

Christlich-jüdischer Dialog als Programm. Der *Theologische Kommentar zum Neuen Testament* (ThKNT)

Gudrun Holtz

Peter Dschulnigg, Das Markusevangelium (ThKNT 2), Kohlhammer Stuttgart 2007, 429 S. – *Peter Fiedler*, Das Matthäusevangelium (ThKNT 1), Kohlhammer Stuttgart: 2006, 440 S. – *Hermann Lichtenberger*, Die Apokalypse (ThKNT 23), Kohlhammer Stuttgart 2014, 288 S. – *Ingrid Maisch*, Der Brief an die Gemeinde in Kolossä (ThKNT 12), Kohlhammer Stuttgart 2003, 292 S. – *Luise Schottroff*, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth (ThKNT 7), Kohlhammer Stuttgart 2013, 382 S. – *Martin Vabrenhorst*, Der erste Brief des Petrus (ThKNT 19), Kohlhammer Stuttgart 2016, 226 S. – *Klaus Wengst*, Das Johannesevangelium, I–II (ThKNT 4/1–2), Kohlhammer Stuttgart [12000/12001] 2004/2007 [Sonderausgabe in einem Bd. 2019], zus. 783 S. – *Klaus Wengst*, Der Brief an Philemon (ThKNT 16), Kohlhammer Stuttgart 2005, 120 S.

Weitere Literatur (nach Redaktionsschluss erschienen, daher hier nicht berücksichtigt)

Klaus Haacker, Die Apostelgeschichte (ThKNT 5), Kohlhammer Stuttgart 2019, 463 S. – *Peter von der Osten-Sacken*, Der Brief an die Gemeinden in Galatien (ThKNT 9), Kohlhammer Stuttgart 2019, 384 S.

Vor dem Hintergrund der Tatsache, dass die ntl. Schriften, die »vom Selbstverständnis ihrer Verfasser wie vom Inhalt her« großenteils jüdische Schriften sind, aber dennoch »nicht selten polemische Bezüge auf die nicht an Jesus als Messias glaubende jüdische Mehrheit« aufweisen, ist es laut Klappentext der seit dem Jahr 2000 im Kohlhammer-Verlag erscheinenden Kommentarreihe das Ziel, »eine kritische historische Exegese der neutestamentlichen Schriften zu entwickeln, [die deren jüdisches Profil wahrnimmt und interpretatorisch fruchtbar macht] und die antijüdische Auslegungsgeschichte aufarbeitet«. Auf diese Weise will die Reihe zur »kirchlichen und theologischen Diskussion über die Erneuerung des christlichen Verhältnisses zum Judentum« beitragen. (Die hier in eckige Klammern gesetzten Aussagen ergänzen den Klappentext ab 2013). Auch die Problembeschreibung unterscheidet sich dabei teilweise. Weitere Schwerpunkte der Reihe sind der feministisch-theologische Diskurs sowie sozialgeschichtliche Fragestellungen, auf die im Folgenden jedoch nicht weiter eingegangen werden soll. Aufgabe dieses Beitrages ist es, die Durchführung der beschriebenen Zielsetzung in den bis Ende 2018 erschienenen Bänden der Reihe zu untersuchen.

Zunächst sind die übergreifenden Aspekte der drei im obigen Zitat vorgenommenen Bestimmungen einer kritischen historischen Exegese zu erörtern. Was die

Wahrnehmung des jüdischen Profils der ntl. Schriften anbelangt, so zeigt sich dies in der Kommentarreihe zunächst in ihrer Einbettung in die Welt des Judentums, was sich in der Erklärung von Realien sowie von landeskundlichen, historischen und literarischen (einschließlich traditionsgeschichtlicher) Fragen konkretisiert. Dabei wird die Auswahl der herangezogenen Textcorpora ebenso wie der Umfang, in dem dies geschieht, von den einzelnen Autoren sehr unterschiedlich gehandhabt; dies betrifft v.a. die paganen und die rabbinischen Quellen. So verwenden etwa Fiedler, Dschulnigg und Wengst so gut wie keine Quellen aus dem paganen Bereich; bei ersterem und letzterem dominieren die rabbinischen Quellen, bei Wengst weitgehend auf Kosten von jüdischen Quellen aus der Zeit des Zweiten Tempels. Die übrigen Kommentatoren zeigen sich für alle Textcorpora offen. Ferner gehört es zum jüdischen Profil der Kommentare, das in den ntl. Schriften gezeichnete Bild des nicht messiasgläubigen Judentums wie auch die jüdische Dimension des eigenen (juden-)christlichen Selbstverständnisses zu erheben und die Beziehungen zwischen beiden Gruppen auf der historisch-literarischen und der theologischen Ebene zu klären.

