

Prof. Dr. Martin Meiser

Universität des Saarlandes, Postfach 15 11 50,
66041 Saarbrücken

Rechtfertigungslehre und Antijudaismus

Paulus und Luther im Vergleich

Protestantisches Selbstverständnis äußert sich in der Bereitschaft zur Institutionenkritik, auch im kritischen Bedenken der theologischen und ideologischen Grundlagen der eigenen Kirchen- und Theologiekonstruktion. Das gilt auch für das Gedenken an die Reformation. So und so vieles, was heute gerne als positive Folgen der Reformation gefeiert wird, muss gegen den Widerstand der christlichen, auch der protestantischen und gerade der lutherischen Kirchen durchgesetzt werden.¹ Beim Thema „Luther und die Juden“ haben wir schließlich gar nichts zu feiern. Dabei geht es nicht nur darum, Luthers unflätige Zornesausbrüche in seinem Spätwerk als Erguss eines polternden alten Mannes abzutun. Wir sind vielmehr gefragt, christliche und auch protestantische Theologoumena so zu bedenken, dass christliche Identität nicht mehr als Identität gegen Israel gedacht wird.

1. Der Begriff Antijudaismus

Der Begriff Antisemitismus war ursprünglich polemisch gegen Ernest Renan gerichtet, der in seinen religionsgeschichtlichen Werken die Leistungen der semitischen, arabischen Völker gegenüber denen der indogermanischen Völker abgewertet hatte; Renan hatte sich ausdrücklich nicht auf das gegenwärtige Judentum bezogen. In seiner heutigen Verwendung ist der Begriff erstmals im Umkreis des Publizisten und Rassisten Wilhelm Marr 1879 belegt; dieser hat sich den Begriff zur Kennzeichnung seiner eigenen judengegnerischen Bestrebungen angeeignet.² Bei neuerer Antise-

mitismusforschung kann man mit Christhard Hoffmann die politik- und sozialgeschichtliche Betrachtungsweise, die für den älteren religiösen Antisemitismus kaum Interesse zeigt, unterscheiden von der ideen-, mentalitäts- und kulturgeschichtlichen Betrachtungsweise, die den christlichen Antijudaismus auch als konstitutiv für den modernen Antisemitismus begreift. Dabei zeigt sich:

1. Auch religiös motivierte Judenfeindschaft ist Transformations- und Modernisierungsprozessen unterworfen.
2. Dass man auch in christlichen Kreisen des 20. Jahrhunderts Elemente aus Ideologien aufgriff, die dem Christentum fremd gegenüberstanden, „war ... möglich, weil die Grundstruktur der antijüdischen Argumentation trotz aller ideologischer Transformationen gleich blieb. Sie war bestimmt durch einen dualen Schematismus, in dem das Judentum durchweg als Gegenbild oder Antithese zum eigenen Ideal und zum eigenen Selbstverständnis figurierte und – ungeachtet der jeweiligen inhaltlichen ‚Füllung‘ des jüdischen bzw. des eigenen ‚Wesens‘ – immer den negativen Pol bildete.“³
3. In der modernen Antisemitismusforschung stehen Periodentheorien neben Kontinuitätstheorien neben Parallelexistenztheorien. In einer Periodentheorie wird streng zwischen religiös motivierten vorneuzeitlichen Antijudaismus und modernem sozial oder biologisch begründeten Antisemitismus unterschieden; allerdings sind einerseits auch schon vorneuzeitlich prorassistische Argumente und Stereotypen zu Sozialkonflikten wirksam⁴, andererseits auch im modernen Antisemitismus alte, christliche Vorurteile.⁵ Eine Theorie der Kontinuität berücksichtigt dies; allerdings werden oft nur Analogien aufgewiesen, nicht aber Kausalzusammenhänge sichtbar gemacht. Der Parallelexistenzthese zufolge befruchten sich religiöser und moderner Antisemitismus gegenseitig; der Charakter des modernen Antisemitismus als antimodernistischer Bewegung kommt freilich manchmal zu kurz.⁶

Jedenfalls sollte man mit der Wahl des Begriffes „Antijudaismus“ statt „Antisemitismus“ nicht Luther in irgendeiner Weise in Schutz nehmen wollen.

2. Martin Luther

2.1. Forschungsgeschichte

Der Beginn moderner Forschungsgeschichte zum Thema „Martin Luther und die Juden“ ist eigener Erwähnung wert. 1911 promovierte der jüdische Gelehrte und spätere Rabbiner⁷ Reinhold Lewin an der Philosophischen Fakultät der Universität Breslau über das Thema „Luthers Stellung zu den Juden“⁸ mit folgender Hauptthese: Auf eine erste Periode der Gleichgültigkeit folgt eine zweite Phase der Hoffnung, die sich in der Schrift „Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei“ von 1523 Ausdruck verschafft. Dann aber sei Luther aufgrund persönlicher Enttäuschungen über die Erfolglosigkeit seines Werbens in zunehmend maßlose Polemik verfallen. Allerdings habe nicht nur diese persönliche Enttäuschung, sondern auch der Konflikt um die richtige Auslegung der Heiligen Schrift den Konflikt weiter angeheizt.

1928 hat der Württembergische Pfarrer Eduard Lamparter, zeitweise Vorstand im „Verein zur Abwehr des Antisemitismus“⁹, bei Luther den Rückfall in mittelalterlichen Judenhass konstatiert;¹⁰ nach Beweisen für die angeblichen Schandtaten der Juden habe Luther gar nicht mehr gefragt.¹¹ Papst Pius XI. habe ein scharfes Urteil gegen den Antisemitismus gefällt – ob dies nicht auch die Aufgabe der Evangelischen Kirche sei?¹²

1953 sucht Wilhelm Maurer die gleichbleibenden, auch und gerade die Rechtfertigungslehre einschließenden theologischen Prinzipien und die praktisch-rechtlichen Folgerungen von 1543 noch zu trennen, indem er die letztgenannten als Rückfall ins Mittelalter klassifiziert.¹³ Martin Stöhr hat hingegen 1960/61 die theologiekritische Diskussion von Luthers Schriften zum Judentum eröffnet. Luthers Haltung sei einerseits „eher von Emotionen als von theologischer Reflexion geprägt“¹⁴, doch

sei der weithin gegebene Unglaube der Juden für Luther nicht einfach eine praktische, sondern eine eminent theologische Frage. Die Schrift von 1523 impliziere eine „gleichberechtigte Anerkennung der jüdischen Gesprächspartner auf einem gemeinsamen Boden“¹⁵ der Heiligen Schrift, was jüdische Zeitgenossen durchaus dankbar vermerkten. 1543 hingegen redet er nicht mehr zu den Juden, sondern nur noch über sie; Enttäuschung, Zorn und die düstere Erwartung des baldigen Weltunterganges führen die Feder, dazu ein Fatalismus, der keine Möglichkeit mehr sah, etwa durch Predigen etwas an dem Schicksal der Juden zu ändern.¹⁶

Der katholische Theologe Johannes Brosseder ist der Auffassung, nicht der Partikularismus, sondern gerade der Universalismus der Rechtfertigungslehre Luthers habe ihm zu seiner maliziösen Wertung des Judentums geführt. Die Schrift von 1523 sei eine Verteidigungsschrift gegen den Vorwurf, Luther lehre die Herkunft Christi von Abrahams Samen, d.h. unter Verzicht auf die Jungfrauenschaf Mariens, und sie sei judenfreundlich nur hinsichtlich der praktischen Konsequenzen, aber nicht hinsichtlich seiner Schriftauslegung, die völlig im Rahmen traditioneller Polemik verbleibe.¹⁷

Der reformierte Niederländer Heiko Augustinus Oberman hat Luthers Polemik in seinem Spätwerk aus seiner Erwartung apokalyptischer Bedrängnisse vor dem Weltende zu erklären versucht, aber zugleich an die generelle Relevanz des Themas für Luther erinnert: Die Judenfrage sei „keine schwarze Sonderseite in Luthers Werk ..., sondern zentrales Thema seiner Theologie“.¹⁸ Die harten Judenschriften am Lebensende seien „Ausdruck von Luthers Gesamtbetrachtung der dritten und letzten Phase des reformatorischen Geschehens“¹⁹, in der die Päpstlichen, die Türken, die Juden, die Häretiker, aber auch die Scheinchristen in den eigenen Reihen letztlich als fünfte Kolonne des Teufels zu stehen kommen. Der jüdische Gelehrte Ernst Ludwig Ehrlich sieht den Umschlag zu Luthers wüster Polemik in dem Umstand begründet, dass sich Luther im Zuge der Entstehung protestanti-

scher Landeskirchen immer mehr statt in der Rolle eines Reformators in der Rolle eines Dogmenwächters gesehen habe.²⁰

Peter von der Osten-Sacken lehnt sich i. W. an Reinhold Lewin an und mahnt dazu, die Perspektive der von Luthers Polemik Betroffenen nicht aus dem Auge zu verlieren. Thomas Kaufmann gibt als äußeren Anlass die Aufhebung des Durchreiseverbotes durch Kurfürst Friedrich an, als innere Bewegursache die Angst des Reformators vor einem befürchteten strafenden Eingreifen Gottes gegen sein von allen Seiten bedrohtes Reformationswerk, wenn er die angeblichen Lügen und Gotteslästerungen der Juden wesentlich geduldet hätte und so daran mitschuldig geworden sei.²¹ Heinz Schilling zufolge sind ein unbedingtes Bewusstsein, im Besitz der theologischen Wahrheit zu sein, und ein abgründiger anthropologischer Pessimismus Charaktereigenschaften, die Luther schon im Zuge des Neuwerdens seiner Theologie zugewachsen waren²²; für die späten Judenschriften verweist er auf eschatologisch gestimmten Pessimismus.²³ Johannes Heil verweist auf das stereotype Feind-Schema, in das Luther in dieser Zeit die päpstliche Kirche, die Türken, die Juden wie die Andersdenkenden im eigenen Lager eingeordnet habe; dieses dichotomische und letztlich säkular werdende Schema erkläre auch, warum Luthers Judenschriften für den Antisemitismus der Moderne besonders anbindungsfähig waren.²⁴

2.2. Voraussetzungen

2.2.1. Altkirchlicher Antijudaismus

Antijudaismus gab es auch schon in der vorchristlichen Antike; in ihr wird die Abgrenzung der Juden von gemein-antiken Sitten und Vorstellungen (u.a. ihr Monotheismus sowie die Beachtung der Speise-, Sabbat- und Beschneidungsgebote) gegen sie gekehrt.²⁵ Doch ist pagan-antike Judenfeindschaft im Gegensatz zu christlicher Judenfeindschaft kein dominierendes Element.

