

Verfehlt Präzisierungen

Die Anmerkungen zum Traktat »De Iudaeis« von Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. in neutestamentlicher Perspektive

GERD HÄFNER

Die Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum hat aus Anlass des 50. Jahrestags der Promulgation von *Nostra Aetate* ein Dokument mit dem Ziel veröffentlicht, als »Ausgangspunkt für eine weitere theologische Reflexion« den jüdisch-katholischen Dialog zu befördern.¹ In diesem Rahmen hat der emeritierte Papst einen Aufsatz verfasst, der gegen die ursprüngliche Intention auf Drängen Kardinal Kochs veröffentlicht wurde.² Die Gedanken kreisen im Wesentlichen um zwei miteinander zusammenhängende Themen: (1) das Nein zur Substitutionstheorie, also zur Ersetzung Israels als erwähltes Gottesvolk durch die Kirche; (2) die Rede vom »nie gekündigten Bund« Gottes mit Israel. Beide Thesen seien »im Grunde richtig, [...] aber doch in vielem ungenau« und müssten deshalb »kritisch weiter bedacht werden«.³

Der Beitrag hat eine heftige öffentliche Debatte ausgelöst,⁴ in der zumindest deutlich wurde, dass die angezielten »Präzisierungen und Vertiefungen« (403) nicht erfolgreich vermittelt werden konnten. Dass dies nicht in einer Schwäche der Rezeption des Aufsatzes begründet ist, sollen die folgenden Überlegungen zeigen.⁵

¹ Geleitwort von Kurt Cardinal Koch zu RATZINGER – BENEDIKT XVI., Gnade, 387.

² Vgl. das Geleitwort von Kurt Cardinal Koch zu RATZINGER – BENEDIKT XVI., Gnade, 387.

³ RATZINGER – BENEDIKT XVI., Gnade, 392. In Klammer gesetzte Seitenzahlen im Text beziehen sich im Folgenden auf diesen Aufsatz.

⁴ Vgl. dazu die Angaben im Beitrag von MICHAEL THEOBALD in diesem Band (dort Anm. 2).

⁵ Mit ihnen sei Hubert Frankemölle zu seinem 80. Geburtstag herzlich begrüßt. Er hat sich im jüdisch-christlichen Dialog äußerst stark engagiert und darin die Stimme des Neuen Testaments wirkungsvoll zu Gehör gebracht. Als derzeitiger

1. Von der Erfüllung zur Verheißung

Aus urchristlicher Sicht war der Gedanke, dass sich in Jesus Christus die Verheißungen Israels erfüllen, keine theologische Nebensächlichkeit. Mit ihm konnte das christologische Bekenntnis in die eigene religiöse Tradition eingeordnet und so die Kontinuität zum Gottesbekenntnis Israels ausgedrückt werden. Diese Aufgabe stellte sich zunächst im Rahmen einer innerjüdischen Vergewisserung des Christusglaubens. Die nach-österliche Deutung von Geschichte und Geschick des Gottesboten Jesus von Nazaret musste eine Antwort auf die Frage einschließen, wie sich das endzeitliche Handeln Gottes durch und an Jesus in die Geschichte Gottes mit seinem Volk einfügt. Das Schema von Verheißung und Erfüllung bot eine solche Antwort. Zu seiner sachgerechten Einordnung ist allerdings zu beachten, dass es nur in einer Richtung funktioniert: Es geht aus vom Bekenntnis zu Jesus Christus und der Überzeugung, dass er die Erfüllung von Israels Heilshoffnung ist, und sucht von diesem Standpunkt aus rückwärtsgewandt nach Anknüpfungspunkten in der »Verheißung«, als die die religiöse Tradition nun primär wahrgenommen wird. Diese Denkrichtung, die man als *Erfüllungshermeneutik* bezeichnen kann, lässt sich sehr deutlich an folgenden ausgewählten neutestamentlichen Beispielen zeigen.

(1) Der Stammbaum Jesu am Beginn des Matthäus-Evangeliums (1,2–17) ist ein theologisches Konstrukt, das deutlich machen soll, wie die mit Abraham einsetzende Geschichte Israels auf Jesus zuläuft. Darauf weist nicht nur der Vergleich mit der Lk Fassung (Lk 3,23–38), sondern vor allem das Kommentarwort 1,17 mit der Aufteilung in dreimal vierzehn Generationen. Nicht blinder Zufall bestimmt die Geschichte Israels von Abraham bis zum Messias Jesus – dies ist zu erkennen am Gleichmaß der Generationenfolge in den drei wesentlichen Perioden.⁶ Dass unterschiedlich lange Zeiträume mit derselben Generationenzahl abge-

Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Neutestamentlerinnen und Neutestamentler danke ich in deren Namen für seinen achtjährigen Einsatz im Vorstand, in den Jahren 1993–1997 als 1. Vorsitzender. Persönlich danke ich für die Ermutigung, die ich als junger Wissenschaftler von ihm erfahren habe.