Auf der Ebene der historisch-theologischen Auslegung wird das jüdische Profil der Schriften, sofern vorhanden, durchgängig fruchtbar gemacht. Insbesondere Fiedler und Wengst (zu Joh) und auf eigene Weise auch Schottroff nehmen es zudem in hermeneutischer Perspektive wahr und fragen nach den Konsequenzen für eine heute zu verantwortende Rede vom Judentum und einer sich im Verhältnis dazu verstehenden Kirche und ihrem Glauben. Die beiden ersteren geben auch Hinweise für die Praxis.

Die Aufarbeitung der antijüdischen Auslegungsgeschichte der bearbeiteten Schriften wird von allen AutorInnen in Angriff genommen. Die Intensität, in der dies geschieht, hängt zum einen vom Inhalt der kommentierten Schrift ab, zum anderen vom individuellen Interesse. Besondere Bedeutung kommt ihr für diejenigen Schriften zu, die durch Polemiken gegen jüdische Gruppen bestimmt sind, die in der Auslegungsgeschichte oft antijüdisch rezipiert wurden. Als ein Schwerpunkt zeigt sich dies bei Fiedler und Wengst. Ersterer verweist dazu v.a. auf neuere Literatur, letzterer in erster Linie auf den kruden Antijudaismus in den bekannten Arbeiten bis zur Mitte des 20. Jh. So setzt sich Fiedler auch mit heute gängigen Auslegungstendenzen auseinander, die ihm mit Blick auf das Judentum einst und jetzt als problematisch erscheinen, insbesondere mit U. Luz. Obwohl sich auch bei Mk eine Reihe von Polemiken findet, verhandelt Dschulnigg dies fast nur in einigen nicht immer aus seiner Feder stammenden Anmerkungen. Dem Problem stellt sich vereinzelt auch Lichtenberger zur Offb.

Wie verschiedene Kommentare zu erkennen geben, finden sich die Identität des Judentums in Frage stellende Auslegungen auch unabhängig von ntl. Polemiken. Zwei Ursachen werden dabei v.a. herausgestellt. Insbesondere Fiedler und Wengst betonen, die Interpretation der ntl. – ihrem Selbstverständnis nach jüdischen – Schriften in einem neuen, rein heidenchristlichen Kontext lasse die

ursprünglich innerjüdischen Kontroversen zu wesenhaften Differenzen zwischen Religionen, dem Judentum und dem Christentum, werden. Wengst und Maisch machen Exklusivitäts- und Absolutheitsaussagen, die von ihren Verfassern nicht zwingend gegen das Judentum gerichtet waren, rezeptionsgeschichtlich als Ursache dafür aus, dass christlich-theologisch für das jüdische Volk und seinen Glauben kein Raum mehr bleibt.

Während die beiden letzteren Gestalten des Antijudaismus aus der Sicht der KommentatorInnen hermeneutisch angegangen werden müssen, bearbeiten sie die expliziten, gegen jüdische Gruppen gerichteten Polemiken v.a. historisch. Ein verbreiteter Umgang ist es dabei, sie im Kontext der Auseinandersetzungen des 1. Jh. zu verstehen, ohne sie damit auch zu entschuldigen (so v.a. zu Mt, Mk, Joh und Offb). Zudem werden sie immer wieder als unzulässige Verallgemeinerungen – z.B. ›die Juden‹, ›das Volk‹, ›die‹ Phariseer – gekennzeichnet (so v.a. zu Mt, Mk und Joh). Auch werden sie als polemische Verzerrungen jüdischen Selbstverständnisses aufgewiesen, indem sie mit Eigenaussagen jüdischer Quellen konfrontiert werden (so v.a. zu Mt und Joh). Daneben suchen die AuslegerInnen antijudaistische Deutungen, die an den Texten selbst keinen Anhalt haben, aufzuzeigen und ihnen alternative Deutungen entgegenzustellen (so v.a. zu Mt, Mk, Joh und 1 Kor). Wo die historische Exegese an ihre Grenzen stößt, wird verschiedentlich auch zu Sachkritik gegriffen (so v.a. zu Mt, Joh und Offb).

Nach diesen einführenden Bemerkungen werden die Kommentare im Folgenden im Einzelnen vorgestellt und auf die Art und Weise hin befragt, in der das Programm der Reihe durchgeführt ist. Dabei können die bereits thematisierten Fragen in der gebotenen Kürze erörtert werden. Die Reihenfolge der Erörterung ergibt sich aus der Bedeutung des Judentums für die jeweilige Schrift, verbunden mit dem methodischen Zugriff der KommentatorInnen.

In der Reihe der bislang erschienenen Bände ist die Verankerung im christlich-jüdischen Gespräch am deutlichsten in den Kommentaren von Wengst und Fiedler zu den beiden mit Blick auf das Judentum wohl polemischsten ntl. Schriften, Joh und Mt, zu erkennen. Sie zeigt sich hier sowohl auf der historisch-theologischen als auch auf der hermeneutischen Ebene. Beide Kommentare zeigen auch einen gemeinsamen methodischen Zugriff: Ausgehend von der Rekonstruktion der Entstehungssituation des jeweiligen Evangeliums, einschließlich der Identifikation der gegnerischen Gruppe, zielt ihr exegetisches Bemühen auf das theologische Verstehen der jeweiligen Schrift.