Paulus bricht in 1 Thess 2,14–16 völlig unvermittelt in wüste Polemik aus, die auch Standards pagan-antiker Judenfeindschaft aufgreift („die Juden sind allen Menschen feind“). Gal

4,21–31 sorgte mit seiner Gegenüberstellung des unfreien Judentums mit dem Christentum als dem himmlischen Jerusalem lange für eine Abwertung des Judentums²⁶ und, zusammen mit Mt 23, für dessen Bild als Religion gesetzlicher Kleinlichkeit. Ebenso problematisch ist 2 Kor 3,6–18 mit der Hauptthese, dass die nicht an Jesus glaubenden Juden die eigene Heilige Schrift nicht richtig verstehen. Man hat im Umgang mit den Texten nicht selbstkritisch bedacht, dass diese Texte aus einer Minderheitenposition heraus geschrieben waren, während man selbst in der Mehrheitsposition war.²⁷

Die Geschichte des altkirchlichen wie mittelalterlichen Antijudaismus ist leider reich an Kontinuitäten der verwendeten Motive, die in allen Literaturgattungen wiederkehren, in Kommentaren und Predigten genauso wie in der Adversus-Iudaeos-Literatur.²⁸ An Motiven ist mehreres zu nennen:

1. Juden haben Jesus umgebracht und wurden dafür mit der Zerstörung des Tempels und mit andauernder Diaspora-Existenz bestraft²⁹, und sie haben das noch auf sich selbst herabgewünscht (Mt 27,25).³⁰ Deshalb sind sie auf Ewigkeit mit diesem Fluch belastet.³¹ Häufig begegnet die Parallelordnung des Judas Iskariot mit den Juden überhaupt.³² Das Volk Gottes ist nicht Israel, das Volk Gottes ist die Kirche.

2. Juden haben den wichtigsten Schritt der Heilsgeschichte, die Offenbarung der Wahrheit an alle Völker in und mit Jesus Christus, nicht mitvollzogen, beharren also auf einem längst überwundenen Stand der Dinge, obwohl das Gesetz selbst das Kommen Christi vorausagt.³³

3. Juden seien blind für die allegorische Auslegung der Heiligen Schrift und halten deshalb immer noch an dem Zeremonialgesetz als wörtlich einzuhaltendem Gesetz fest.³⁴

4. Juden seien blind für die christologische Lektüre der Heiligen Schrift.³⁵ Bisweilen findet sich sogar der Vorwurf, Juden hätten ihre eigene Heilige Schrift verfälscht, um Hinweise auf Christus daraus zu tilgen.³⁶

5. Man unterstellt den Juden in ihrem Erwählungsbewusstsein Hochmut und Selbstgerechtigkeit gegenüber den Heiden.³⁷

6. Juden sind selbst Übertreter des Gesetzes und darum dem Fluch verfallen.³⁸ Auch der Vergleich von Juden mit Schweinen begegnet in altkirchlicher Tradition, nämlich bei dem Syrer Ephraem.³⁹

Was kennzeichnet den Umgang antijüdischer christlicher Polemik mit der Heiligen Schrift? Kritische Prophetie gegen Israel wird an die Adresse des gegenwärtigen, nicht an Jesus glaubenden Judentums gerichtet verstanden – dabei wird die Tötung Jesu in einer Reihe mit der Tötung der Propheten durch Israel gesehen⁴⁰ –, während Heilsweissagungen der christlichen Kirche gelten. Wir haben es nicht einfach nur mit einer Vereinnahmung des Alten Testaments zu tun, sondern mit einer gespaltenen Nutzenanwendung.

Es lassen sich aber auch zum Thema Rechtfertigung schon in altkirchlicher Paulusauslegung antijüdische Aussagen finden:

1. Gelegentlich wird die rechtfertigende Wirkung des Glaubens gegenüber dem Judentum als Freiheit von der Knechtschaft des Gesetzes erfasst.⁴¹ Wir stehen nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade.⁴² Diese offenbarungsgeschichtlich gedachte These wird aber emotional überhöht.⁴³

2. Die Situation des nicht an Jesus glaubenden Judentums wird generell mit Gal 3,10 kommentiert.⁴⁴

Politisch ist eine Verschlechterung für die Sache der Juden seit Beginn der Bevorzugung der Christen nachzuweisen: Konstantin d. Gr. verbot 315 die Konversion vom Christentum zum Judentum⁴⁵ und untersagte 335 die Beschneidung christlicher Sklaven⁴⁶; Constantius II. verbot 339 den Ankauf nichtjüdischer Sklaven durch Juden⁴⁷ und die Heirat zwischen Christen und Juden.⁴⁸ Um 380 hatte der Ortsbischof von Callinicum einen Tumult erregt und die Synagoge in Brand setzen lassen. Theodosius gelobte, den Landfriedensbruch zu strafen, Ambrosius erhob Einspruch.⁴⁹

„Soll dem Unglauben der Juden ein Platz geschaffen werden auf Kosten der Kirche? ... Soll das dank der Gnade Christi für Christen erworbene Erbe den Schatz der Ungläubigen vermehren? ... Sollen die Juden diese Inschrift an der Stirnseite ihrer Synagoge anbringen: Der Tempel der Ungerechtigkeit, errichtet aus der den Christen abgenommenen Beute?“

In der Gesetzgebung des 5. Jhdts. begegnen termini wie *taetrum Iudaeorum nomen* und *perversitas iudaica*,⁵⁰ *superstitio*⁵¹ oder *impiissimorum ... dominium*,⁵² die zeigen, dass an Neutralität dem Judentum gegenüber nicht mehr zu denken war. 423 wurde der Neubau und die Renovierung von Synagogen verboten⁵³; dass es in Galiläa gerade in dieser Zeit zu Synagogenbauten kommen konnte, war lediglich der Schwäche der christlichen Sache geschuldet.

2.2.2. Der Humanismus und das Judentum

Im Spätmittelalter begann das Gebiet der Hebraistik zunächst innerhalb des Judentums selbst zu blühen.⁵⁴ Aber auch Christen interessierten sich bald für das Hebräische und gingen dazu bei Rabbinern zur Schule⁵⁵, standen aber unter dem Verdacht, innerhalb der Kirche das Judentum verbreiten zu wollen. Das ist auch Johannes Böschenstein widerfahren. Luther hatte die Errichtung eines Lehrstuhls für Hebräisch an der Universität Wittenberg gefördert und Böschenstein wegen seiner philologischen Fähigkeiten geschätzt⁵⁶, ihn aber in einem Brief an Johann Lang wie folgt charakterisiert: „*ille noster Bossenstein, nomine Christianus, re vera Judaissimus.*“⁵⁷ Zwei Momente sind für diese Diastase verantwortlich zu machen: 1. Christliche Hebraistik zielte auf Bekehrung der Juden, nicht auf eine interessenfreie Wahrnehmung des Judentums; 2. Vom Judentum wusste Luther nur, was er wissen wollte. „praktisch nichts Authentisches. Ihm genügten die Informationen, die ihm die antijüdische Polemik an die Hand gegeben hatte.“⁵⁸

2.3. Entwicklung bei Luther

Die Unterscheidung des judenfreundlichen jungen und des judenfeindlichen alten Luther ist zu korrigieren: Luther war von Anfang an

der Auffassung, das Judentum, soweit es sich nicht zu Christus bekehrt, sei verworfen.

