der den alten aufhebt; daher gilt jetzt:

„Das wahre, geistige Israel nämlich und die Nachkommen Judas, Jakobs, Isaaks und Abrahams ... das sind wir, die wir durch diesen gekreuzigten Christus zu Gott geführt wurden.“ (XI,5)

Die grundsätzlichen Bestimmungen des Alten Bundes, Beschneidung, Sabbat, Speisegebote, wie auch der Opfergottesdienst, die nur deshalb gegeben wurden, damit Israel vom Götzendienst ferngehalten werde, gelten nicht mehr bzw. sind spiritualisiert. Beweis für das Ende der Opfer und des Bundes sind letztlich der zerstörte Tempel und die Vertreibung aus dem Land, beides Folgen des Ungehorsams gegenüber dem Gesetz (vgl. Lev 26; Dtn 29). So sieht sich Justin auch veranlasst, gegen jene zu polemisieren (Tryphon eingeschlossen), die trotzdem am alten Glauben festhalten, weil sie:

„den Gerechten ... getötet und vor ihm seine Propheten. Und jetzt verstoßt ihr die, welche auf ihn

und auf den allmächtigen Gott, den Weltenschöpfer, der ihn gesandt hat, ihre Hoffnung setzen, und ihr entehrt sie, soweit es bei euch möglich ist, indem ihr die Christusgläubigen in euren Synagogen verfluchet“ (XVI,4).

Diese Bemerkung wird als erster Beleg für den sogenannten „Ketzersegen“, die „birkat ha-Minim“, gewertet, welche es 'Häretikern' nicht mehr möglich machen sollte, am Gottesdienst teilzunehmen. In der Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden spielte freilich dieser Text, wie auch das 'Alenu-Gebet', das die Gemeinde an ihre Pflicht erinnert, den einen und einzig wahren Gott zu bekennen und jeden Götzendienst zu verurteilen, immer wieder eine große Rolle; letzteres Gebet wurde u.a. im christlichen Mittelalter einer strengen Zensur unterworfen, da die Christen zu den Götzendienern gerechnet wurden (vgl. dazu Jeffrey Hoffman, *The Image of the Other in Jewish Interpretations of Alenu*, in *SCJR* 10 (2015) 1-41 mit einer Synopse der verschiedenen Textformen).

Wenn Justin in weiterer Folge in immer neuen Anläufen seinem Gesprächspartner klar zu machen versucht, dass die Vorschriften des Mose „Typen, Symbole und Hinweise sind auf das Schicksal Christi“ (LXII,4), so beschreibt er damit zutreffend die Methode seiner Auslegung, welcher Tryphon freilich so nicht folgen will, sondern vielmehr bei einer einfachen, geschichtlichen Erklärung bleiben wie seine Lehrer. Justin führt diese Haltung jedoch auf 'Hartherzigkeit' und 'Verstocktheit' zurück, und behauptet darüber hinaus, dass die jüdischen Lehrer „aus der Übersetzung, welche die Ältesten bei Ptolemäus hergestellt haben, viele Schriftstellen vollständig entfernt haben, in denen klar bewiesen wird, dass von unserem gekreuzigten Jesus verkündet war, er sei Gott und Mensch, er werde gekreuzigt und sterbe“ (LXXI,2).

Trotzdem muss man davon ausgehen, dass die Auseinandersetzung insgesamt auf der Basis eines griechischen Bibeltextes geführt wird (einerseits die Übersetzung der Siebzig: LXX, andererseits Aquila), denn anders wäre eine Verständigung über die Hypostasenvorstellungen wie über den Logos nicht möglich, die bei Tryphon zu erkennen ist.

Die anschließende Diskussion bewegt sich dann weiter zum Thema eines leidenden Messias, wobei Tryphon zwar ein Leiden, nicht aber die Vorstellung akzeptieren kann, „dass Christus in so schmachvoller Weise am Kreuze starb; denn verflucht ist nach dem Gesetz, wer gekreuzigt wird“ (LXXXIX,1).

Justin antwortet mit einer ausführlichen Auslegung von Ps 22 und weiterer Texte, wobei seine Zuhörer immer weniger zu Wort kommen; sie werden vielmehr Ziel einer Auslegung von Texten prophetischer Kritik, welche sie von ihrem alten Verständnis der Schriften abbringen und den Lehren Justins zuführen soll.