K. Wengst verortet die Entstehung des Joh in der Auseinandersetzung mit dem pharisäisch-rabbinisch bestimmten Judentum, wie es sich nach der Tempelzerstörung 70 n. Chr. ausgehend von Javne entwickelt habe. In diesem Streit sieht er auch die Ursache für die pauschale Rede des Joh von ›den Juden‹ und ›den Phariseern‹ (*Wengst, Joh*, I,25–30). In diesem Judentum vermutet er zugleich den Gesprächspartner des ›Johannes‹. Demgemäß zieht er neben der von beiden Gruppen ausgelegten jüdischen Bibel fast ausschließlich rabbinische Quellen zur Erhellung des jüdischen Profils des Joh heran.

Mit der Konzentration auf das rabbinische Material geht es ihm darum, die im Joh unterdrückten Positionen der anderen Seite sichtbar zu machen und auf dieser Basis das hier nicht geführte Gespräch nachzuholen. Damit soll es der Leserschaft ermöglicht werden, Respekt für die rabbinischen Texte zu gewinnen und dadurch auch für das durch sie bis heute konstituierte Judentum. Mögliche methodische Einwände gegen die Verwendung der oft sehr viel jüngeren rabbinischen Texte weist Wengst mit dem Argument zurück, Einzelüberlieferungen könnten auch alt sein. Zudem gehe es ihm nicht um literarische Abhängigkeiten, sondern um »den Aufweis jüdischer Sprachmöglichkeiten und Denkmuster«, wofür das Alter der Texte irrelevant sei. Hinzu komme, dass das rabbinische Judentum seit Javne durch eine starke »Traditionskontinuität« gekennzeichnet sei, wo »in Aufnahme schon älterer Traditionen der Grund für eine kontinuierliche Entwicklung gelegt« worden sei (I,32).

Dass das historisch in einer innerjüdischen Kontroverse verankerte Joh in Vergangenheit wie Gegenwart von einer oft judenfeindlichen Kirche gelesen worden sei, könne für seine heutige Rezeption nicht ohne Konsequenzen bleiben. Ein Nachsprechen judenfeindlicher oder das Judentum und seinen Glauben negierender Joh Aussagen verbiete sich von selbst. An seine Stelle habe ein »kritisches Nachdenken der Texte« auf der Basis der Einsicht in den Juden und Völkerchristen gemeinsamen Gott Israels zu treten. Dafür sei die Einbeziehung rabbinischer Texte als möglicher Gesprächshintergrund konstitutiv (I,31).

In ihrer tatsächlichen Bedeutung gehen diese Texte für ihn jedoch weit über das bislang zum Umgang mit jüdischen Quellen Gesagte hinaus. So dienen sie ihm dazu, mit christlichen Vorurteilen gegen jüdische Theologie (I,290f.) – die Nachweise ließen sich unschwer noch vermehren – und ihre Fehldeutung (I,365f.) aufzuräumen. Zudem findet er in ihnen Strukturanalogien, deren theologische Bedeutung er insbesondere für die Joh Christologie herausstellt.

Die von Wengst erhobenen Analogien zwischen Jesus einerseits und v.a. der Tora (I,56f.), Mose (I,405) und Israel (I,158f.) andererseits werden zu Argumenten, die die Hauptlinie seiner Deutung der Joh Christologie als Sendungschristologie stützen. Jesus ist, Mose und Israel vergleichbar, Beauftragter Gottes, in dem Gott selbst wirkt. So verstanden, verbleibe die Joh Christologie im Rahmen des jüdischen Ein-Gott-Glaubens und sei entgegen Tendenzen in der Forschung, Jesus zu vergöttlichen, keineswegs als hohe Christologie zu deuten. Damit sieht Wengst zugleich die darauf gründenden Joh Exklusivitäts- und Absolutheitsausagen, wie sie v.a. in den Bereichen Soteriologie (I,334), Ekklesiologie (I,404), Schrift- und Gotteseerkenntnis (I,330), Glaube (I,225) sowie Wahrheit und Lüge (I,352) zu finden sind, historisch-theologisch relativiert. Methodisch stellt sich hier allerdings die Frage, welches Gewicht religionsgeschichtlichen Analogien für die Deutung einer ntl. Schrift zukommen kann. Skeptisch stimmt, dass die eine Person Jesu für verschiedene und äußerst gewichtige Größen der rabbinischen Theologie als analogiefähig verstanden wird.