⁶ Vgl. z. B. FRANKEMÖLLE, Mt I, 147; KONRADT, Mt, 28.

deckt werden,⁷ bestärkt das Urteil über die Konstruiertheit des mt Stammbaums: Von der Überzeugung ausgehend, dass die Geschichte Israels auf die Erfüllung in Jesus Christus zuläuft, wird diese Geschichte in ihrer Generationenfolge strukturiert.

(2) Dieselbe Denkrichtung zeigt sich beim Umgang mit Schriftausagen, die als in Jesus erfüllt erscheinen. Sie können, verglichen mit der Fundstelle, einen ganz neuen Kontext erhalten. So ist Hos 11,1 (zitiert in Mt 2,15) in der metaphorischen Rede von Gottes Sohn weder messianisch noch überhaupt vom Sprecher aus auf die Zukunft gerichtet. »Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen« – dies kann nur dann als Verheißungstext gelesen werden, wenn eine entsprechende Lesebrille bereits aufgesetzt ist. Dasselbe gilt für den Wechsel des Bezugs von Israel auf einen individuell verstandenen Sohn.⁸ Die Erfüllungshermeneutik kann auch dazu führen, dass der Wortlaut des zitierten Textes angepasst wird, wie es etwa in Mt 1,22 geschieht. Dass aus der 2. Person Singular (καλέσεις)⁹ die 3. Person Plural (καλέσουσιν) wird, ist durch den Bezug des Textes auf die Geburtsankündigung Jesu bedingt. »Immanuel« war nicht als Name rezipierbar, sondern nur als Titel, der Jesus von den Gläubenden gegeben wird: Sie bekennen sich zu Jesus als dem Immanuel, in dem »Gott mit uns« ist.

(3) Die von der Erfüllungshermeneutik geprägte Perspektive zeigt sich auch in Aussagen, die pauschal davon sprechen, dass sich in Jesus die Schriften erfüllen, ohne dies an Texten zu zeigen. So wird in Lk 24,44–46 sehr grundsätzlich festgestellt, es hätte sich alles erfüllen müssen, was im Gesetz des Mose, bei den Propheten und in den Psalmen über Jesus geschrieben stehe, ehe dies auf das Leidensgeschick und die Auferstehung am dritten Tag bezogen wird. Wo πάντα τὰ γεγραμμένα zu finden ist, wird nicht gesagt. Dass sich ein solcher Verheißungssinn der Schrift nicht von selbst erschließt, zeigt die besondere Belehrung Jesu (Lk

⁷ Vgl. GNILKA, Mt I, 5 Anm. 7: »Die erste Ahnenreihe umgreift etwa 750, die zweite 400 und die dritte 600 Jahre.«

⁸ Und dies auch für den Fall, dass man einen bewussten Israel-Bezug in der Übertragung des Sohnes-Titels erkennt: Jesus in typologischer Manier als neues Israel und neuer Mose, so dass sich in ihm der Exodus wiederholt und vollendet (vgl. z. B. LUZ, Mt I, 184 [als Möglichkeit]; NOLLAND, Mt, 123).

⁹ Die LXX hat קראת als 2. Person Mask. Sing. gelesen, nicht als 3. Person Fem. Sing. Die Pluralform in LXX-Handschriften ist Angleichung an Mt 1,22.

24,45), wie sie bereits in der Emmaus-Geschichte ergangen ist (Lk 24,27.32). Zudem setzt die Belehrung *durch den Auferstandenen* erzählerisch um, dass sich der dargelegte Schriftsinn erst *im Rückblick* auf Geschichte und Geschick Jesu ergibt. »So wird sichtbar, daß die Gemeinde ihre Auslegung der Bibel auf das Osterereignis zurückführt.«¹⁰

Mit diesen Beobachtungen soll nicht die Legitimität einer christologischen Deutung der Schrift bestritten, sondern deren Voraussetzung markiert werden. Ohne Christusbekenntnis bleibt das Alte Testament christologisch stumm; die Schrift wird *neu* gelesen,¹¹ weil die Erfahrungen mit Jesus und seiner Geschichte, einschließlich der österlichen Nachgeschichte, zu einer solchen Lektüre geradezu zwingen. Ein vom Bekenntnis unabhängiger Schriftbeweis ist nicht zu führen.