Justin sagt:

„Meine Brüder! Sprechet doch nichts Sündhaftes wider Jesus den Gekreuzigten! Spottet nicht über seine Striemen durch welche alle geheilt werden können ... Es wäre gut, wenn ihr den Worten der Schrift folgen und eure Hartherzigkeit beschneiden würdet ...“ (CXXXVII,1), und schließt mit der Mahnung: „nehmet um eures Heiles willen diesen so schweren Kampf auf euch und setzet eilends an Stelle eurer Lehrer den Christus des allmächtigen Gottes“ (CXLII,2).

Und Tryphon betont: „Es war nicht unsere Absicht, zu solcher Unterredung zusammenzukommen ... Aber wir fanden mehr, als wir erwarteten, und als man je hätte erwarten können. Wenn wir ständig miteinander verkehren und uns in das, was wir besprochen haben, noch vertiefen würden, hätten wir noch größeren Profit“ (CXLII,1)

– ein schönes Urteil über ein interreligiöses Gespräch, das zeitweise hart verlief, die Gegensätze nicht verwischte, aber letztlich nicht antijüdisch ist, denn es geht primär um einen vielfach

innerjüdischen Wettstreit um die rechte Auslegung der Hl. Schriften hinsichtlich der Messianität Jesu, der geprägt ist von dem Bemühen, die eigene Position zu klären und zu festigen.

Nicht viel anders verlaufen die anderen Dialoge bis zum 6. Jh.; sie sprechen für die These, dass die Trennung zwischen Christen und Juden ein langfristiger Prozess war und sich über mehrere Jh. hingezogen hat. Es ist also schwierig – auch wenn es scharfe Polemik von beiden Seiten gegeben hat –, von einem allgemeinen antijüdischen Klima zu reden; ein solches haben erst die christologischen Dogmen gefördert.

e) Offene Grenzen

Beispiel 1: die Aqedah und ihre theologische Verwendung

Die Auslegungsgeschichte der Opferung Isaaks kann als Beispiel dafür dienen, dass in theologischer Hinsicht die Interpretation von Jesu Sühnetod am Kreuz, wie sie im Joh-Ev und daneben auch bei Paulus zu finden ist, auf Seite der rabbinischen Theologie die Vorstellung entfalten ließ, dass der heroische Gehorsam Abrahams, gemäß dem Wort Gottes seinen Sohn zu opfern, und die Einwilligung des bereits erwachsenen Isaak zur Lebenshingabe jenes Verdienst bewirkt habe, das Israel für alle Zeiten die Treue Gottes zu seinen Verheißungen sowie die Bereitschaft zur Vergebung aller Verfehlungen bewirkt habe. Während auf Seite der biblisch-patristischen Auslegung Isaak das Modell ist für das Verständnis von Jesu Opfertod, ist er auf rabbinischer Seite die 'Wirklichkeit'.

In der Forschung hat man die Beeinflussung je nach Standpunkt unterschiedlich interpretiert, aber man kann davon ausgehen, dass eine Kenntnis der jeweils anderen Sicht auf beiden Seiten vorhanden war und somit eine wechselseitige Befruchtung stattgefunden haben wird.

Dass die jeweilige Deutung den Vorrang vor der gegnerischen beansprucht, wird man nicht leugnen können. Jedenfalls ist interessant, dass gerade in der Zeit der christlichen Herrschaft in Palästina, in der Juden es politisch schwer hatten und dazu durch die 'Auffindung' des Hl. Kreuzes eine Verehrung desselben wuchs, in den Synagogen Mosaike mit der Opferung Isaaks zu finden sind (wie z.B. in Bet Alpha).

Man wird kaum fehlgehen, wenn man diese Darstellungen als bewusstes Gegenbild versteht zum christlichen Erlösungsanspruch im Symbol des Kreuzes. Denn der Gehorsam Abrahams und die Opferwilligkeit Isaaks haben in rabbinischer Auslegung eine Versöhnung mit Gott bewirkt, über die hinaus es keiner anderen bedarf – eine bedenkenswerte Position, wenn man sie mit der heutigen kirchlichen Lehre vom niemals gekündigten Alten Bund verbindet.