Hermeneutisch ist Wengsts zentrales Kriterium für den Umgang mit den Exklusivitäts- und Absolutheitsaussagen des Joh die Absage an ein bloßes Nachsprechen solcher Aussagen. Dies gilt v.a. für die im Joh expliziten oder impliziten Umkehrschlüsse, wie etwa dem zu Joh 8,42, der lautet: »Da ihr mich nicht liebt, [...] ist Gott auch nicht euer Vater« (I,347). Ein weiteres Kriterium ist – wie auch bei Fiedler für Mt – die Absage an jede auf dem Joh basierende christliche Selbstdefinition in Abgrenzung vom Judentum (I,83). Die Formulierung solcher hermeneutischer Kriterien ist für eine heutige Rezeption des Joh als Quelle christlicher Theologie hilfreich und in einer sich im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs verstehenden Kommentarreihe notwendig.

So sehr Wengsts Kommentar hermeneutisch das Anliegen des ThKNT reflektiert, so sehr ist die Basis, auf der dies geschieht, die von der Reihe ebenfalls angestrebte »kritische historische Exegese«, nicht unproblematisch. Gegen die von ihm vorgenommene historische Verortung des Joh wurden vonseiten der ntl. Wissenschaft, auch im Licht neuerer judaistischer Forschungen, erhebliche Zweifel formuliert.

Sie betreffen zum einen die historischen Umstände des Joh Synagogausschlusses, zum anderen die These vom pharisäisch-rabbinischen Judentum als dem Mehrheitsjudentum nach 70 n.Chr. (siehe dazu auch unten zu Fiedler). Wengst hat darauf in der zweiten Auflage seines Kommentarwerks kurz geantwortet und für seine Deutung lediglich in Anspruch genommen, »eine denkbare Möglichkeit« darzustellen (I,25, Anm. 2; s. auch II,69f.). Im Sinne einer »kritischen historischen Exegese« vermag diese Antwort allerdings nicht zu befriedigen. Dies gilt umso mehr, als der von ihm vorausgesetzte historische Ort zugleich die Auswahl des für die theologische Deutung des Evangeliums maßgeblichen religionsgeschichtlichen Materials bestimmt. Da es ihm bei der Verwendung rabbinischer Quellen jedoch nicht um Abhängigkeiten geht, sondern um den Aufweis jüdischer Sprachmöglichkeiten und Denkmuster, vermögen solche Einwände für Wengst kein ernsthaftes Problem darzustellen.

Mit dieser Relativierung des Historischen kommt Wengsts Ansatz dem nahe, was J. Neusner als »study of religion« bezeichnet hat, das in Vollzug der Kehrtwende »from history to religion« das ntl. Christentum und das rabbinische Judentum in vergleichender Gegenüberstellung zeitenübergreifend untersucht (vgl. dazu G. Holtz, Rabbinische Literatur und Neues Testament. Alte Schwierigkeiten und neue Möglichkeiten, ZNW 100 [2009] 173–198, 195f.). Anders als Neusner konzentriert sich Wengst dabei jedoch einseitig auf die Erarbeitung von Gemeinsamkeiten. Damit nimmt er die Ausblendung von nicht zu übersehenden Differenzen in Kauf, eine Einseitigkeit, die im Sinne seines übergreifenden hermeneutischen Interesses jedoch gewollt sein dürfte.

P. Fiedler mahnt in seinem Kommentar zum Mt einen Brillenwechsel weg von einer heidenchristlichen Lektüre des Mt hin zu einer seinen jüdischen Charakter ernstnehmenden Lektüre an. Ansonsten werde seine Wirkung in der heidenchristlichen Kirche mit der »ursprünglichen Ausrichtung [...] auf eine Gemeinschaft vorwiegend jüdischer Christus-Anhänger/innen« verwechselt (5). Dieser Brillenwechsel, der in der deutschsprachigen Forschung eine Innovation dar-

stellt, gründet in einer Neupositionierung in historischen Fragen. Fiedler zufolge bezeugt das Mt nicht die Trennung vom Judentum, sondern ist Ausdruck des jüdischen Konsolidierungsprozesses nach 70 n. Chr., an dem die verschiedenen Gruppen des Vorkriegsjudentums beteiligt gewesen seien, darunter neben der Jesus- und Täuferbewegung auch diejenigen Gruppen, aus denen sich das rabbinische Judentum entwickeln sollte. Es sei ein Ringen um den richtigen Weg des Judentums gewesen, dessen Ausgang zur Zeit der Abfassung des Mt noch offen gewesen sei (31). Neben der Teilnahme an innerjüdischen Klärungsprozessen ist das Mt für Fiedler zugleich ein Dokument innerjudenchristlicher Auseinandersetzungen um die Frage der jüdischen Lebensweise (22–24).