2. Umkehrung der Blickrichtung?

2.1. Messiaserwartung und Landverheißung

Dass die dargestellte Erfüllungshermeneutik so deutlich das Verständnis der atl-jüdischen Tradition leitet, lässt den Versuch wenig aussichtsreich erscheinen, eine an dieser Tradition ansetzende Verbindungslinie von der Verheißung zur Erfüllung in Jesus Christus zu rekonstruieren. Darauf scheint Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. aber mit dem Konzept einer »dynamische[n] Betrachtung der ganzen Heilsgeschichte« (394) zu zielen. Ihm zufolge schafft nicht erst das Christusbekenntnis durch den Rückblick auf Geschichte und Geschick Jesu die Erfüllungsgestalt; vielmehr weise bereits die im Alten Testament greifbare Geschichte Gottes

¹⁰ WIEFEL, Lk, 417. Erst nach der Auferstehung greift die Belehrung über das Geschick Jesu, die schon zuvor – erfolglos – ergangen ist (9,44f; 18,31–34; vgl. WOLTER, Lk, 792, mit Verweis auf den konsekutiven Sinn des substantivierten Infinitivs τοῦ συνιέναι in 24,45).

¹¹ Dies ist im Rahmen jüdischer Schrifthermeneutik kein einmaliger Gedanke, wie der Habakuk-Kommentar aus Qumran zeigt. Der eigentliche Sinn des Geschriebenen richtet sich nicht auf die Gegenwart des Propheten (und war diesem nicht bekannt), sondern auf die Endzeit. Der »Lehrer der Gerechtigkeit« kann als Empfänger von Offenbarung den eigentlichen Sinn erschließen (1QpHab II,8–10; VII,4f). Vgl. dazu auch STÖKL BEN EZRA, Qumran, 229.

mit Israel auf die Art und Weise hin, in der sie sich in Jesus Christus erfüllt.

Am deutlichsten wird dieser Zugriff in den Aussagen zum Messias und zur Landverheißung. Im Blick auf die *Messiasgestalt* sei von einer Vielstimmigkeit der Heilshoffnung auszugehen, die Erwartung eines politisch konnotierten Messias-Königs »nur eine Hoffnungsform unter anderen« (396) gewesen. Diese Vielstimmigkeit ist gleichwohl nicht ungerichtet, denn es zeige sich, »dass die Hoffnung *immer weniger* auf irdische und politische Macht verweist und die Bedeutung der Passion als Wesenselement der Hoffnung *immer mehr* in den Vordergrund tritt« (396, Hervorhebungen von GH). Dass das urkirchliche Christusbekenntnis Endpunkt einer innerjüdischen Entwicklung sei, bestimmt auch die Rekonstruktion der heilsgeschichtlichen Phase einer »Zeit der Heiden«, die Jesus für die Spanne zwischen Tempelzerstörung und Weltvollendung vorhergesagt habe.¹² Zwar sei »diese Periode im Handeln Gottes mit der Welt als solche nicht direkt in den alttestamentlichen Texten festzustellen«, dennoch entspreche sie »der Entfaltung der Hoffnung Israels, wie sie sich in der späten Zeit (Deutero-Jesaja, Sacharja etc.) *immer deutlicher* vollzieht« (398, Hervorhebung von GH).

Auch beim Thema der *Landverheißung* ist eine im Christusbekenntnis begründete Hermeneutik erkenntnisleitend für die Beurteilung der jüdischen Tradition. Es zeige sich im »Gang der Geschichte ein Wachsen und Sichentfalten der Verheißungen, wie wir es auch bei deren übrigen Inhalten gesehen hatten« (401). Die Entfaltung wird im Anschluss gerade im Durchstreichen der Landverheißung gesehen: in der Diasporasituation des 6. Jh. v. Chr., die Israel zur Erkenntnis des einen, weltüberlegenen Gottes geführt und schließlich den Weg für die urchristliche Verkündigung bereitet habe. In dieser wurde »die Bindung des Gottes an ein einziges Volk und seine Rechtsordnungen« gelöst, so dass »der Gott der Juden von allen als ihr Gott angesehen werden konnte« (402).¹³ In diesem

¹² Ausführlicher entfaltet in RATZINGER – BENEDIKT XVI., Jesus II, 40–68. Die Frage, inwieweit die eschatologische Rede in Mk 13 parr Jesus zugeschrieben werden kann, soll hier auf sich beruhen.

¹³ Eingebettet sind diese Überlegungen in eine Rekonstruktion, derzufolge die Universalisierung des jüdischen Gottesbekenntnisses zur Versöhnung von Glaube und Vernunft in der hellenistischen Welt beigetragen habe (RATZINGER – BENEDIKT XVI., Gnade, 401f).

Fall ist der Durchbruch zum monotheistischen Gottesbekenntnis und die Attraktivität dieser Gottesverehrung in der hellenistischen Diaspora der entscheidende Ansatzpunkt für die »dynamische Betrachtung der Heilsgeschichte«, die den Sinn der Landverheißung – über den Verlust des Landes und die dadurch ermöglichte Universalisierung der Gottesverehrung Israels – in der Ausrichtung auf die himmlische Heimat erkennt.