Wie auch immer, Tatsache ist, dass man von gegenseitiger Beeinflussung und durchlässigen Grenzen in der Auslegung reden kann, ohne die eine solche Auseinandersetzung nicht möglich wäre; das spricht gegen einen ausdrücklichen Antijudaismus.

Beispiel 2: Toledot Jeschu – das Anti-Evangelium

Ein krasses Gegenbeispiel möge uns die andere Seite der Auseinandersetzung zeigen; im babylonischen Talmud finden sich verschiedene Aussagen über Jesus, die offenbar einer gewissen Kenntnis der Evangelien entstammen und die ntl. Ansprüche über Jesu göttliche Herkunft, Jungferngeburt, Wundertätigkeit sowie Tod und Auferstehung in sehr polemischer Weise konterkarieren.

Verarbeitet in eine Art Anti-Evangelium findet sich diese Polemik in den sogenannten „Toledot Jeschu“, einer jüdischen Schrift, die in Frühform etwa aus dem 4. Jh. stammen mag und in verschiedenen Versionen bis ins Mittelalter unter der Hand im Umlauf war; H.J. Klauck nennt sie „eine Form des Protestes der Unterdrückten und Verfolgten“, sozusagen ein „Evangelium aus dem Ghetto“ (*Apokryphe Evangelien, Stuttgart 2002, 268*).

Das genannte Anti-Evangelium folgt im Aufbau im Wesentlichen dem Aufriss der kanonischen Evv mit Vorgeschichte, Geburt, öffentliche Wirksamkeit als Wundertäter und Kampf mit der jüdischen Obrigkeit, sowie Gefangennahme, Verurteilung und Hinrichtung. Angeschlossen findet sich schließlich noch eine Art Nachgeschichte, die vom weiteren Geschick der Anhänger berichtet und das Moment der Abgrenzung zum Thema hat.

Es geht mir jetzt nicht darum, die für christliche Ohren schockierenden Einzelheiten auszubreiten; ich will nur zeigen, wie in dieser Schrift die im NT christologisch verstandenen Texte konterkariert werden, indem sie einem abtrünnigen Volksverführer in den Mund gelegt werden; so lässt man Jesus verkünden:

„Wie ist die Weisheit der Gelehrten verdorben, die zu mir gesagt haben, ich sei ein Bastard ... es gäbe keine Erlösung für meine Seele, und der Name meines Vaters sei Josef Panderi ... Gott sprach zu mir: 'Du bist mein Sohn' (Ps 2,7). Meine Mutter hat mich ohne männliche Beiwohnung geboren und von mir hat der Prophet geweissagt: 'Siehe, eine Jungfrau ist schwanger und gebiert einen Sohn' (Jes 7,14). Und so hat König David von mir geweissagt: 'Der Herr sprach zu mir: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt' (Ps 2,7)“.

Und als die jüdischen Gelehrten ihn der Zauberei anklagen, sagt er:

„Von mir hat Jesaja geweissagt: 'Ein Zweig geht aus dem Stamm Isais auf, und ein Spross wächst aus seinen Wurzeln' (Jes 11,1). König David hat von mir geweissagt: 'Heil dem Manne, der nicht im Rat der Sünder wandelt' (Ps 1,1)“.

Schließlich verkündet er in der Gerichtsverhandlung:

„Jubelnd will ich mich freuen und frohlocken, weil ich ein Grab finden werde. Dann wird meine Kraft noch größer werden als jetzt, denn meine Gottheit und mein Königtum werden auf der ganzen Welt offenbar werden. Und dies soll euch das Zeichen dafür sein: Drei Tage nach meinem Begräbnis werdet ihr allesamt zu meinem Grabe kommen, aber ihr werdet mich nicht finden, denn ich werde zum Himmel aufsteigen und mich zur Rechten meines Vaters setzen.“

Die Erzählung berichtet aber, dass sein Leichnam gestohlen und später geschändet wird.

In der Nachgeschichte findet sich schließlich die bemerkenswerte Passage, dass die jüdischen Obrigkeiten Petrus und Paulus in die rasch wachsende Gemeinde einschleusen, damit sie den aus jüdischer Sicht gewünschten und notwendigen Trennungsprozess in die Wege leiten, um die Zwietracht im Volk zu beenden – eine sehr konträre Sicht vom Ablöseprozess der an Jesus Glaubenden von der Synagoge.