Trotz ihrer auch heidenchristlichen Mitglieder hebt Fiedler den durch und durch judenchristlichen Charakter der mt Gemeinde hervor, den er literarisch durch die Zentralität des Petrus (Mt 16,18f.) für das Mt verbürgt sieht. »Als authentischer Träger der Jesus-Überlieferung« steht Petrus zugleich für »die jüdische Identität der Urkirche, der sich auch ihre nichtjüdischen Mitglieder unterzuordnen haben« (289). Für die mt Gemeinde sei die uneingeschränkte Gültigkeit der Tora kennzeichnend, die sich »an der völligen Tora-Treue« Jesu bemisst (290). Für den nichtjüdischen Teil der Gemeinde bedeute dies entweder den »vollständige[n] Übertritt zum Judentum« als »die angemessene Konsequenz der Annahme des Christus-Bekenntnisses« oder aber den Status von Gottesfürchtigen, was zumindest die Übernahme der Jakobusklauseln eingeschlossen habe (20f).

Ziel des Evangeliums ist es für Fiedler damit nicht, die Öffnung der mt Gemeinde hin zu den Völkern christologisch zu begründen – so eine in der heutigen Auslegung verbreitete Annahme. Im Licht der Gesamtauslegung sieht er sein Ziel vielmehr in der Bestärkung der Gemeinde in ihrem Bekenntnis zum Messias Israels, in dem er den eigentlichen Streitpunkt zwischen Mt und seinen pharisäisch-rabbinischen Widersachern wahrnimmt (26). Demgegenüber habe in Fragen der Tora-Auslegung zwischen beiden Gruppen ein so großes Einvernehmen geherrscht, dass Mt – trotz aller Polemik – pauschal die Lehrautorität der pharisäisch-rabbinischen Schriftgelehrten anerkenne (Mt 23,2b–3). Mit deren Auslegungen stimme auch die im Mt gebotene Tradition Jesu überein, der keine eigene Auslegungstradition geschaffen habe (25). Für die Beauftragung der Apostel zur Mission unter den Völkern (Mt 28,19) heißt dies, dass sie »ergänzend neben 10,5b.6«, ihrer Wirksamkeit in Israel, zu stehen komme; »beide Aufträge sind für Mt aktuell« (430). Die Hoffnung für die Völker bestehe von Ostern her demnach in jener Taufe, »die ihnen den Zugang zur Tora-Auslegung Jesu Christi und damit den Heilsweg des Gottes Israels eröffnet« (432). Dazu schlossen sich die Völker der mt Gemeinde an.

Diese ist die Ekklesia Jesu Christi, die den »Kern der Sammlungsbewegung ganz Israels für die Vollendung« (Mt 19,28) bilde. Weil für Mt Jesus »der König Israels« ist, sei es für ihn ein Ding der Unmöglichkeit, »zwischen der eigenen Gemeinde und den sonstigen Landsleuten einen Trennungsstrich, geschweige denn einen endgültigen, zu ziehen« (31). Um auch den Gegnern Jesu – nach

dem Strafgericht über Jerusalem – diese Perspektive offenzuhalten, verlege Mt ihr Christus-Bekenntnis auf die Parusie (Mt 23,39). Damit gelinge es ihm, an seinen beiden Grundüberzeugungen festzuhalten, am Christus-Bekenntnis und an der Treue Gottes zum Volk Israel (33), die sich in seiner eschatologischen Wiederherstellung vollende. Diese Zuordnung gründet für Fiedler letztlich in der Überordnung der Theo-logie über die Christologie (37f.). In der fortlaufenden Kommentierung werden die aufgezeigten theologischen Hauptlinien an den Texten verdeutlicht.

Neben vielen überzeugenden Argumentationen zeigen sich im Einzelnen auch verschiedene Probleme. So fehlt etwa eine explizite exegetische Auseinandersetzung mit alternativen Zielbestimmungen des Mt (s.o.). Entsprechendes gilt für die behauptete Tora-Treue des Petrus, zu der es auch alternative Forschungspositionen gibt. Daneben gibt es Interpretationen, die den Textbefund überstrapazieren. Statt wie üblich Mt 5,21–48 mit »Antithesen« oder aber mit »Überbietungen« zu überschreiben, was im Widerspruch zu Mt 23,2b–3, dem Schlüsseltext Fiedlers für die mt Tora-Auslegung, stünde, plädiert er für »Beispielhafte Weisungen Jesu zum Handeln« (129). Die mt Rede von der ›besseren Gerechtigkeit‹ (Mt 5,20) ist für Fiedler eine »antipharisäische Polemik«, die die Auslegung zu einer, »wenn auch ungewollt, antijüdische(n) Polemik« verleitet und darum eine »Sackgasse« darstellt (131). Diese Sicht begründet er mit den vielen frühjüdischen, auch rabbinischen Parallelen zu Mt 5 (156). Die religionsgeschichtlichen Parallelen können die ihnen zugewiesene Beweislast jedoch kaum tragen, da sonst die Textsignale von Mt 5,20.21–48, die auf Unterschiede in der Toraauslegung von Pharisäern und Schriftgelehrten auf der einen und dem mt Jesus auf der anderen Seite hindeuten, für die Leserschaft unplausibel blieben. Einen Hinweis auf mögliche Differenzen gibt Fiedler selbst, wenn er betont, dass die Lehre Jesu zwar keinen Gegensatz zum Gotteswort darstelle, wohl aber »auf eine andere Ebene als die der Rechtsprechung« ziele (132). Das ließe sich mit der Verpflichtung auf die pharisäischen Halachot vereinbaren, wäre aber gleichwohl eine für die mt Gemeinde erkennbar eigenständige Akzentuierung.