2.2. Das Festhalten an der Tradition

Dass eine Lektüre des Alten Testaments als Verheißung auf Christus hin das Christusbekenntnis zwingend voraussetzt, wird in dem besprochenen Konzept einer dynamisch betrachteten Heilsgeschichte nicht angemessen berücksichtigt. Unterbelichtet bleibt auch die Tatsache, dass Israel aus Treue zur eigenen Tradition das Christusbekenntnis und die aus ihm gezogenen Konsequenzen mehrheitlich abgelehnt hat. Paulus gibt darauf in seinen Gedanken zum Geschick Israels in Röm 9–11 einen deutlichen Hinweis. Dass Israel sich gestoßen hat an Christus, dem Stein des Anstoßes (9,32f), wird in rechtfertigungstheologischer Sprache zurückgeführt auf das Streben nach der Gerechtigkeit aus Werken, nicht aus Glauben (9,32). Israels Eifer für Gott ist falsch ausgerichtet, er verfehlt *Gottes* Gerechtigkeit, weil er sich auf die *eigene* Gerechtigkeit bezieht (10,2f). Deutlich ist diese »eigene Gerechtigkeit« im Zusammenhang des Gesetzesgehorsams angesiedelt, denn Paulus fährt begründend fort: Christus ist das τέλος des Gesetzes zur Gerechtigkeit jedem, der glaubt (10,4).¹⁴ Der Fehler Israels liegt also darin, dass es festgehalten hat an der Bindung an das Gesetz; deshalb hat es die Gerechtigkeit verfehlt, die Gott endzeitlich an den *Glauben* gebunden hat. Die »eigene Gerechtigkeit« ist also nicht selbst erwirkte Gerechtigkeit, im Unterschied zu geschenkter Gerechtigkeit. Es ist die Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommt und deshalb exklusiv für Israel gilt (Israels eigene Gerechtigkeit).¹⁵ Gott dagegen hat beschlossen, durch Glauben zu retten,

¹⁴ Die Frage ob τέλος »Ziel« oder »Ende« bedeutet, kann hier auf sich beruhen.

¹⁵ Vgl. jetzt auch WOLTER, Röm II, 106f.

Juden und Heiden.¹⁶ Anders gesagt: Der Fehler Israels besteht darin, den endzeitlichen Willen Gottes nicht erkannt zu haben. Sein Eifer ist »nicht nach Erkenntnis« (10,2); Gottes Gerechtigkeit wurde nicht erkannt (10,3). Israel ist seiner Tradition, der Tora, treu geblieben¹⁷ – dies kann einen Bogen schlagen lassen zu den Verstockungsaussagen im Umfeld des Kapitels (Röm 9; 11,7–11). Gott gab Israel die Tora, handelte endzeitlich aber an der Tora vorbei, indem er den Glauben als Heilsweg für alle eröffnete. Insofern besitzt das Nein Israels »eine gewisse Zwangsläufigkeit, die durch das Evangelium ausgelöst, also letztlich durch Gottes Handeln selbst angestoßen wurde«.¹⁸

Die Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Christusbekenntnis spiegelt sich auch in den urkirchlichen Debatten um die Bedingungen, unter denen das Evangelium an die Heiden verkündet werden kann. Die Gegner des Paulus in Galatien fordern die Verpflichtung der Heiden auf die Tora als Voraussetzung für die Aufnahme in die Gemeinde (v. a. Gal 5,2; 6,12f).¹⁹ Jakobus und der von ihm repräsentierte Kreis geht nicht so weit, lässt aber für die Judenchristen keinerlei Abstriche an der Toratreue zu (Gal 2,9.11–14). Auf unsere Frage gewendet stand zur Debatte, ob die Konsequenzen des Christusbekenntnisses von den Vorgaben der Tradition geleitet entfaltet werden oder ob die dem Christusbekenntnis zugeschriebene Bedeutung das Verständnis der Tradition bestimmt. Die paulinische Sicht war keineswegs selbstverständlich.

Es fragt sich außerdem, wie die dargelegte »Dynamisierung des Alten Testaments« die erhobene Forderung einlösen kann, der ursprüngliche

¹⁶ Siehe zu dieser Gegenüberstellung Röm 9,30f; 10,12; die Schriftzitate in 10,19–21; zuvor schon 9,24.

¹⁷ In (aus paulinischer Perspektive) etwas negativ gefärbter Diktion findet sich dieser Gedanke auch bei WOLTER, Röm II, 114: Weil die nichtchristliche Mehrheit Israels die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der Evangeliumsverkündigung nicht erkannt hat, »hat sie auf dem Weg, der sie zur ›Gesetzesgerechtigkeit‹ führen sollte (V. 31), nicht auf Glauben umgeschaltet, sondern auf dem Weg der ›Werke‹ beharrt, um auf diese Weise ihre Alleinstellung gegenüber den Völkern (ihre ἰδίᾳ δικαιοσύνη; 10,3b) aufrechtzuerhalten.« Abstrahiert man von der Perspektive des Christusbekenntnisses, ist dieses Aufrechterhalten nicht Privilegiansicherung, sondern Treue zur Tradition.