In den *Dictata super Psalterium* von 1513 bis 1516 findet sich die übliche altkirchliche Polemik gegen die Juden zur Zeit Jesu, aus einer christologischen Lektüre des Alten Testaments resultierend, bei Luther allerdings in erheblicher Verdichtung, bedingt durch seine Konzentration auf den gekreuzigten Christus.⁵⁹ Die Juden sind die Feinde Christi⁶⁰ und sind hochmütig in seiner Ablehnung⁶¹, wofür sie bis heute gestraft werden⁶²; sie verstehen die Heilige Schrift nur wörtlich, aber nicht geistlich.⁶³ Ps 109 [108] ist aber bereits hier bei Luther, alter Tradition folgend, ein Psalm, der sich gegen Judas Iskariot wie die Juden gleichermaßen wendet⁶⁴; Ps 109,6 („ein Satan stehe zu deiner Rechten“) wird denn auch wie selbstverständlich mit Joh 8,44 (Juden als Vater des Teufels) kommentiert.⁶⁵ Auch in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 folgt Luther teilweise altkirchlichem Denken, wenn er bei dem ohnehin problematischen Text Röm 2,17 wieder die Unterscheidung zwischen „Dienst im Buchstaben statt im Geist“ einführt.⁶⁶

Im Galaterkommentar von 1519 ist die Polemik vergleichsweise verhalten.⁶⁷ Dort wird das Stichwort *superbus* auch gegen die christlichen Verfechter des freien Willens gerichtet.⁶⁸ Gal 1,13f., im Verbund mit Phil 3,7 (*stercora*, Kot) ausgelegt, wird nicht zur Polemik gegen die Juden, sondern zur Polemik gegen die *naturae praedicatorum et moralium operum laudatores*⁶⁹ verwendet. In den *Operationes* in Psalmos von 1519 wird die *cathedra pestilentiae* von Ps 1,1 auf die Häretiker ausgelegt⁷⁰, von den Juden fällt kein Wort.

1523 rechnet er in seiner immerhin in neun Auflagen erschienenen Schrift „Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei“ noch mit der Bekehrung von Juden und konnte kritisch die Schuld von Christen an der jüdischen Ungläubigkeit festhalten. Hingegen ist durch sein eigenes Wirken, das Evangelium von allen menschlichen Zusätzen zu reinigen, die Bekehrung von Juden nicht nur möglich geworden, sondern im Sinne einer Forderung auch unausweichlich. Soziale Konsequenzen

sind damit ebenfalls verbunden: Man muss den Juden Gelegenheit geben, dass ihnen nicht nur das Zinsnehmen als Erwerbsquelle bleibt; man soll keine Gewalt mehr gegen Juden anwenden und keine Lügen über sie verbreiten. Man kann mit Ernst Ludwig Ehrlich fragen, ob die Bekehrung eines Juden unter dem Eindruck der Predigten Luthers erfolgt, dafür Pate stand; Jakob Giher hatte sich 1519 in Göppingen taufen lassen und lehrte von 1521 bis 1523 in Wittenberg Hebräisch.⁷¹

Nach 1523 ändert sich das jedoch. Peter von der Osten-Sacken⁷² verweist auf eine Begegnung Martin Luthers mit drei jüdischen Besuchern Ende 1525 oder Anfang 1526, die ihn offenbar die Erfolglosigkeit seiner bisherigen Judenfreundlichkeit hat spüren lassen. Die Historizität dieser Begegnung ist umstritten.⁷³ In einer Predigt am 25. November 1526 kommt Luther wie folgt darauf zu sprechen:

„Ich habe selbst mit den Juden davon geredet, auch mit den allergelehrtesten ... und habe ihnen diesen Spruch vorgehalten. Aber sie konnten nichts wider mich aufbringen. Zuletzt gaben sie diese Antwort und sagten, sie glaubten ihrem Talmud, das ist ihrer Auslegung, die sagte nichts von Christus, und derselben Auslegung müssten sie folgen. Darum bleiben sie nicht bei dem Text, suchen Ausflüchte; denn wo sie bei diesem Text allein blieben, wären sie überwunden. Denn dieser Spruch schließt [= besagt] zu stark, dass dieser Same Davids sei ein wahrer und natürlicher Gott; denn er soll mit dem Namen genannt werden, damit [= mit dem] der wahre, rechte Gott genannt wird“ (WA 20, 569, 31 – 570, 12).

Soweit man die Vorgänge rekonstruieren kann, hielten die jüdischen Gesprächspartner an der Ablehnung des gekreuzigten Jesus fest und wollten, bedingt durch die Traditionstreue, der christologischen Schriftauslegung Luthers nicht folgen. Im späteren Rückblick verweist Luther auf die Bezeichnung Christi als eines „Thola“, eines erhängten Schächers als Grund für seine veränderte Haltung.⁷⁴ In der 1526 verfassten Auslegung von „Vier tröstliche[n] Psalmen an die Königin zu Ungarn“ behandelt Luther Ps 37; 62; 94; 109, letzteren unter Ein-

schluss der bereits altkirchlichen Parallelordnung des Judas Iskariot und der Juden.⁷⁵

1536 werden die Juden von Kurfürst Johann Friedrich aus Sachsen vertrieben. Josel von Rosheim, der schon öfters als Anwalt der jüdischen Sache im Reich hervorgetreten war, will zu ihren Gunsten intervenieren und ersucht, mit Empfehlungsbriefen der Straßburger Reformatoren Martin Bucer und Wolfgang Capito ausgestattet, Luther um eine Vermittlung. Luther erteilt ihm eine Absage: Die 1523 geforderten Erleichterungen seien als Voraussetzung ihrer gnädigen Hinführung zu ihrem Messias durch Gott selbst gedacht gewesen, hätten jedoch nicht zum Ziel gehabt, sie in ihrem Irrtum zu bestärken, d.h. in ihrer Weigerung, Christen zu werden⁷⁶; sie seien von den Juden missbraucht worden.⁷⁷ Nachrichten über die – wie umfangreich auch immer ausfallende – Missionstätigkeit von Juden in Mähren haben Luthers „Brief wider die Sabbater an einen guten Freund“ an Graf Wolfgang Schlick zu Falkenau in Nordböhmen veranlasst.⁷⁸ Dort argumentiert Luther mit Stereotypen, die aus der Geschichte des christlichen Antijudaismus hinreichend bekannt sind (Zerstörung des Tempels als Strafe für die Ablehnung Jesu).

Eine nicht mehr erhaltene jüdische Gegenschrift veranlasst Luther 1543 zu der umfangreichen Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“⁷⁹, der er unter Aufnahme einer jüdischen Legende über Jesus als Zauberer die Schrift „Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi“⁸⁰ folgen ließ; diese Schrift ist voll von unflätig grobem Vokabular mit Einbeziehung des Fäkalbereiches. Die im selben Jahr 1543 veröffentlichte Schrift „Von den letzten Worten Davids“⁸¹, eine Auslegung von 2Sam 23,1–7, ist nochmals Beispiel für Luthers trinitätstheologisch und christologisch motivierte Exegese. Im einzelnen greift Luthers Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ zunächst den Selbstanspruch der Juden an, Gottes Volk zu sein, dann ihre Mitte um den Messias, was die Leugnung der Messianität Jesu und der christologischen Schriftauslegung in sich schließt, schließlich angebliche Beleidigungen jüdischerseits gegen Jesus und

seine Mutter als eine Hure. Daran schließen sich die bekannten Forderungen an, die auf völlige religiöse und soziale Verelendung der Juden zielen⁸²: Verbrennung der Synagogen (begründet mit Dtn 13,13ff.), Zerstörung der Häuser, Unterbringung unter einem Dach oder Stall, Wegnahme von Gebetbüchern und Talmud, Lehrverbot für Rabbinen, Aufhebung freien Geleits, Verbot des Geldverleihs mit Zinsannahme, Wegnahme alles Barvermögens und aller Wertsachen, Beraubung und Vertreibung. Begründet wird das alles immer wieder damit, dass die Juden den Glauben an Christus lästern, und dass sich Christen auch nicht durch Duldung an diesen Sünden beteiligen sollen.⁸³ Wiederholt verweist er auf die nunmehr 1500 Jahre Predigt durch Christus, die die Juden eigentlich zum Glauben bringen müsste⁸⁴, und auf das Schicksal der Juden um 70.⁸⁵ Die Rabbinen entstellen Moses wie bei den Christen der Papst Christus und sein Wort entstellt.⁸⁶ Letztlich sieht er die Verbohrtheit Israels mit Dtn 28,28 als Ausdruck göttlichen Strafhandelns („Gott wird dich schlagen mit Wahnsinn, Blindheit und Rasen des Herzens“), das Schicksal Israels als Ausdruck göttlichen Zorns nach Jer 4,4; Lk 3,17.⁸⁷ Auch in der Schrift „Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi“ äußert Luther ähnliche Gedanken: Wenn schon bei den Christen nur wenige sich bekehren ließen – gemeint ist: zu dem von ihm wieder entdeckten Evangelium –, sei das im Judentum noch viel weniger der Fall. Die Juden sind für Luther schlichtweg „Teuffels Kinder“.⁸⁸

Was Luther hier literarisch äußert, findet man auch in seinem politischen Handeln in diesen Jahren. Luther hat gegen eine allzu sehr den Juden gewogene Politik in Brandenburg (1543) wie in Mansfeld (1546, in der letzten Predigt vor seinem Tod) Stellung bezogen.⁸⁹

Für diese ausufernde Polemik bei Luther sehe ich drei Gründe: 1. Luther hat die genannte Begegnung mit den Juden, die bei ihm nur ein einziges Mal überhaupt stattgefunden hat, verallgemeinert. 2. Er hat sich bei der Beschreibung dessen, was Juden gegen Christus lästern, i.w. von antijüdischer Polemik früherer

christlicher Schriftsteller⁹⁰ oder Konvertiten⁹¹ leiten lassen. 3. Er hat zunehmend weniger mit der Möglichkeit der Bekehrung von Juden gerechnet. Zusätzlich kann man mit Peter von der Osten-Sacken die unbewusste Ahnung Luthers erwägen, dass die jüdische Auslegung des Alten Testaments doch textgemäßer sei als seine eigene.⁹²