Beispiel einer Überinterpretation im Interesse des Aufweises der Übereinstimmung von pharisäisch-rabbinischer Halacha und jesuanischer Gesetzesinterpretation ist die Auslegung der Kontroverse über das Ährenraufen am Sabbat. Dass die Bezugnahme auf die David-Episode »das Verhalten der Anhängerschaft Jesu von vorn herein legitimiert, und zwar gerade vom pharisäisch-rabbinischen Standpunkt aus« (247), ist aus der Sicht rabbinischer Diskussionen (Fiedler verweist hierzu auf bJom 85a) keineswegs zwingend. Das Ährenraufen am Sabbat halachisch unter Hinweis auf die Grundregel »Lebensgefahr verdrängt den Sabbat« (bJom 85a) zu legitimieren, legt sich auch im weiteren Kontext der Auslegungseinheit bJom 83a–85b nicht nahe. Der hier u.a. diskutierte Fall des Essens bei Krankheit ist für die Jünger kaum in Anschlag zu bringen. Nichtsdestotrotz überzeugt Fiedlers Verwendung rabbinischer Quellen aufs Ganze gesehen auch unter historischer Perspektive.

Mit Mk und Apk gibt es zwei weitere Schriften, in denen das Judentum als ein lebendiges Gegenüber greifbar wird, ohne dass die Konflikte zwischen beiden

Seiten hier ein Mt und Joh vergleichbares Gewicht hätten. Die beiden Kommentare konzentrieren sich auf die literarisch-theologische Interpretation der Schriften in ihrer Entstehungssituation. Auslegungsgeschichtliche Fragen, die das Verständnis des Judentums betreffen, werden nur gelegentlich aufgeworfen.

Wie für *P. Dschulnigg*s Kommentar zu Mk als ganzem, so ist die Entstehungssituation des Evangeliums auch für die Verhältnisbestimmung von mk Gemeinde und Judentum zentral. Die Trennung der mk Gemeinde vom »pharisäisch bestimmten Judentum unter der Führung der Hohenpriester [!] und Schriftgelehrten« liege »nicht allzu weit zurück«. Die »damit verbundenen traumatischen Wunden [sind] noch nicht ganz geheilt« (51f.). Die Abgrenzung vom Judentum, wie sie an der »Wasserscheide« Mk 7 (200) dargestellt werde, diene »der Öffnung und der Missionsbewegung zu den Völkern«. Dabei seien jedoch »nicht alle Beziehungen zu Israel abgebrochen« worden, was sich in der wiederholt zu beobachtenden »große[n] inhaltliche[n] Nähe in zentralen Fragen« zeige (52).

Diese Nähe zeigt sich Dschulnigg zufolge nicht nur in den »zentralen Fragen wie der Auferstehungshoffnung und dem Hauptgebot« der Gottesliebe und damit dem »monotheistischen Bekenntnis[ses] Israels« (52), sondern auch in den von Jesus in den Streitgesprächen vertretenen Positionen, die meistens »innerhalb der möglichen Bandbreite frühjüdischen Denkens« lägen (42). In der Einzelauslegung wird dies jedoch nicht immer hinreichend verdeutlicht; vgl. z.B. 110 zu Mk 3,4 (Sabbat und Neuschöpfung auch im Judentum). Nicht zufällig wurzeln die genannten Gemeinsamkeiten wohl in der beiden Gruppen gemeinsamen Schrift, die denn auch im Zentrum der traditionsgeschichtlichen Analysen Dschulnigg steht. Traditionen aus der Zeit des Zweiten Tempels sowie rabbinische Texte spielen dabei nur eine untergeordnete Rolle. Letzteres gilt, obwohl Dschulnigg zum Verhältnis rabbinischer und neutestamentlicher Gleichnisse geforscht hat und in der Einleitung zu Mk 4 ankündigt (129), diese Studie für seine Deutung der mk Gleichnisse fruchtbar zu machen. Von allen diesen Gemeinsamkeiten nimmt er jedoch ausdrücklich die Vollmacht zur Sündenvergebung (Mk 2,1–12), die Auseinandersetzungen um den Sabbat (Mk 2,23–3,6) und das Essen mit unreinen Händen (Mk 7,1–23) aus.