¹⁸ THEOBALD, Röm I, 282.

¹⁹ Vgl. nur BROER, Einleitung, 428–432; THEOBALD, Galaterbrief, 362–365.

historische Sinn der Texte solle damit »nicht aufgehoben, aber [...] überschritten werden« (391). Betrachten wir etwa, was zur Landverheißung gesagt ist, so ist nicht recht zu erkennen, was vom ursprünglichen historischen Sinn übrigbleibt, wenn es heißt, »dass [...] ein jüdischer Glaubensstaat, der sich als theologische und politische Erfüllung der Verheißungen ansehen würde, nach christlichem Glauben innerhalb unserer Geschichte nicht denkbar ist« (401).²⁰ Wenn man aber den ursprünglichen Sinn alttestamentlicher Texte nicht aufheben will, kann man die eindeutig auf ein reales Land bezogene Verheißung nicht durchstreichen.²¹ So warnt Franz Mußner davor, aufgrund des christlichen Verständnisses der Landverheißung »auch dem Juden das ›Verheißungsland‹, das Land der Väter abzusprechen und die ›Diasporaexistenz‹ als die allein noch gültige Existenz für die Juden zu bezeichnen«.²²

3. Zur Kritik an der Rede vom »nie gekündigten Bund«

3.1. Umstiftung des Sinai-Bundes?

An der Rede vom »nie gekündigten Bund« wird in inhaltlicher Hinsicht kritisiert, sie blende aus, dass zur realen Bundesgeschichte auch das Versagen, der Bundesbruch von menschlicher Seite gehöre, über den die Liebe Gottes nicht einfach hinweggehen könne (vgl. 405). Die Kritik scheint sich darauf zu richten, dass aus christlicher Sicht nicht einfach vom nie gekündigten Bund die Rede sein könne, wenn Jesu »Umstiftung

²⁰ Deshalb ist wohl auch im Blick auf die Juden von einer *endgültigen* Zerstreuung die Rede (vgl. RATZINGER – BENEDIKT XVI., Gnade, 402).

²¹ Dies gilt unbeschadet der Tatsache, dass auch innerjüdisch der Landbesitz aufgrund geschichtlicher Erfahrungen relativiert werden konnte. Ein solches Programm lässt sich etwa hinter der Pentateuch-Redaktion – mit dem Abschluss der als primär autoritativ eingestuften Überlieferung vor der Landnahme – annehmen: Gegenüber dem Hexateuch »relativiert die Pentateuchredaktion die Wichtigkeit des Landbesitzes (was aus einer Golahperspektive der Perserzeit heraus durchaus Sinn ergibt) und setzt an dessen Stelle Mose und seine Tora sowie die Landverheißung, die jede Generation von Lesern und Hörern für sich aktualisieren muss« (RÖMER, Pentateuch, 87).

²² MUSSNER, Traktat, 31.

des Sinai-Bundes in den neuen Bund in seinem Blut« (405) Antwort auf den Bundesbruch ist. Worin der Bundesbruch besteht, wird nicht ausgeführt, wohl aber seine Auswirkung: die Zerstörung Jerusalems und des Tempels sowie das daraus folgende »neue, radikale Exil Israels« (388).²³ Auf diese Ereignisse hätten Judentum und Christentum zwei unterschiedliche Antworten gegeben.

Dass Jesus mit der Einsetzung des Abendmahls und der darin stattfindenden »Umstiftung des Sinai-Bundes« im Voraus auf Tempelzerstörung und Zerstreuung Israels antwortete, ist an den ntl Texten allerdings nicht zu erweisen. Auch wenn man die Schwierigkeit einer Antwort auf eine erst später auftretende Frage außer Acht lässt,²⁴ fragt sich, welchen textlichen Anhaltspunkt der Bezug auf die Ereignisse des Jahres 70 und seine Folgen hat. Der diskutierte Aufsatz gibt dazu keinen Hinweis. Möglicherweise denkt Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. an eine Kombination von Joh 2,19.21 mit der Abendmahlstradition, indem er den »Tempel seines Leibes«, der an die Stelle des Jerusalemer Tempels tritt, mit dem eucharistischen Leib identifiziert. Aus dem Johannes-Evangelium lässt sich eine solche Deutung nicht herleiten, da der Bezug auf die Eucharistie in 6,51c-58 den Begriff $\sigma\rho\xi$ (nicht $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$) verwendet und die Szene von der Tempelreinigung in sich keinerlei eucharistischen Anklang bietet.²⁵ In der synoptischen und paulinischen Abendmahlstradition findet sich kein Bezug auf Tempelzerstörung und Zerstreuung.