Hermeneutisch interessant ist – wie Klauck zusammenfassend bemerkt –, wie versucht wird, „dem Gegner auf gekonnte Weise eins auszuwischen und seine eigenen Waffen gegen ihn zu kehren“; er folgert daraus: „Untergründig bieten die Toledot Jeschu einen Kommentar aus jüdischer Sicht zu der Art und Weise, wie von christlicher Seite die Schrift auf Christus gedeutet wird“ (S. 278f); insofern kann man diese Schrift durchaus „antichristlich“ nennen.

3) Bilder und Texte des Mittelalters

a) Ecclesia et Synagoga

Es ist noch nicht so lange her, dass die Problematik der Ecc-Syn-Darstellungen in vollem Maße wahrgenommen wurde; erst die Sammlung und Kommentierung der verschiedenen Darstellungen hat den Blick geschärft. Zwar waren die ersten Bilder, wie Herbert Jochum gut belegt (vgl. *Herbert Jochum (Hg.) Ecclesia und Synagoga, Ausstellungskatalog 1993*), im 9. Jh. noch getragen von dem

Gedanken, die typologische Beziehung von AT und NT abzubilden, wobei die heilsgeschichtliche Abfolge betont wurde, aber die späteren Bilder und Darstellungen, die der jüdischen Bevölkerung sehr wohl bekannt waren, betonten immer aggressiver die Ablöse, ja die Diffamierung und Verurteilung der Synagoge, während Ecclesia gekrönt wird. Einige Bilder mögen das Thema illustrieren:

BILD 1: (Abb. 9 aus Jochum): Elfenbeintafel aus Unteritalien, 11. Jh.

Oben: Sonne und Mond als Repräsentanten des Kosmos,

Mitte: Neben dem Kreuz der Soldat Longinus mit der Lanze als Repräsentant des Heidentums und auf der anderen Seite Stephaton mit dem Essigschwamm als Repräsentant des Judentums.

Unten: Links der Engel, der die reich geschmückte Ecclesia geleitet, rechts der Engel, der die als altes Weib gestaltete Synagoga hinausstößt.

BILD 2: (Abb. 18 aus Jochum): Helmarshausener Evangeliar, Ende 12. Jh.

Dieses Bild habe ich ausgewählt wegen des Spruchbandes der Synagoga, der den uns aus den Dialogen wohlbekannten Einwand trägt: „Maledictus qui pendet in ligno“ (Verflucht, der am Holze hängt; vgl. Dtn 21,23), die Ecclesia hält jedoch einen aus dem Hohenlied: „Dilectus meus candidus et rubicundus“ (Hld 5,10). Die Synagoge ist hier auch schon typisch mit der Binde über den Augen als 'blind' und 'verblendet' dargestellt.

BILD 3: Eine Darstellung des sogenannten „Lebenden Kreuzes“, lebend deshalb genannt, weil aus den Kreuzesbalken Hände hervorkommen; während die Rechte meist die Ecclesia krönt, durchbohrt die Linke die Synagoge von oben bis unten mit einem Schwert.

Dieses Bild stammt aus meiner unmittelbaren Heimat, **Allerheiligen bei Wildon**, und wurde erst kürzlich bei der Renovierung der Kirche im spätgotischen Teil entdeckt.

BILD 4: Ich schließe das Bildprogramm mit einem jüdischen Beispiel; es stammt aus dem **Leipziger Machsor** und ist ebenfalls eine Illustration des Hohenliedes;

ich überlasse es Ihren jüdischen oder christlichen Augen, die Botschaft an die gekrönte aber 'blinde' Frau: „Itti mi-libanon kala“ – „Mit mir vom Libanon, Braut ...“ (Hld 4,8) anhand des Bildes zu deuten.

b) Mittelalterliche Dialog-Texte

Das letzte Bild ist für mich die geeignete Brücke hin zu zwei Texten des Dialoges von Christen und Juden aus dem Mittelalter, die ganz andere Bedingungen des Gesprächs zeigen, weil der Christ nun einem rabbinisch hoch gebildeten Juden gegenübersteht, der nach dem Wortsinn des hebräischen Textes argumentiert und die allegorisch-typologischen Deutungen des Christen ablehnt; es handelt sich um folgende Texte:

- Gilbert Crispin, Disputatio iudaei et christiani / Religionsgespräche mit einem Juden und einem Heiden (HBPh-MA), Freiburg 2005 und
- Jakob ben Reuben: (Sefer) Milchamot Ha-Schem = (Buch der) Kriege für Gott, hg. von Rolf P. Schmitz, Frankfurt 2011.