Nach Reinhard Schwarz ist „im lutherischen Protestantismus bis ins 19. Jahrhundert keine nennenswerte Rezeption dieser späten Schriften Luthers zu verzeichnen.“⁹³ Hingegen haben sich im 20. Jhd. einige führende Köpfe des Antisemitismus auf Martin Luther und seinen Antijudaismus berufen, wie Günther Ginzler u.a. an Max Wundt, Theodor Fritsch und Alfred Falb nachweist.⁹⁴ Aber auch christliche Theologen dieser Zeit knüpften an diese Schriften des späten Luther an!⁹⁵ In Mecklenburg forderte Landesbischof Walter Schultz alle Pastoren in einem „Mahnwort zur Judenfrage“ am 16. November 1938 auf, Luthers „Vermächtnis“ zu erfüllen und dafür zu sorgen, dass die „deutsche Seele“ nun keinen Schaden erleide, sondern die „deutschen Menschen“ ohne „falsche Gewissensbeschwerung getrost alles daran setzen, eine Wiederholung der Zersetzung des deutschen Reiches durch den jüdischen Ungeist von innen her für alle Zeiten unmöglich zu machen“. Adolf Hitler, nicht „der Jude“, habe am deutschen Volk „Barmherzigkeit getan“, so dass ihm und seinem „dem deutschen Volk aufgetragenen Kampf gegen die Juden“ die Nächstenliebe, Treue und Gefolgschaft der Christen zu gelten habe. DC-Bischof Martin Sasse veröffentlichte am 23. November 1938 die Schrift „Martin Luther über die Juden: Weg mit ihnen!“⁹⁶ Darin stellte er ausgewählte Lutherzitate unter dem Leitmotto von Joh 8,44 („Ihr habt den Teufel zum Vater...“) so zusammen, dass die nationalsozialistische Judenverfolgung als direkte Erfüllung von Luthers Forderungen erschien. Auf die Existenz des „Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ in Eisenach, gegründet durch Walter Grundmann auf Wunsch des Kirchenministers

Hanns Kerl, muss hier nur verwiesen werden. Richtig ist zwar, dass Martin Sasse selbst bei den Deutschen Christen als „Außenseiter“⁹⁷ gegolten hat. Allerdings: Von anderen Kirchenführern ist mindestens kein deutliches Wort gegen die Judenverfolgung bekannt geworden.

Nach 1945 haben vor allem lutherische Kirchen in Deutschland recht spät und anfangs nur zögerlich sich an die Aufarbeitung des Themas „Luther und die Juden“ gemacht. Noch 1983 konstatiert Heinz Kremers auf Seiten der EKD eine Beschränkung des Themas „Martin Luther und die Juden“ auf die Schrift von 1523 und eine verharmlosende Sicht der polemischen Spätschriften, als ob diese nicht die Frage nach antijudaistischen Tendenzen in Luthers Theologie insgesamt in sich schließen.⁹⁸ Hingegen hat eine internationale Kommission des Lutherischen Weltbundes im Juli 1983 in Stockholm nach einem Treffen mit Vertretern der jüdischen Weltgemeinschaft formuliert:

„Wir Lutheraner leiten unseren Namen von Martin Luther ab, dessen Verständnis vom Christentum auch weitgehend unsere Lehrgrundlage bildet. Die wüsten antijüdischen Schriften des Reformators können wir jedoch weder billigen noch entschuldigen. Lutheraner und Juden legen die hebräische Bibel unterschiedlich aus, aber wir glauben, daß eine christologische Deutung der Schrift nicht zu Anti-Judaismus und schon gar nicht zu Antisemitismus führen darf... Wir stellen mit tiefem Bedauern fest, daß Luthers Name zur Zeit des Nationalsozialismus zur Rechtfertigung des Antisemitismus herhalten mußte und daß seine Schriften sich für solchen Mißbrauch eignen... Die Sünden von Luthers antijüdischen Äußerungen und die Heftigkeit seiner Angriffe auf die Juden müssen mit großem Bedauern zugegeben werden. Wir müssen dafür sorgen, daß eine solche Sünde heute und in Zukunft in unseren Kirchen nicht mehr begangen werden kann.“⁹⁹

Die *Lutherische Europäische Kommission Kirche und Judentum* (LEKKJ) forderte 1990, dass auch „Grundschemata lutherischer Theo-

logie und Lehre, wie ‚Glaube und Werke‘, ‚Verheißung und Erfüllung‘, ‚Zwei Regimenter/Zwei Reiche‘ im Blick auf ihre Auswirkung auf das christlich-jüdische Verhältnis neu bedacht werden“. 1998 forderte die lutherische Landeskirche Bayern als erste EKD-Mitgliedskirche: Luthers „Kampfschriften gegen die Juden“ und alle Stellen, „an denen Luther den Glauben der Juden pauschalisierend als Religion der Werkgerechtigkeit dem Evangelium entgegensetzt“, gelte es „wahrzunehmen, ihre theologische Funktion zu erkennen und ihre Wirkung zu bedenken“. Die lutherischen Kirchen müssten sich nicht nur inhaltlich davon distanzieren, sondern Ursachen, Motive und Wirkungsgeschichte erforschen und kritisieren. 2011 erinnerte die LEKKJ an Reformatoren wie Urbanus Rhegius und Andreas Osianer, die den Dialog mit Juden gesucht und sich für ihre Rechte eingesetzt hätten. Diese Vorbilder seien stärker in den Kirchengemeinden zu beachten.

2.4. Rechtfertigung und antijüdische Polemik bei Luther

2.4.1. Die Römerbriefvorlesung von 1515/16

Traditionelle christologische Lektüre des Alten Testaments und speziell eine von Augustinus herrührende Theologie der *humilitas* bedingen, dass die Rechtfertigungslehre Luthers auch antijüdische Komponenten in sich trägt. Röm 4,1 wird als Textpragmatik die *Confutatio „incredulitatis et superbiae Iudaeorum“* zugesprochen¹⁰⁰; zu Röm 8,3 werden die (damaligen) Juden und die „bis heute Hochmütigen“ parallelisiert, die in ihrem Hochmut die Aussagen „Sprich zu uns, und wir werden hören“ (Ex 20,19) und „Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir tun“ (Ex 19,8) in Anspruch nehmen.¹⁰¹ Den Begriff *promissa* in Röm 9,3 glossiert Luther mit den Worten: *de Christo et futura vita*.¹⁰² Röm 10,2 wird mit einer Anspielung an Sokrates kommentiert, der Philosoph gegen die Juden in Anspruch genommen¹⁰³; Röm 10,3 ist über diejenigen gesagt, die sich der geforderten Demut verweigern.¹⁰⁴

Aus dem Geschick der nicht an Jesus glaubenden Juden wie der Häretiker erwächst die Mahnung zu Gottesfurcht.¹⁰⁵ Davon, dass am Ende der Tage die Juden zum Glauben finden (Röm 11,25), würde niemand sich klar aus dem Text bezwingend überzeugen lassen, wenn er nicht der Autorität der Väter folgen will, die den Apostel so auslegen.¹⁰⁶ Luther weiß um die Parallelen in Lk 21,23f.; Dtn 4,20f.; Hos 3,4f.; 5,12; Mt 23,38f. Trotz dieser Parallelen hat Luther nie ein inneres Verhältnis zu dieser Verheißung gefunden.

2.4.2. Der Galaterkommentar von 1519

Im Galaterkommentar von 1519 wird das Stichwort *superbus* gegen die christlichen Verfechter des freien Willens gerichtet.¹⁰⁷ Gal 1,3f., im Verbund mit Phil 3,7 (*stercora*, Kot) ausgelegt, wird im Galaterkommentar nicht zur Polemik gegen die Juden, sondern zur Polemik gegen die *naturae praedicatorum et moralium operum laudatores*¹⁰⁸ verwendet. Hingegen gelten zu Gal 4,10 die jüdischen Feste als Ausdruck des Aberglaubens.¹⁰⁹

2.4.3. Der Galaterkommentar von 1531

Zu Gal 1,13f. stellt Luther eine Analogie her zwischen dem Vergleich des Paulus zwischen seinem eigenen Eifer für das Gesetz und dem geringeren Eifer der falschen Apostel in Galatien und dem Kontrast zwischen seinem eigenen monastischen Eifer und dem Eifer derer, die ihn heute verfolgen.¹¹⁰ Die „Papisten“, gegen die sich die Auslegung von Gal 2,16 vornehmlich richtet, werden als die *caeci isti et caecorum duces* (Mt 23,16) bezeichnet.¹¹¹ Die Theologie des Antichristen, die Lehre vom *meritum gratiae de congruo*, macht die Gnade Gottes und die Sündenvergebung, die Verheißung, den Tod und den Sieg Christi eigentlich überflüssig.¹¹² Solche Blasphemie ist etwas für Türken und Juden, aber nicht für die Kirche Christi; weder hat der Papst mit seinen Bischöfen, Gelehrten, Mönchen etc. irgendeine Erkenntnis noch ist ihm die Sorge um das Heil der Gläubigen – Luther vergleicht sie einer verlassenen Herde – ein Anliegen.¹¹³ Die Vorstellung, durch gute Werke könne der Mensch

bewirken, dass die Gnade dann als habitus seinem Willen innewohnt¹¹⁴, ist eine *impia et pestilens persuasio est, quia non facit nisi Turcam, Iudaeum, Anabaptistam aut Phanaticum*.¹¹⁵ Juden sind neben Türken, Wiedertäufern und Fanatikern das negative Gegenüber. Das Stichwort *superbia* fällt nicht; die Lehre der Scholastiker ist aber für Luther letztlich mit abzulehnenden jüdischen Lehren konform. Zu Gal 3,14 spricht sich wieder eine aus christologischer Lektüre des Alten Testaments erwachsene Standardpolemik Bahn: die auf die Segnung der Glaubenden durch den Tod Christi zielende Verheißung kann den verblendeten und verhärteten Juden kein Genüge tun.¹¹⁶