Im Übrigen scheint in der ersten christlichen Generation (vor der Tempelzerstörung) das Wissen um einen solchen von Jesus herrührenden Impuls zur »Umstiftung des Sinai-Bundes« nicht verbreitet gewesen zu sein. Die oben skizzierten Debatten um die Bedeutung der Tora wären jedenfalls nicht verständlich, wenn die von Joseph Ratzinger – Bene-

²³ Vgl. auch RATZINGER – BENEDIKT XVI., Gnade, 390.404f, wo ebenfalls von einer vorweggenommenen Deutung der Tempelzerstörung durch Jesus die Rede ist.

²⁴ Das Tempellogion (Mk 14,58 parr) ist im Blick auf die Verkündigung Jesu nicht als Ansage eines vierzig Jahre später stattfindenden geschichtlichen Ereignisses zu verstehen, sondern in seine Basileia-Botschaft einzuordnen. Dies ist möglich, auch wenn die Rekonstruktion des Wortlauts schwierig ist, da das Wort deutliche Spuren der Bearbeitung zeigt (vgl. nur OBERLINNER, Weg, 315–317).

²⁵ Mit den »drei Tagen« (2,19) ist ein Hinweis auf die Auferstehung gegeben, durch die Jesus »als Erhöhter ... zum endgültigen Heilsort werden wird« (THEOBALD, Joh, 236; vgl. auch ZUMSTEIN, Joh, 128).

dikt XVI. erhobene Sinngebung als bekannt vorauszusetzen wäre. Auch ist zu bedenken: Es gibt sehr plausible Gründe für die Annahme, dass das Matthäus-Evangelium – deutlich erkennbar *nach* der Tempelzerstörung (22,7)²⁶ – an einer innerjüdischen Debatte um den Neuaufbau nach der Katastrophe des Jahres 70 teilnimmt.²⁷ Die unterschiedliche Reaktion auf dieses Ereignis als den Trenner zwischen Judentum und Christentum zu markieren, erscheint auch unter dieser Voraussetzung als schwierige Annahme. Die Deutung des Untergangs Jerusalems als göttliches Strafgericht im MtEv lässt keine bundestheologischen Konsequenzen erkennen. Sie bezieht sich auf das von den Autoritäten verführte Jerusalemer Volk, nicht auf Israel als Gottesvolk.²⁸ Die Szene in 27,20–25 mit der Übernahme der Verantwortung für das unschuldig vergossene Blut Jesu ist so zu deuten, dass »die Konsequenz dieser Übernahme mit der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem im Jahre 70 [...] abgegolten [...] ist.«²⁹

3.2. Der Abraham-Bund

Die obigen Überlegungen haben gezeigt, dass die Zuspitzung auf die Deutung der Ereignisse von 70 und ihre Folgen nicht belegbar ist. Hinzu kommt eine weitere Schwäche der Kritik an der Rede vom ungekündigten Bund: Sie richtet sich einseitig unter dem Aspekt des Bundesbruches

²⁶ Ganz überwiegend wird der Vers in diesem Sinn gedeutet (vgl. z.B. FRANKEMÖLLE, Mt II, 342; LUZ, Mt III, 242). Dafür spricht vor allem, dass die erzählerische Plausibilität an dieser Stelle über Gebühr strapaziert wird – und dies weist auf den Einfluss der Sachebene im Hintergrund des Gleichnisses. Deshalb greift auch nicht das Gegenargument von NOLLAND, Mt, 887, das Niederbrennen von Städten in Kriegen sei ein Allgemeinplatz, der nicht auf spezifisches Wissen von den Vorgängen des Jahres 70 verweise.

²⁷ Die derzeit erkennbare Forschungstendenz geht – nicht unbestritten – in diese Richtung; vgl. dazu nur die Darstellung bei KONRADT, Matthäus im Kontext. Zur genannten Position vgl. FRANKEMÖLLE, Bund, 201.

²⁸ Vgl. KONRADT, Israel, 177 f. Er spricht im Blick auf Mt 26,28 von der *Erneuerung* des einen Bundes, die freilich dessen Öffnung für die Völker einschließt, »da die universale Heilsbedeutung des Todes Jesu ... in der theologischen Konzeption des Matthäus die Grundlage der Völkermission bildet« (KONRADT, Israel, 366f).

²⁹ FRANKEMÖLLE, Bund, 197.

auf den Sinai-Bund und verliert die Vielfalt der Bundesschlüsse, auf die zunächst abgehoben ist (vgl. 403f), aus den Augen. Ausgeblendet bleibt, dass die atl-jüdische Tradition im Abraham-Bund einen ewigen, durch menschliches Versagen nicht zerstörbaren Bund kennt.