Von den Streitthemen, die mit sprachlicher Brillanz und höchster Schärfe vorgetragen werden, kann ich zur Illustration nur kurze Beispiele nennen.

Ein wichtiger Streitpunkt ist, ob das Gesetz streng im Wortlaut gilt, oder ob nicht eine übertragene

Bedeutung anzunehmen ist; als Beispiel führen sowohl Crispin wie auch der christliche Gesprächspartner des Reubeni – ausgehend von der Aussage, dass alles, was Gott geschaffen, „sehr gut“ ist, das Problem an, wie es dann 'unreine' Tiere geben kann; die Regelung sei nur dann sinnvoll, wenn 'Unreinheit' symbolisch zu verstehen ist, wie etwa beim Schwein, da es ein Symbol für eine bestimmte 'Lebensweise' sei, die man meiden solle. Barnabas und Hieronymus können hierfür als Zeugen angeführt werden. Auf diesen Einwand antworten die jüdischen Gelehrten einhellig dahingehend: Das Verbot ist Gottes Wort und es ist Sache Gottes, was er verbietet. Pflicht des Menschen ist der Gehorsam. Es geht nicht an, den buchstäblichen Sinn des Gebotes zu verwerfen und nur den symbolischen zu bewahren.

Ein anderer, gänzlich unannehmbarer Sachverhalt für die Juden ist die 'Einheit Gottes in einer Trinität'. In der christlichen Tradition wurden oft Plural-Formen im Text als Beweis herangezogen wie z.B. jene in Gen 1,26: „Lasst uns den Menschen machen: na'aseh adam ...“, wozu der Christ behauptet, der Vater spreche zum Sohn.

In der rationalen Auslegung der mittelalterlichen Rabbinen erntete diese Methode scharfen Spott; Jakob ben Reuben sagt dazu:

„Woran willst du an dem Wort *wir wollen machen* erkennen, dass es ein Sohn und keine Tochter, ein Sohn und kein Bruder, ein Sohn und keine Schwester ist? Woran willst du erkennen, dass es sich um einen einzigen und nicht um viele Söhne handelt, da *wir wollen machen* ebenso gut für einen wie für hundert gilt ...“ (Reubeni S. 60f).

Ebenso unverständlich wie die Einheit Gottes als Trinität ist den Juden der Gedanke einer Menschwerdung Gottes, der u.a. mit der Auslegung von Jes 7,14 verbunden ist.

Sehr scharf reagiert daher Crispins Gesprächspartner:

„In welcher blinden Anmaßung wagt irgendein Mensch zu schreiben, was der Prophet niemals zu sagen gewagt hätte, dass eine Frau von Gott empfangen und einen von Gott gezeugten Sohn zur Welt bringen würde ... Es ist deswegen ein schreiendes Unrecht, dass ihr die heiligen Worte der Propheten mit solcher Schamlosigkeit interpretiert ...“ (Crispin, 69).

Eine scharfe Reaktion, aber sie mag uns daran erinnern, dass das, was wir lange aus Gewohnheit sagen, für andere in höchstem Maß blasphemisch ist.

Da sich Crispin in der weiteren Argumentation u.a. auf den griechischen Text der LXX und deren jüdische Übersetzer beruft, verwechselt der Jude auf köstliche Weise die von Crispin genannten Siebzig mit den für Mose bestellten Helfern des hebräischen Textes von Num 11. In Unkenntnis dieser Überlieferung muss daher der Jude den Schluss ziehen:

„Tatsächlich bringt ihr Christen vieles aus dem Gesetz und den Propheten vor, das dort gar nicht geschrieben steht ... erröte über die weit hergeholte, gegen uns gerichtete Unwahrheit und erkenne, dass sich die ursprüngliche Wahrheit ... nur bei uns erhalten hat.“ (Crispin S. 91).