2.4.4. Die fünf Disputationen zu Röm 3,28 von 1535–1537

Die fünf Disputationen über Röm 3,28, zwischen 1535 und 1537 verfasst und 1538 veröffentlicht, sind keineswegs durchgehend antijüdischer Polemik verpflichtet. Trotzdem sind polemische Muster auch hier wirksam: Wie der Mensch ohne Christus eine Ziege melken, ein Pferd füttern oder ein Haus bauen kann, wie es die Heiden getan haben, so kann er auch ohne Christus Gewänder waschen, das Haar scheren, an bestimmten Tagen feiern, Opfertiere schlachten oder Leuchten anzünden, wie es die gottlosen Priester getan haben, die Mörder Christi und der Propheten.¹¹⁷ Negativ-Klischees über Pharisäer sind wirksam in folgender Gegenüberstellung: Erkennt man das Gesetz, weiß aber nichts von der Gnade, treibt das in die Verzweiflung. Erkennt man das Gesetz nicht und verachtet man Gottes Zorn, so führt das in die Haltung des selbstsicheren Heuchlers und hochmütigen Pharisäers, den Luther mit Worten aus Lk 18 charakterisiert: „Ich bin nicht wie die anderen Leute, die unrechten...“.¹¹⁸ Auch die Gegenüberstellung, dass der faule und geschwätzigste Sophist zwar vom Gesetz und von den Werken viel schwätzen kann, sie aber selbst nicht tut¹¹⁹, ist implizit durch Mt 23 geprägt.

In den antijüdischen Spätschriften von 1543 habe ich keine rechtfertigungstheologischen

Bezüge gefunden, in den Thesen *De fide iustificante* vom April 1543¹²⁰ keine antijüdischen Spitzen.

2.5. Auswertung zu Luther

Antijudaismus ist bei Luther in dreifacher Richtung zu charakterisieren. Traditionell ist Antijudaismus, aus altkirchlichen wie mittelalterlichen Traditionen herrührend, da gegeben, wo Luther die Juden anhand ihres Geschickes nach 70. n. Chr. zu einem Negativbeispiel für die Auswirkungen göttlichen Zornes erhebt. Strukturell ist Antijudaismus da gegeben, wo er, was allerdings nicht eben häufig ist, die Juden zur Zeit Jesu in ihrer Ablehnung der Rechtfertigung allein aus Glauben parallelisiert mit der Ablehnung der reformatorischen Verkündigung durch die altgläubige Seite. Aktuell ist Polemik da gegeben, und zwar in schlimmer Diktion, wo Luther in dem Anliegen, dass staatlicherseits keine Lästerung Christi geduldet wurde, die bekannten eliminatorischen Ansätze zeigt. Diese aktuelle Polemik nimmt hauptsächlich traditionelle Motive auf.

Aus dieser Befundbeschreibung bei Luther erwachsen Mahnungen an uns selbst, an unsere eigene Lehr- und Predigtpraxis:

- Wo werden einzelne Menschen oder Menschengruppen zu Negativtypen? Schaffen wir es, bei aller notwendigen Kritik auch die Grenzen unserer Kritik nicht nur im Herzen zu haben, sondern auch inmitten der Kritik zu formulieren?

- Die Konsequenz ist naheliegend, dass man nicht gegen andere polemisiert, sondern sich selbst kritisch hinterfragt, wie man schon auch drauf insistieren muss, dass bei traditioneller protestantischer Passionsfrömmigkeit nicht der Antijudaismus, sondern das „Ich bin's, ich sollte büßen“ im Vordergrund stand. Doch wie gelingt es, angesichts neuzeitlicher Einsicht in die negativen Folgerungen von Religion auch für die menschliche Psyche (Tilman Moser, Gottesvergiftung) den Wahrheitsgehalt des „Ich bin's, ich sollte büßen“ wachzuhalten?

3. Paulus

3.1. Die „New Perspective on Paul“

Forschungsgeschichtlicher Ausgangspunkt war das Unbehagen an Rudolf Bultmanns Paulusdeutung, der man eine verzerrte Wahrnehmung des Judentums wie eine individualistische Zentrierung der paulinischen Soteriologie in der Nachfolge Luthers vorwarf. In summierendem Vorausblick¹² seien die Hauptthesen der sog. New Perspective formuliert:

1. Paulinische Rechtfertigungslehre ist nicht nach dem Maßstab Luthers als Antwort auf die Not des individuellen Gewissens zu verstehen – diese Gewissensnot hatte der vorchristliche Paulus nicht (vgl. Gal 1,13f.; Phil 3,6) –, sondern ist der Beitrag des Apostels zu der Frage, wie Nichtjuden in ein positives Verhältnis zu dem Gott Israels gelangen können. Diese These verbindet sich mit den Namen Krister Stendahl (21.04.1921–15.04.2008).¹²² Er war einst lutherischer Bischof in Stockholm in Schweden, dann Neutestamentler in den USA, an Harvard in Boston. Faktisch greift Stendahl Thesen auf, die teilweise schon von Paul Wemle entwickelt worden waren.

2. Ed Parish Sanders (*18.04.1937) an der Duke Univ. in Durham, North Carolina, fragt im religionsgeschichtlichen Vergleich nicht nach der Analogie einzelner Motive, sondern nach der Analogie der Grundstruktur. Wie kommt man in ein Verhältnis mit Gott hinein (*getting in*), und wie bleibt man drin (*staying in*)?¹²³ Sanders meint, dass sich die Rechtfertigung allein aus Gnaden nur auf das *getting in*, nicht auf das *staying in* bezieht. Anders als bei Bultmann ist das Judentum keineswegs eine einseitige Verdienst- und Gesetzesreligion, sondern kennt die Vorstellung der göttlichen Gnade sowohl im Akt der Erwählung Israels, an der der einzelne Israelit Anteil hat, als auch in der Begnadigung des Sünders, der trotz seiner Sünde bei vorausgesetzter Buße und nachfolgendem Thoragehorsam nicht aus dem Bund mit Gott herausfällt. Dieser sog. Bundesnomismus ist wie folgt zu beschreiben: „1) Gott hat Israel erwählt und 2) das Gesetz gegeben. Das Gesetz beinhaltet zweierlei: 3) Gottes

Verheißung, an der Erwählung festzuhalten, und 4) die Forderung, gehorsam zu sein. 5) Gott belohnt Gehorsam und bestraft Übertretungen. 6) Das Gesetz sieht Sühnmittel vor, und die Sühnung führt 7) zur Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung des Bundesverhältnisses“. 8) All jene, die durch Gehorsam, Sühnung und Gottes Barmherzigkeit innerhalb des Bundes gehalten werden, gehören zur Gruppe derer, die gerettet werden. Eine wichtige Interpretation des ersten und des letzten Punktes besteht darin, daß Erwählung und letztliche Errettung nicht als menschliches Werk, sondern als Taten der Barmherzigkeit Gottes verstanden werden.“¹²⁴

3. Paulus gelangt nicht von einer Analyse der Lage des vorchristlichen Menschen zu seiner Vorstellung von der Erlösung, sondern umgekehrt: Weil ein Erlöser für alle da war, müssen alle erlösungsbedürftig sein („From Solution to Plight“). Auch sei weniger die Rechtfertigungslehre im Gewand der Theologie des Sühnetodes von Belang als vielmehr die Theologie, die um das Einbezogensein der Gläubigen in das Geschick Jesu zentriert ist (u.a. Gal 2,21; 6,14; Röm 6,3f. sind zentral).¹²⁵ Ed Parish Sanders greift zur Ausarbeitung dieser von ihm partizipationistisch genannten Terminologie und Theologie auf ältere Ansätze bei Albert Schweitzer zurück.

4. James D. G. Dunn (*1939), Professor em. in Durham, GB, hat die Diskussion um die Gegenüberstellung zwischen der Gerechtigkeit aus den „Werken des Gesetzes“ und der „Gerechtigkeit aus Glauben“ auf eine neue Basis gestellt durch die Frage nach der sozialen Funktion der Gebote im Judentum. Sie sind nicht nur „identity markers“, sondern vor allem „boundary markers“, mit denen sich das jüdische Volk von den Heiden abgrenzte. Entsprechend sei Paulus' Kritik am Gesetz und den „Werken des Gesetzes“ in erster Linie als eine Kritik an der ethnisch-sozialen Abgrenzung von den Heiden zu verstehen, nicht als Kritik an einer vermeintlichen Werkgerechtigkeit der Juden.¹²⁶ Dies gilt vor allem von den Geboten zu Sabbat, Beschneidung und Spei-

sen, und auf diese Dreiheit ist die Formel „Werke des Gesetzes“ meist bezogen.