Programmtext dieser Bundesvorstellung ist Gen 17, ein auf die Priesterschrift zurückgehender Abschnitt.³⁰ Das Besondere des Abraham-Bundes liegt darin, dass er unkonditioniert ist. Der Bund ist »eine einseitige Heilzusage seitens Gottes«³¹ und wird nicht durch menschlichen Ungehorsam gebrochen und ungültig gemacht. Die Beschneidung ist *Zeichen* des Bundes, nicht Bedingung.³² Die Wirksamkeit dieser Bundeskonzeption zeigt sich inneralttestamentlich darin, dass sie in späteren Teilen des Buches Deuteronomium aufgenommen ist: in der unkonditionierten Landverheißung an die Patriarchen, die JHWH bindet.³³

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, dass Paulus bei der Frage nach dem künftigen Geschick Israels auf »die Väter« zu sprechen kommt. Die Ankündigung der Rettung ganz Israels (Röm 11,26f) wird kommentiert mit der Bemerkung, sie seien gemäß der Erwählung Geliebte »um der Väter willen« (11,28: *διὰ τοὺς πατέρας*). Die Rede vom »nie gekündigten Bund« fängt diesen Grundzug treffend ein: Der Bund Gottes mit Israel hängt allein am Ruf Gottes und wird durch menschlichen Ungehorsam nicht außer Kraft gesetzt.

4. Konsequenzen für den jüdisch-christlichen Dialog

Die in dem besprochenen Aufsatz angezielten Präzisierungen sind nicht nur aus neutestamentlicher Sicht nicht zu begründen; sie dürften entgegen ihrer Intention auch den jüdisch-christlichen bzw. jüdisch-katholischen Dialog belasten. Zwar hat Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. in einer Replik den Vorwurf zurückgewiesen, für die Judenmission einge-

³⁰ Vgl. z. B. ZENGER / FREVEL, *Theorien*, 133; SCHMID, *Literaturgeschichte*, 146; RÖMER, *Pentateuch*, 104f.

³¹ SCHMID, *Literaturgeschichte*, 148.

³² »Wohl können Einzelne aus diesem Bund herausfallen (wenn sie etwa die Beschneidung nicht vornehmen), nicht aber die kollektiven Größen der abrahamitischen Völker als ganze« (SCHMID, *Literaturgeschichte*, 148).

³³ Vgl. z. B. Dtn 1,8; 4,31; 6,10.18.23; 7,8.12.13; 29,12; 30,20; 31,7.20; 34,4.

treten zu sein.³⁴ Vielmehr gehe es um *Dialog*, und zwar »darüber, ob Jesus von Nazareth ›der Sohn Gottes, der Logos‹ ist, auf den gemäß den an sein Volk ergangenen Verheißungen Israel und, ohne es zu wissen, die Menschheit wartet«. ³⁵ Das bedeutet aber: In *christologischer* Hinsicht ist ein missionarisches Interesse durchaus gegeben. Zwar schreibt der emeritierte Papst im Briefwechsel mit dem Oberrabbiner von Wien, Arie Folger, nach menschlicher Voraussicht werde der »Dialog innerhalb der weitergehenden Geschichte nie zu einer Einheit der Interpretationen führen: Das ist Sache Gottes am Ende der Geschichte«. ³⁶ Dies ist aber in erster Linie Einschätzung des zu erwartenden Ergebnisses, nicht Absage an die zu unternehmende Anstrengung. Arie Folger erkennt zuversichtlich die Einladung zu einem Dialog, der nicht auf gegenseitiges Überzeugen zielt, sondern auf besseres Verstehen, zu einem Dialog, »der Verständnis und Freundschaft fördern soll, nicht aber dazu gedacht ist, zu missionieren oder um theologische Punkte zu verhandeln«. ³⁷ Als er dies schrieb, war die Replik, nach der der Dialog darüber zu führen ist, ob Jesus die Erfüllung der Heilsverheißungen an Israel sei, noch nicht veröffentlicht. ³⁸

Für das jüdisch-christliche Verhältnis relevant dürfte außerdem das im besprochenen Aufsatz nicht ausreichend bedachte Problem sein, dass hier ein *Christ* über den Bundesbruch der *Juden* spricht. Die Aufregung, die der Beitrag hervorgerufen hat, gründet nicht zuletzt darin, dass die von ihm angestrebten Klärungen in einer Schärfung des Blicks auf menschliche Schuld und Verfehlung bestehen – und die wird auf jüdischer Seite verortet. Im Ganzen entsteht das Bild eines bundesbrüchigen Judentums, dem von außen eine »endgültige Zerstreuung« (402) zugeschrieben und dessen Sinai-Bund »umgestiftet« wird. Der Begriff der Umstiftung wird nicht näher erläutert. Insofern er in einen Kontext ein-

³⁴ RATZINGER – BENEDIKT XVI., Nicht Mission, 14.

³⁵ RATZINGER – BENEDIKT XVI., Nicht Mission, 14.