Und bezüglich der christlichen Hermeneutik sagt er:

„Wo immer ihr wollt, setzt ihr Allegorien und sprachliche Figuren voraus. Und wo immer der buchstäbliche Sinn eurem Verständnis widerspricht, behauptet ihr, dass das, was der buchstäbliche Sinn meint, unter Allegorien und sprachlichen Figuren verborgen ist. ... Bei dieser Vorgehensweise ... könnt ihr die Schriften an alles, was ihr wollt, angleichen. Denn ihr ordnet euer Verständnis nicht der Schrift unter, sondern unterwerft die Schrift eurem Verständnis.“ (Crispin, S. 127)

Weitere Beispiele der Auseinandersetzung kann ich nicht bringen; es gäbe auch solche, bei denen man sich schämt über die Naivität des Christen, wenn etwa der Christ bei Reubeni „Elohim“ in Gen 1 als Dual für zwei göttliche Personen rechnet und die folgende „Ruach Elohim“ als die dritte Person. Es ist ganz klar, dass bei einer solchen Verschiedenheit im Umgang mit dem Text kein Konsens

herauskommen kann, und schon gar nicht, wenn der Jude auch noch die Dogmen ins Spiel bringt. Treffend sagt daher bei Crispin der Jude am Ende:

„Ihr Christen sagt, dass wir Juden verrückt sind (*amentes*), aber, ohne dir wehtun zu wollen, möchte ich sagen: ihr Christen seid völlig verrückt“ (*omnino amentes*) (Crispin, S. 133).

4) 2. Vatikanisches Konzil und die Folgen

Die Art, wie die jüdischen Gesprächspartner in den Dialogen mit dem buchstäblichen Sinn argumentieren, den Kontext und die historische Verankerung der Texte betonen, setzt sich später in der Zeit der Aufklärung auch in der christlichen Exegese vielfach durch. Die Folge ist, dass unter diesem Blickwinkel die Verheißungen des AT nicht mehr auf Christus hin gelesen werden können. Kein Wunder also, dass die Bedeutung des AT für den christlichen Glauben schwindet und letztlich die Frage gestellt wird, ob wir diese Schriften, deren eigentliche Adressaten das Volk Israel, die Juden, sind, noch brauchen; ob wir sie – wie eben kürzlich Prof. Notger Slenczka provokant vertrat – nicht besser den Juden zurückgeben und sie bei uns Christen als lehrmäßig nicht relevante, aber als erbauliche Texte einer Gotteserfahrung führen sollen.

Katholischerseits ist die radikale Neuausrichtung der kirchlichen Lehre vom Judentum, wie sie das 2. Vatikanische Konzil in die Wege geleitet hat, der entscheidende Punkt, der in den Lehren von Papst Johannes Paul II. vom niemals gekündigten Alten Bund noch weiter zugespitzt wurde, begleitet von weiteren Dokumenten des Lehramtes wie auch der einschlägigen Kommissionen.

Für unsere Fragestellung wichtig ist jenes der Päpstlichen Bibelkommission mit dem Titel: „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ vom Mai 2001, weil es die Frage des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament zum Thema hat und daher wesentliche Punkte des christlichen Glaubens berührt. So formuliert es auch in der Einleitung damals Kardinal Ratzinger, wenn er sagt, dass „die Grundlagen des Christentums selbst“ zur Debatte stehen, wenn im Sinne der historisch-kritischen Bibelwissenschaft „die Texte der Vergangenheit nur jeweils den Sinn haben können, den ihre Autoren ihnen in ihrem historischen Augenblick mit auf dem Weg geben wollten“ und „die vom Neuen Testament selbst initiierte christliche Auslegung des Alten Testaments“ nicht mehr gelten kann. Ja, mehr noch: Kann die Kirche fortfahren mit einer solchen Auslegung, wenn sie u.a. auch den Weg in die Shoah bereitet hat?

Diese Fragen sind drängend; sie zeigen aber auch den Perspektivenwechsel an: Nicht mehr die Bekehrung der verstockten Juden ist Ziel, sondern eine erneuerte Begründung der eigenen Lehre nach innen gegenüber den liberalen Gelehrten und der schwindenden Überzeugungskraft im öffentlichen Raum. Es war ein Fehler, dass man die ursprünglich innerjüdischen Polemiken im Neuen Testament und den frühchristlichen Schriften um den Erfüllungsanspruch in zeitlos gültige Aussagen gegen „die Juden“ verwandelte und die eigene Wahrheit mit Gewalt durchzusetzen versuchte.