In der „New Perspective“ wurden Thesen zur paulinischen Theologie erneuert, die zum großen Teil bereits in der liberalen Paulusdeutung an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert anzutreffen waren. Einzelnes war überdies schon in altkirchlicher Auslegung zum Galater- und zum Römerbrief präsent, allerdings unter einem antijüdischen Vorzeichen, wovon wir uns heute mit Recht distanzieren. Kritik an allen Hauptthesen hat es gegeben. Bei der Darstellung des antiken Judentums durch Ed Parish Sanders kritisiert Jacob Neusner die mangelnde methodische Sorgfalt in der Benutzung der Quellen, Friedrich Avemarie die Einseitigkeit des Bildes; bei Dunn kritisiert Cranfield die faktische Beschränkung auf die Sabbat-, Speise- und Beschneidungsgesetzgebung als Referenzgrößen der „Werke des Gesetzes“ – Dunn hat hier tatsächlich etwas abgemildert. Vor allem bei Krister Stendahl, aber wiederum auch bei Ed Parish Sanders kritisieren Hans Hübner wie Eduard Lohse die Reduktion des Paulus vom Theologen auf einen missionarischen Praktiker und die Verkürzung der Rechtfertigungslehre auf ein missionsstrategisches Konzept.

3.2. Thesen zu Rechtfertigungsaussagen bei Paulus

1. Paulus hat gerade im Römerbrief seine jüdische Identität wiederholt zum Ausdruck gebracht. Schon deshalb kann ein intentionaler Antijudaismus nicht vorliegen.

2. Zunächst gilt es daher, nach einer Beschreibung paulinischer Theologie im Allgemeinen und paulinischer Soteriologie im Besonderen zu streben, die Paulus möglichst weitgehend aus jüdischen Voraussetzungen erklärt. Das ist aber auch möglich.

3. Der Begriff „Gerechtigkeit Gottes“ ist schon vor Paulus im Judentum sowohl auf Israel als Ganzes als auch auf das Wirken Gottes am Einzelnen bezogen und – das muss gegen Krister Stendahl und James D. G. Dunn gesagt werden – gerade in diesem Zusammenhang mit dem Begriff der Sünde korreliert.

4. Der Begriff „Werke der Thora“ ist bei Paulus wohl nicht nur auf die boundary markers konzentriert, vgl. das Zitat von Dtn 27,26 in Gal 3,10 und die Ausarbeitung dieser Problematik in Röm 7,7–25.

5. Dass niemand die „Werke des Gesetzes“ erfüllt, entspricht nicht der Linie von Dtn 30,11–16; Sir 15,11–17; 4Esra 7,118–131, wohl aber der Linie von Ps 143,2; 1QH IX 14f.

6. Dass dem Christenmenschen möglich sein soll, was dem Menschen vor und außer Christus unmöglich war, ist ebenfalls jüdisch denkbar. Zur diesbezüglichen Rolle des Heiligen Geistes (Röm 8) vgl. Ez 36,26f.; 1QH XII 29–37.

7. Der Begriff „Glaube“ ist im Galaterbrief nicht als fides qua, sondern als fides quae zu verstehen, als die Anerkennung eines nicht ohne weiteres auf der Hand liegenden Sachverhaltes, dass Gott den Zugang zu sich in Jesus Christus auch für Heiden, aber auch für Juden, neu geordnet hat. In Röm 4,20f. ist das Stichwort durch den Nachsatz „Gott die Ehre geben“ näher erläutert.

8. Die verschiedenen Varianten der Überlieferung von Hab 2,4 sind innerhebräisch als Variationen mit dem Suffix der 1. bzw. 3. Sg. erklärbar, müssen also nicht intentionale Änderungen der jeweils zitierenden Autoren voraussetzen.

9. Zu Gen 15,6 und Hab 2,4 ist in frühjüdischer wie frühchristlicher Literatur wiederholt gefragt worden, worin denn der geforderte vorbildliche Glaube besteht. Gen 22 spielt da eine wesentliche Rolle. Für die Gegenüberstellung „Glaube“ vs. „Werke der Thora“, bei Paulus in der Anordnung von Gen 17 nach Gen 15 begründet, gibt es frühjüdisch keine Analogien.

10. Dass bei Paulus die Bindung an die Person Christi über die Bindung an die Thora dominiert, ist von Paulus ebenfalls nicht antijüdisch intendiert. Paulus schreibt unter dem Eindruck dessen, was er selbst erlebt hat (Gal 1,15f.), und der Vater Jesu Christi ist niemand anders als der Gott Israels. Die Dominanz der Jesusbindung ist aber jüdisch gesehen problema-

tisch und hat das sog. Parting of the Ways begünstigt.

11. Es gibt bei Paulus Texte, die nicht gegen antijüdische Verwendung geschützt sind. IThess 2,14–16 übernimmt Aussagen antiken Antijudaismus (vgl. Tacitus, Historien V,3,1: dieses Menschengeschlecht gilt als den Göttern verhasst V 5, 1: feindseliger Hass der Juden auf alle anderen Menschen), ebenso lässt sich Phil 3,7f. keinesfalls mit Röm 9,3 vereinbaren. 2Kor 3,6–18 enthält die These, die nicht an Jesus glaubenden Juden verstehen die Heilige Schrift nicht richtig. Zwar haben die Qumran-Essener die Bibel ähnlich ausgelegt und auf die eigene Zeit, Situation und Gruppe bezogen, und Paulus schreibt als Jude (vgl. Röm 11,1); insofern liegt ein innerjüdischer Disput vor. Doch stand die jüdische Identität des Paulus nicht mehr vor Augen. In der Diskussion um die Grundlagen des christlichen Antijudaismus scheint mir dieser Text weitaus unterschätzt; in Wahrheit hat er eine der Grundlagen konstanten christlichen Überlegenheitsbewusstseins formuliert. Gal 4,21–31 hat neben Mt 23 das Zerrbild des an kleinlicher äußerer Gesetzesobservanz orientierten, versklavten wie zum Sklaven machenden Judentums bewirkt; Ps 1; Ps 19; Ps 119; Dtn 4 standen Paulus offenbar nicht vor Augen, als er diesen Text geschrieben hat. Röm 2,17–24 mag bei Paulus aus den in der Zitatenskatene Röm 3,10–18 geäußerten Gedanken herausgewachsen sein, gibt sich aber als analytische Beschreibung, die sich aber praktisch nicht verifizieren lässt. So sind wir gemahnt, in der eigenen Praxis des Verkündens und Lehrens zwischen Analyse und Textinterpretation zu unterscheiden und unsere eigene Schriftverwendung immer wieder selbstkritisch zu prüfen.

12. Latenter und offener Antijudaismus bereits in neutestamentlichen Quellen bestätigt erneut, dass die schon aus anderen Gründen zweifelhafte unkritische Gleichsetzung der Heiligen Schrift mit dem Wort Gottes unhaltbar ist. Der Maßstab der erforderlichen Sachkritik kann allerdings, und hier muss sich das protestantische Schriftprinzip auswirken, nur

innerhalb der Heiligen Schrift selbst beschlossen liegen. Das Anliegen wird entschärft durch die Erkenntnis, dass faktisch schon immer ein „Kanon im Kanon“ leitend war. Es kommt dann darauf an, welche der biblischen Aussagen leitend werden.

Zur Veröffentlichung vorgeschlagen von Frank-Matthias Hofmann, Johanna-Wendel-Str. 15, 66119 Saarbrücken.

Anmerkungen

- 1 Thomas Kaufmann, Das schwierige Erbe der Reformation, FAZ v. 14.11.2007, 7.
- 2 Thomas Gräfe, Antisemitismus in Deutschland 1815–1918: Rezensionen – Forschungsüberblick – Bibliographie, Norderstedt 2007, 101.
- 3 Christhard Hoffmann, Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historischen Antisemitismusforschung. in: Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen, hrsg. v. Leonore Siegele-Wenschke-witz (Arnoldshainer Texte 85), Frankfurt (Main) 1994, 293–317 (308).
- 4 So wird der Begriff des Antisemitismus auch auf Luther angewandt, etwa bei Andreas Pangritz, Martin Luther und die Juden. War Luther ein Antisemit, in: Blickpunkte. Materialien zu Christentum, Judentum, Israel und Nahost, Sonderausgabe Juli 2014, 54–60 (58).
- 5 Yehuda Bauer, Vom christlichen Judentum zum modernen Antisemitismus – Ein Erklärungsversuch, in: Zeitschrift für Antisemitismusforschung 1 (1992), 77–89 (85).
- 6 Thomas Gräfe, Antisemitismus in Deutschland, 105–109.
- 7 Reinhold Lewin war nach seiner Ordination im Breslauer Jüdischen Seminar im Jahr 1912 Rabbiner in Leipzig, ab 1921 in Königsberg, dann, ab 1938 in Breslau. 1942 oder 1943 ist er zusammen mit seiner Frau und zwei seiner Kinder in eines der nationalsozialistischen Konzentrationslager deportiert worden, vgl. Peter von der Osten-Sacken, Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas „Der ganz Jüdisch glaub“ (1530/31), Stuttgart 2002, 15f.
- 8 Dafür bekam er sogar den Jahrespreis der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Breslau zugesprochen. Dem bekannten Lutherforscher Erich Vogelsang fiel hingegen nichts besseres ein als der Hinweis, dass „Reinhold Lewin als Rabbiner trotz versuchter Objektivität und wissenschaftlicher Methode kaum etwas erfassen konnte“ (Erich Vogelsang, Luthers Kampf gegen die Juden, SGV 168, Tübingen 1933, 8f).
- 9 Der Verein wurde 1890 gegründet und am 7. Juli 1993 zwangsweise aufgelöst. Vgl. insgesamt Auguste Zeiß-Horbach, Der Verein zur Abwehr des Antisemitismus. Zum Verhältnis von Protestantismus und Judentum im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, Leipzig 2008. Dem Verein gehörte auch Theodor Mommsen an.
- 10 Eduard Lamparter, Evangelische Kirche und Judentum. Ein Beitrag zum christlichen Verständnis von Judentum und Antisemitismus, Stuttgart 1928, S. 14.
- 11 Eduard Lamparter, Evangelische Kirche und Judentum, 15.
- 12 Eduard Lamparter, Evangelische Kirche und Judentum, 60. Die Verurteilung des Antisemitismus durch Pius XI. war in der Tat am 25. März 1928 durch das Officium erfolgt.