Das Essen mit unreinen Händen ist im Mk Teil der unter verschiedenen Gesichtspunkten erörterten Frage von rein und unrein, die nicht nur »von hoher Bedeutung für die Frage der Mission unter den Völkern« sei (198), sondern auch für das Verhältnis zum Judentum. Umso mehr überrascht es, dass Dschulnigg die Reinheitsthematik nicht eingehender erörtert, zumal Reinheit im christlichen Diskurs weithin eine große Unbekannte ist. Die mk Position hätte sich im Gespräch mit pharisäischen Positionen zum Händewaschen (204 Anm. 21 mit einem Literaturhinweis und zwei Stellenangaben) und der für die Qumranliteratur charakteristischen Unterscheidung von körperlicher und moralischer (Un-) Reinheit weiter profilieren lassen. Auch fehlt eine Begründung dafür, dass sich Mk 7,15 trotz v. 17 nicht nur auf die Abschaffung von rein und unrein bei Speisen beziehen soll, sondern auf die biblischen Reinheitsgebote insgesamt (202). Dies

gilt umso mehr, als Mk die Unterscheidung von rein und unrein im Blick auf Aussatz, Unreinheit der Völker (149) und Menstruation in keiner Weise negativ bewertet. Unklar bleibt zudem, warum der Konflikt mit den Pharisäern für das Mk eine Schlüsselrolle spielen soll, wenn die Adressaten vorwiegend im Westen des römischen Reiches ansässige Heidenchristen sind (55), wo es kaum Pharisäer gegeben haben dürfte. Insgesamt bleibt auch die Darstellung der dem Mk Jesus gegenüber feindlich eingestellten Gruppen überraschend blass.

Ein unverkennbarer Schwerpunkt von Dschulniggs Auslegung liegt auf der Herausstellung des Handelns Jesu zugunsten Israels. Trotz seiner »Ausrichtung auf die Völker bleibe Jesus im Mk der Messias und ›König Israels‹« (51). Es gehe Jesus – wie den Pharisäern auch – um die Erneuerung Israels (99). In der Berufung des Zwölferkreises bringe er seinen Anspruch auf ganz Israel zum Ausdruck und verheißt ihm das endzeitliche Heil (117). Er sei Hirte des endzeitlichen Gottesvolkes (185) und anerkenne – bei aller Zuwendung zu den Völkern – das Vorrecht Israels (209). Er verwerfe nicht Israel, sondern seine Führer (310), so wie er auch den Tempelkult nicht verwerfe, sondern die Tempelaristokratie bestrafe (402). Im Bundesschluss des Abendmahls bestätige er den Bund Gottes mit Mose und Israel (365). Ohne dass Dschulnigg dies eigens herausstellen würde, ist diese Deutungslinie der für ihn wohl stärkste Ausdruck der bleibenden Verbundenheit der Mk Gemeinde mit dem Judentum, trotz aller nicht zu übersehenden Abgrenzung. Mit Blick auf das Judentum finden sich in dem Kommentar schließlich auch einige problematische Formulierungen. So heißt es etwa im Gegenüber zu Schriftgelehrten und Pharisäern, Jesus wolle die »menschfreundliche Seite Gottes und seiner Weisung« zur Geltung bringen (90; s. ferner 106).

Gegen eine lange Auslegungsgeschichte betont *H. Lichtenberger* den zutiefst situationsbedingten Charakter der Offb: Sie ist »nicht für uns geschrieben, sondern für bedrängte Gemeinden am Ende des 1. Jh.s, sie ist nicht eine Weissagungsschrift, sondern eine Mahn- und Trostschrift« (34f.). Deshalb sei sie von dieser Situation her zu verstehen und ihrer literarisch-theologischen Seite nach konsequent historisch auf sie hin auszulegen. Diese Situation sei maßgeblich durch den Kaiserkult bestimmt, der die religiöse Verehrung des Kaisers einfordere und diejenigen, die sich ihm aus Gründen des Verbots des Götzendienstes verweigern, zu Fremden mache. In dieser Situation entwerfe der Seher »aus vergangener und gegenwärtiger Erfahrung ein Zukunftsbild [...], das sich in eminentem Maß an der biblischen Überlieferung orientiert und doch zugleich Neues schafft« (51).

Neben der jüdischen Bibel sei die jüdisch-apokalyptische Literatur die zweite Hauptquelle, auf die der Seher dabei zurückgreife. Beide Quellen konstituieren zugleich das jüdische Profil der Offb, deren Rezeption der Kommentar nachzeichne. Ihr Verfasser sei ein Judenchrist gewesen, der »ursprünglich im Judenchristentum des Landes Israel beheimatet war« und offenbar Material verwendet habe, das »die Situation der dortigen judenchristlichen Gemeinden in den Jahren des Jüdischen Krieges widerspiegelt« (48). Johannes könnte zu den Judenchristen gehört haben, die nach der Tempelzerstörung nach Kleinasien ausgewandert

seien. Er habe mit der Offb, in der heiden- und judenchristliche Gedanken zusammenfließen, aber kein judenchristliches Projekt verfolgt (49).