Dieser verhängnisvolle Weg war u.a. Begleiterscheinung bei der allmählichen Konstituierung der aus dem AT erwachsenen Schwesterreligionen: bei der einen mit Hilfe der dogmatischen Festigung ihres Glaubens der Erlösung in Christus, bei der anderen im Zusammenhang mit der Reorganisation ihres Lebens mit der Tora als einzigem Heilsweg unter der Gegebenheit, dass es keinen Tempel, keine Opfer und kein amtierendes Priestertum mehr gibt. Diese Entwicklung ließ die einen in den Augen der anderen als verworfenes Gottesvolk und Relikt einer abgetanen Religion erscheinen, die anderen wiederum sahen in den Dogmen den Verrat am Eingottglauben und hielten diese Gläubigen für „Götzendienen“, vor denen man sich hüten sollte.

Das ist jetzt aufgrund der neueren Entwicklung mehr oder weniger Geschichte; wir sind für die meisten Juden keine Götzendienen mehr, aber – wie es ein neueres Dokument der europäischen

Rabbinerkonferenz ausdrückt – „die grundlegenden Überzeugungen des Christentums, die sich auf die Person Jesu als Messias und die Inkarnation der zweiten Person des dreieinen Gottes konzentrieren, schaffen eine nicht zu überbrückende Trennung vom Judentum ... diese Lehrunterschiede sind von wesentlicher Natur und können weder zur Diskussion gestellt noch verhandelt werden.“ (Zwischen Rom und Jerusalem, S. 6)

– das war im Grunde schon die Position der mittelalterlichen Gesprächspartner.

Was bedeutet es aber, wenn jetzt die kath. Kirche dem Judentum die bleibende Treue Gottes zum Alten Bund bestätigt, den Tora-Gehorsam einen gültigen Weg zum Heil nennt (vgl. 50 Jahre nach Nostra Aetate), die jüdische Auslegung der Bibel als „eine mögliche Leseweise“ anerkennt, „die sich organisch aus der ... Schrift ergibt“, und die jüdische Messiaserwartung als „nicht gegenstandslos“ erklärt, sondern mit der eigenen Erwartung der Wiederkunft in dem Sinn verknüpft, „dass Derjenige, der kommen wird, die Züge Jesu tragen wird, der schon gekommen ist ...“ (Das jüdische Volk, S. 43 bzw. 42)?

Wie ist aber dann, wenn es nach kath. Verständnis nur einen Weg zum Heil geben kann, die „Heilsuniversalität in Jesus Christus“ mit dem „ungekündigten Bund Gottes mit Israel“ zusammen zu denken? Denn: „Das Bekenntnis zur universalen und deshalb auch exklusiven Heilsmittlerschaft Jesu Christi gehört zum Kern des christlichen Glaubens.“ Es wundert nicht, wenn die vorläufig letzte Antwort lautet: „Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch außer Frage, doch wie dies ohne explizites Christusbekenntnis möglich sein kann, ist und bleibt ein abgründtiefes Geheimnis Gottes“ (50 Jahre nach Nostra Aetate, S. 13) – aber erst seit der Kehrtwende im 2. Vatikanischen Konzil!

So bleiben als Fragen:

Wie kann unter den Gegebenheiten der neuen Lehre die Kirche eine Christologie entwickeln, die nicht antijüdisch ist?

Wie muss der liturgische Gebrauch der Bibel, des AT im Besonderen, aussehen, wenn er theologisch auf der Höhe der neuen Lehre stehen und ausdrücken soll, dass Ecclesia und Synagoge (wie im letzten Bild) auf gleicher Stufe miteinander im Gespräch sind? Das scheinen mir Aufgaben zu sein, die weit über das hinausgehen, als dass die beiden Glaubensgemeinschaften – wie die Rabbiner meinen – bloß an der Verbesserung der Welt, am Tikkun Olam, arbeiten sollen ...

*Franz Hubmann
Prof. em. für AT an der KU Linz*