³⁶ BENEDIKT XVI. / FOLGER, Briefwechsel, 612.

³⁷ BENEDIKT XVI. / FOLGER, Briefwechsel, 615.

³⁸ Die reformulierte Karfreitagsfürbitte von 2008 passt sich in die hier vertretene Interpretation genau ein: »für die Juden: dass unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus erkennen, den Retter aller Menschen.« Auf die Annahme des Christusbekenntnisses hatte die Fassung im Missale von 1970 als Gebetsbitte gerade verzichtet.

gepasst ist, der in zwei unterschiedlichen Antworten auf Tempelzerstörung und Diaspora das Wesen von Judentum und Christentum erkennt, provoziert er allerdings die Frage, wie dann aus christlicher Sicht die Gültigkeit des nicht umgestifteten Bundes Gottes mit Israel festgehalten werden kann. Bei solch massiver Problemanzeige ist nicht zu erkennen, dass der jüdisch-katholische Dialog durch die besprochenen Anmerkungen zum Traktat *De Iudaeis* befördert werden könnte.

Literatur

- BROER, INGO, in Verbindung mit HANS-ULRICH WEIDEMANN, Einleitung in das Neue Testament, Würzburg 42016.
- FRANKEMÖLLE, HUBERT, Matthäus. Kommentar, 2 Bde., Düsseldorf 1994/1997.
- FRANKEMÖLLE, HUBERT, Der »ungekündigte Bund« im Matthäusevangelium? Oder: Von der Unverbrüchlichkeit der Treue Gottes im Matthäusevangelium zu Israel und zu den Völkern, in: FRANKEMÖLLE, HUBERT (Hg.), Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments (QD 172), Freiburg 1998, 171–210.
- GNILKA, JOACHIM, Das Matthäusevangelium (HThK.NT I/1), Freiburg i. Br. 1986.
- KONRADT, MATTHIAS, Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium (WUNT 215), Tübingen 2007.
- KONRADT, MATTHIAS, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1), Göttingen 2015.
- KONRADT, MATTHIAS, Matthäus im Kontext, in: KONRADT, MATTHIAS, Studien zum Matthäusevangelium, hg. v. ALIDA EULER (WUNT 358), Tübingen 2016, 3–42.
- LUZ, ULRICH, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/1.3), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 52002/1997.
- MUSSNER, FRANZ, Traktat über die Juden, München 1979 (Neuausgabe: Göttingen 2009).
- NOLLAND, JOHN, The Gospel of Matthew (NIGTC), Grand Rapids 2005.
- OBERLINNER, LORENZ, Der Weg Jesu zum Leiden, in: SCHENKE, LUDGER u. a., Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, Stuttgart 2004, 275–318.
- RATZINGER, JOSEPH – BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth, Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg 2011.
- RATZINGER, JOSEPH – BENEDIKT XVI., Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Iudaeis«, in: IKaZ 47 (2018), 387–406.
- [RATZINGER, JOSEPH –]BENEDIKT XVI. / RABBI ARIE FOLGER, Briefwechsel. August – September 2018, in: IKaZ 47 (2018), 611–617.
- RATZINGER, JOSEPH – BENEDIKT XVI., Nicht Mission, sondern Dialog, in: HerKorr 12/72 (2018), 13f.
- RÖMER, THOMAS, Der Pentateuch, in: DIETRICH, WALTER u. a., Die Entstehung des Alten Testaments. Neuausgabe (ThW 1), Stuttgart 2014, 53–166.

- SCHMID, KONRAD, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt ²2014.
- STÖKL BEN EZRA, DAVID, *Qumran. Die Texte vom Toten Meer und das antike Judentum*, Tübingen 2016 (UTB 4681).
- THEOBALD, MICHAEL, *Römerbrief (SKK.NT 6/1)*, Stuttgart ³2002.
- THEOBALD, MICHAEL, *Der Galaterbrief*, in: EBNER, MARTIN / SCHREIBER, STEFAN (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6)*, Stuttgart ²2013, 353–370.
- THEOBALD, MICHAEL, *Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT)*, Regensburg 2009.
- WIEFEL, WOLFGANG, *Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3)*, Berlin 1988.
- WOLTER, MICHAEL, *Der Brief an die Römer (EKK VI/2)*, Ostfildern/Göttingen 2019.
- WOLTER, MICHAEL, *Das Lukasevangelium (HNT 5)*, Tübingen 2008.
- ZENGER, ERICH / FREVEL, CHRISTIAN, *Theorien über die Entstehung des Pentateuch im Wandel der Forschung*, in: ZENGER, ERICH u. a., *Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1)*, neunte, aktualisierte Auflage, hg. v. CHRISTIAN FREVEL, Stuttgart 2016, 87–135.
- ZUMSTEIN, JEAN, *Das Johannesevangelium (KEK)*, Göttingen 2016.