- 13 Wilhelm Maurer, *Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte*, Stuttgart 1953.
- 14 Martin Stöhr, *Martin Luther und die Juden*, in: Heinz Kremers, Leonore Siegle-Wenschkewitz, Bertold Klappert (Hrsg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen 1987, 89–108 (90).
- 15 Martin Stöhr, *Martin Luther und die Juden*, 93.
- 16 Vgl. WA 53, 419, 11–15: „Was Gott selbs nicht bessert mit solchen grausamen schlegeln (scil. der seit 1500 Jahren nicht revidierten Zerstörung des Tempels), das werden wir mit worten und werken ungebessert lassen... Moses künde Pharaonem weder mit plagen, noch mit wundern, noch mit bitten, noch mit drewen bessern, Er muste jn lassen ersauffen im Meer.“
- 17 Johannes Brossecker, *Luther und der Leidensweg der Juden*, in: Heinz Kremers, Leonore Siegle-Wenschkewitz, Bertold Klappert (Hrsg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen 1987/109–135.
- 18 Heiko Augustinus Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus*, Berlin 1981, 125.
- 19 Heiko Augustinus Oberman, *Die Juden in Luthers Sicht*, 143.
- 20 Ernst Ludwig Ehrlich, *Luther und die Juden*, in: Heinz Kremers, Leonore Siegle-Wenschkewitz, Bertold Klappert (Hrsg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen 1987, 72–88 (81).
- 21 Thomas Kaufmann, *Luthers „Judenschriften“: Ein Beitrag zu ihrer historischen Kontextualisierung*, Tübingen 2011, 116–124; ähnlich Dietrich Korsch, *Martin Luther: Eine Einführung*, 2007, 146.
- 22 Heinz Schilling, *Martin Luther. Rebel in einer Zeit des Umbruchs*, München 2014, 173, 177.
- 23 Schilling, *Martin Luther*, 551.
- 24 Johannes Heil, *Gottesfeinde – Menschenfeinde. Die Vorstellung von jüdischer Weltverschwörung (13.–16. Jh.)*, Essen 2006, 308–369.
- 25 Wolfgang Kraus, *Judenfeindschaft als Problem des Neuen Testaments und der Kirche*, *Korrespondenzblatt* 11/2013, 167–172 (168).
- 26 Vgl. etwa Epiphanius von Salamis, *fid.* 7,5 (GCS 37, 503).
- 27 Inwiefern spielt Luther in seiner Schrift „*Von den Juden und ihren Lügen*“ auf die Stelle an, vgl. WA 53, 444, 34–36.
- 28 Vgl. dazu umfassend Heinz Schreckenber, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)* (EHS 23/172; Frankfurt u. a. 1990).
- 29 Hieronymus, *in Jer.* 5,37,4 (CC.SL 74, 255).
- 30 Vgl. dazu Rainer Kampling, *Das Blut Christi und die Juden. Matt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen (NTA NF 16)*, Münster 1984.
- 31 Origen, *comm. in Matt.*, *comm. scr.* 124 (GCS 38, 259–260). Cf. Tertullian, *adv. Marc.* 2,15,3 (CCSL 1, 492); Eusebius von Caesarea, *in psalm.* (PG 23, 541 CD).
- 32 Euseb von Cäsarea, *in Psalm.*, PG 23, 1336 BC; Augustin, *en. Ps.*, CC.SL 40, 1593f.; Prosper von Aquitanien, *in psalm.*, CC.SL 68 A, 52–54; Johannes Chrysostomus, *hom. in Ac.* 3,3, PG 60,37. Augustin, *en. Ps.*, CC.SL 40, 1595f. legt den Fluch von Ps 109,20 auf Mt 27,25 aus.
- 33 Irenaeus von Lyon, *haer.* 4,12,1 (FC 8/4,4).
- 34 Eusebius von Caesarea, *Is.* 1,93 (GCS 56, 181); Kyrill von Alexandria, *glaph. Dt.* (PG 69, 677 AB).
- 35 Irenaeus von Lyon, *haer.* 4,12,1 (FC 8/4,4).
- 36 Hieronymus, *in Gal.* (CC.SL 77 A, 83f. 92) u.ä.
- 37 Augustinus, *exp. Gal.* 16,1 (CSEL 84, 71f.).
- 38 Johannes Damascenus, *in Gal.* (PG 95, 797 CD).
- 39 Ephraem, *Hymni de azymis* 19,27.
- 40 Z.B. Aphrahat, *dem.* 21,20 u.ä. Im Neuen Testament vgl. man dazu Mk 12,1 12 u. a.
- 41 Ambrosius, *ep.* 7,21f. (CSEL 82/1, 54); Marius Victorinus, *in Gal.* 3,7.10 (CSEL 83/2, 129f.); Ambrosiaster, *in Gal.* 3,6 (CSEL 81/3, 32); Basilius von Caesarea, *reun.* 2,3 (PG 31, 189 AB).
- 42 Augustinus, *to. Ev. Tr.* 3,2 (CC.SL 36,20); Theodoret von Kyros, *in Gal.* (PG 82, 492 AB), zu Gal 4,26.
- 43 Vgl. Johannes Chrysostomus, *comm. In Gal.* (PG 61, 657): „Wenn ... die Gnade aus Sklaven Freie, aus Kindern Mündige, aus Fremden Söhne und Erben macht, wäre es Torheit und Undank gegen Gott, in das alte Elend zurückzukehren.“
- 44 Augustinus, *c. Faust.* 12,11 (CSEL 25/1, 339); Gregor von Elvira, *tract.* 6,48–50 (CC.SL 69, 53).
- 45 Schreckenber, *Adversus-Judaeos-Texte*, 259.
- 46 Peter Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Tübingen 2010, 216.
- 47 Sozomenos, *h.e.* 3,17,4 (GCS 50, 131); cf. *Codex Theod.* 3,1.5 (SC 531, 60).
- 48 *Codex Theodosianus* 9 7.5 (SC 531, 132).
- 49 Ambrosius, *ep.* 74,10 (CSEL 82/3, 60f.).
- 50 *Codex Theodosianus* 16.8.19 (SC 457, 396), 409 n. Chr.
- 51 *Codex Theodosianus* 16.8.24 (SC 457, 406), 418 n. Chr.
- 52 *Codex Theodosianus* 16 9.5 (SC 507, 424), 423 n. Chr.
- 53 *Codex Theodosianus* 16.8.24 (SC 497, 412).
- 54 Stefan Schreiner, *Was Luther vom Judentum wissen konnte*, in: Heinz Kremers, Leonore Siegle-Wenschkewitz, Bertold Klappert (Hrsg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*, Neukirchen 1987, 58–71.
- 55 So etwa Sebastian Münster (1489 – 1552) bei Elia Levita (1469 – 1549); Johann Reuchlin (1455 – 1522) bei Jacob Jechiel Loans und Obadiah b. Jacob Sforno (1475–1550) in Rom.
- 56 Martin Luther war sich dessen bewusst, dass seine eigenen Hebräisch-Kenntnisse hinter dem zurückstanden, was andere zu dieser Zeit anbrachten (Schreiner, *Was Luther vom Judentum wissen konnte*, 64f.).
- 57 Martin Luther, Brief an Johann Lang, 13. April 1519, zitiert nach Schreiner, *Was Luther vom Judentum wissen konnte*, 69.
- 58 Stefan Schreiner, *Was Luther vom Judentum wissen konnte*, 71.
- 59 *Von der Osten-Sacken*, *Martin Luther*, 66–68, 71.
- 60 WA 55, 282b, 1 sowie WA 55, 276, 7f. *Nec conclusisti finaliter reliquisti me in manibus inimici mei diaboli vel populi Iudaici*; vgl. auch WA 3, 84, 9; WA 3, 311, 23 u.ä. Aber schon die Auslegung von Ps 1,1 ist davon bestimmt: *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum, i.e. non consentit in studia Iudeorum, qui eum postea crucifixerunt* (Martin Luther, *Dictata super Psalterium*, WA 3, 15, 22f.). *Von der Osten-Sacken*, 59f. verweist auf eine Verschärfung der Polemik Luthers im Vergleich zu Augustin, der lediglich die *cathedra pestilentiae* auf die Juden zur Zeit Jesu gedeutet hatte.
- 61 WA 55, 288, 6. *Zur superbia des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu* vgl. auch WA 3, 86, 13 (zu Ps. 10,2); vgl. ferner die Auslegung zu Ps 54 [53],20 (WA 3, 306, 19): *et humiliabit illos deiicit Iudeos et eorum similes*.
- 62 Martin Luther, *Dictata super Psalterium*, WA 55/1, 104, 18–22.
- 63 Martin Luther, *Dictata super Psalterium*, WA 55/1, 16, 6: 22. 8f.
- 64 Martin Luther, *Dictata super Psalterium*, WA 55, 728, 12.

- 65 Martin Luther, *Disputata super Psalterium*. WA 4, 224, 3–5.
- 66 WA 56, 24, 18–20.
- 67 Antijüdische Spitzen begegnen nicht selten unvermutet, etwa zu Gal 4,10 – der Hauptgegner ist der Papst: *Revera enim omnis dies festus est in nova lege, nisi quantum ecclesiae praecepto constituitur pro verbo dei audiendo et communicando et orando communibus precibus. Sed nunc longe in maiorem superstitionem abierunt quam iudeorum festiuitates, adeo ut se obsequium deo nunc praestare arbitrentur, si hos dies multiplicent, non orandi, non audiendi verbi dei, non communicandi gratia, sed tantum feriandi, et vere feriantur perfectius quam Iudaei. Hi enim saltem Moysen et prophetas legunt, Nos nec deo nec hominibus seruietes absolutissime vacamus ab omnibus, nisi quod ventri et otio ulisque portentis seruiamus* (WA 2, 523, 26–34). Die antijüdische Polemik liegt hier in zweierlei, im Vorwurf der Superstition (29), was die jüdischen Feste betrifft, und im Vorwurf der Faulheit (32).
- 68 Martin Luther, *In epistolam Pauli ad Galatas commentarius*. WA 2, 458, 8f.
- 69 WA 2, 469, 23f.
- 70 Martin Luther, *Operationes in Psalmos 1519–1521*, WA 5, 32, 4.
- 71 Ernst Ludwig Ehrlich, *Luther und die Juden*. in: Heinz Kremers, Leonore Siegele-Wenschkewitz, Bertold Klappert (Hrsg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte*, Herausforderung, Neukirchen 1987, 72–88 (74).
- 72 Peter von der Osten-Sacken, *Martin Luther und die Juden*, 105–109.
- 73 Vgl. Walther Bieneit, 120.
- 74 Martin Luther, *Von den Juden und ihren Lügen* (1543), WA 53, 462, 1–3.
- 75 Allerdings kann Luther noch 1533 Deutungen der Rabbinen neben eigenen Deutungen stehen lassen, wie sein Summarium über die Psalmen erweist (WA 38, 9f.).
- 76 Von der Osten-Sacken, *Martin Luther*, 116f.
- 77 Schwarz, *Luther*, 251.
- 78 WA 50, [309] 312–337.
- 79 WA 53, [412] 417–552.
- 80 WA 53, [573] 579–648.
- 81 WA 54, [16] 28–100.
- 82 WA 53, 523, 1–526, 16; 536, 23–537, 17. Das Stichwort „scharfe Barmherzigkeit“ fällt WA 53, 541, 26. Auch das Vokabular späterer sozialer „Konfliktbeschreibungen“ findet sich: „Also thun uns die Juden, unsere Gäste, auch, wir sind ihre Hauswirte. So rauben sie und saugen uns aus, liegen uns auf dem Hals, die faulen Schelmen und müßigen Wänste, saufen, fressen, haben gute Tage in unserm Hause, fluchen zu Lohn unserm Herrn Christo, Kirchen, Fürsten, und uns allen, drohen und wünschen uns ohn’ Unterlass den Tod und alles Unglück“ (WA 53, 529, 4–9; Modernisierung der Orthographie M.M.). Auch die Verleumdungen der Brunnenvergiftung und des Kindesmordes begegnen (WA 53, 530, 19f.), ebenso das Motiv der erstrebten Weltherrschaft (WA 53, 542, 8–11).
- 83 WA 53, 535, 25–32.
- 84 WA 53, 441, 36–442, 2; 447, 35; 535, 22–24; 537, 23–35.
- 85 WA 53, 494, 32–38.
- 86 WA 53, 511, 21–24.
- 87 WA 53, 519, 9–16.
- 88 WA 53, 580, 6 u.ö.
- 89 Schwarz, *Luther*, 253.
- 90 Salvagus Porchenus de Salvaticis, *Victoria adversus impios Hebraeos*, 1520.
- 91 Antonius Margaritha, „Der gantz jüdisch glaub“, Leipzig 1531.
- 92 Von der Osten-Sacken, *Martin Luther*, 229.
- 93 Reithard Schwarz, *Luther*, 4. Aufl. Göttingen 2014, 254, unter Berufung auf Johannes Wallmann, *The Reception of Luther’s Writings on the Jews from the Reformation to the End of the 19th Century*, *Luth Quarterly* 1 (1987), 92–97.
- 94 Günther B. Ginzler, *Martin Luther*, „Kronzeuge des Antisemitismus“, in: Heinz Kremers, Leonore Siegele-Wenschkewitz, Bertold Klappert (Hrsg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte*, Herausforderung, Neukirchen 1987, 189–210 (192–195; 200f.).
- 95 Günther B. Ginzler, *Martin Luther*, 204–210, mit Bezug auf Erich Vogelsang, Walter Gabriel und Martin Sasse, Walter Grundmann, Wolf Meyer-Erlach.
- 96 Martin Sasse, *Martin Luther. Über die Juden: Weg mit ihnen*, 1938.
- 97 Johannes Wallmann, *Rez. Sibylle Biemann-Rau, An Luthers Geburtstag brannten die Synagogen*, *ThLZ* 140 (2015), 510–512 (511).
- 98 Heinz Kremers, Vorwort der Herausgeber, in: ders., Leonore Siegele-Wenschkewitz, Bertold Klappert (Hrsg.), *Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Geschichte, Wirkungsgeschichte*, Herausforderung, Neukirchen 1987, XI–XX (XIV).
- 99 *Luthenische Welt – Informationen* 32/1983, S. 17.
- 100 Martin Luther, *in Epistolam ad Romanos Glossae*. WA 56, 40, 26.
- 101 Martin Luther, *in Epistolam ad Romanos Scholiae*. WA 56, 360, 18–22.
- 102 Martin Luther, *in Epistolam ad Romanos Glossae*. WA 56, 88, 15–89, 1.
- 103 *Scire enim se non scire. Haec est ista scientia, secundum quam Iudaei non habent zelum. Sciunt enim se scire* (Martin Luther, *in Epistolam ad Romanos Scholiae*. WA 56, 414, 8f.).
- 104 Martin Luther, *in Epistolam ad Romanos Glossae*. WA 56, 98, 10–99, 4.
- 105 Martin Luther, *in Epistolam ad Romanos Scholiae*. WA 56, 436, 7–10.
- 106 Martin Luther, *in Epistolam ad Romanos Scholiae*. WA 6, 436, 25–437, 2.
- 107 Martin Luther, *In epistolam Pauli ad Galatas commentarius*. WA 2, 458, 8f.
- 108 WA 2, 469, 23f.
- 109 WA 2, 523, 29.
- 110 WA 40/I, 134, 15–25.
- 111 WA 40/I, 220, 20.
- 112 WA 40/I, 220, 17–27.
- 113 WA 40/I, 221, 9–13.
- 114 Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic.* 1128: *Durch gerechtes Handeln werden wir gerecht*.
- 115 WA 40/I, 230, 23f..
- 116 WA 40/I, 454, 26–30.
- 117 *Disputationes de Rom.* 3, 28 2 30f., WA 39/I, 50.
- 118 *Disputationes de Rom.* 3, 28 2, 42–44, WA 39/I, 50f.
- 119 *Disputationes de Rom.* 3, 28 2, 54, WA 39/I, 51.
- 120 WA 39/II, 235–237.
- 121 Einen ausgezeichneten Überblick bietet Christian Strecker, *Paulus aus einer „neuen Perspektive“*. *Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung*, *KuF* 11, 1996, 3–18.

- 122 Stendahl, K., Paulus und das „introspektive“ Gewissen des Westens (1963), übersetzt durch Wolfgang Stegemann, *Kul* 11, 1996, 19–33.
- 123 Zur grundlegenden Unterscheidung zwischen *getting in* und *staying in* vgl. E.P. SANDERS, Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen. Aus dem Amerikanischen von J. Wehnert, *StUNT* 17, Göttingen 1985, 18.
- 124 Ed Parish Sanders, Paulus und das palästinische Judentum, 400.
- 125 Ed Parish Sanders, Paulus und das palästinische Judentum, 415f. 510.
- 126 J. D. G. Dunn, Die neue Paulus-Perspektive. Paulus und das Gesetz, *Kul* 11, 1996, 34–45.