Das Judentum ist für die Offb aber nicht nur literarische Quelle, sondern auch aktuelles Gegenüber der christlichen Gemeinden in Kleinasien. Ausgehend von der Erwähnung einer »Synagoge des Satans« in zwei der Sendschreiben analysiert Lichtenberger den Konflikt zwischen christlicher und jüdischer Gemeinde, macht seine Gründe durchsichtig und ordnet ihn in das Verhältnis von Juden und Christen im 1. und 2. Jh. ein. In dem polemischen Ton der Offb sieht er »eine verhängnisvolle Tradition der Wahrnehmung des Judentums« eröffnet, »insofern er Juden die Erwählung abspricht« (91). Sie reiche vom Barnabasbrief über Luther bis hin zu Äußerungen eines Bruderratsmitglieds im November 1945 (92).

Als weiteres mit Blick auf das christlich-jüdische Verhältnis problematisches Deutungsschema identifiziert Lichtenberger die »Ablösung des alten Gottesvolkes durch die Kirche«. Es zeige sich in der Übertragung der atl.-jüdischen »Erwartung einer Restitution« des Zwölf-Stämme-Bundes (Offb 7,4) auf das »neue Gottesvolk«. Auch hierzu verweist er auf die »problematische[n] Auswirkungen« für das Verhältnis beider Religionen (147f.). Ein Bewusstsein für die Fallstricke des christlich-jüdischen Verhältnisses wird auch in der Thematisierung der in der Offb wiederholt vorgenommenen Übertragung von Gottesprädikaten auf Christus erkennbar, in der ein wesentlicher Grund für die Ablehnung der christlichen Verkündigung durch die Judenschaft liege (90f.; 108). Entsprechendes dürfte für die Bestimmung der christlichen Gemeinde als Ort des aktuellen Gotteshandelns in der Offb gelten (133 u.ö.). Theologisch-hermeneutische Reflexionen, wie sie das Programm der Reihe erwarten ließen, fehlen allerdings.

Drei der vorliegenden Kommentare beziehen sich auf Schriften, für die die AuslegerInnen das Judentum als lebendiges Gegenüber negieren, nämlich Phlm, Kol und 1 Petr. Ein jüdisches Profil zeigt sich hier daher primär in den aus Bibel und Frühjudentum rezipierten Traditionen.

So sieht *Wengst* in seinem Kommentar zu Phlm die paulinische Überführung der »Relation vom Herrn zum Sklaven« in die von »Bruder zu Bruder« letztlich in der jüdischen Tradition verankert (*Wengst, Phlm*, 67 u.ö.). Als Grund dafür sieht er das im Vergleich zum griechischen und römischen Recht weit egalitäre Recht der jüdischen Tradition, für die er auf das biblische und das rabbinische Recht verweist. Ohne es ausdrücklich zu sagen, versteht *Wengst* die im Raum der Gemeinde von Paulus vollzogene Aufhebung des Gegensatzes von Freien und Sklaven, die er als »eine Signatur der messianischen Zeit« (110) bestimmt, so als Reflex der jüdischen Prägung des Apostels.

I. Maisch weist in ihrem Kommentar zum Kol wiederholt darauf hin, dass das Judentum in diesem Brief keine Rolle spielt. So zeige sich »der Autor weder an der (Heils-)Geschichte Israels noch am gegenwärtigen Judentum und seinem Heilsanspruch interessiert; der Kol ist die erste neutestamentliche Schrift, in der Israel und das Judentum nicht thematisiert werden«. Zudem vermerkt sie

das Fehlen »jede[r] Bezugnahme auf das Erste Testament« (17). Im Rahmen der historischen Analyse des Briefes kommt das Judentum daher nur unter dem Gesichtspunkt der jüdischen Tradition in den Blick, die sich der Herkunft des Verfassers aus dem hellenistisch-judenchristlichen Milieu verdanke.

Unter rezeptionsgeschichtlichen Gesichtspunkten stellt sich insbesondere die Frage nach dem Antijudaismus des Kol. In dieser »scheinbar harmlose[n]« und »auf den ersten Blick unpolemische[n] Schrift« (275) findet sich ihr zufolge zwar kein expliziter, sehr wohl aber ein impliziter Antijudaismus. Er zeige sich ihr in »der im Brief angelegten Tendenz zum Absoluten« (275), die sich christologisch und ekklesiologisch in exklusiven Heilsansprüchen und eschatologisch in der Preisgabe der mit Israel gemeinsamen Hoffnung auf ein »noch ausstehendes Heil« (278) zugunsten einer präsentischen Heilsfülle manifestiere. So leiste der Brief mit den in ihm formulierten Ansprüchen einem »christlichen Triumphalismus« Vorschub (280) und führe im Christentum zum Vergessen Israels.

Während diese Aspekte vom Verfasser des Kol »ursprünglich nicht gegen das Judentum formuliert wurden«, gebe es auch »solche Stellen, die von sich aus eine spätere Verwendung in der antijüdischen Polemik provozieren« (279), wie etwa die Rede von der Taufe als »einer ›nicht mit Händen gemachten Beschneidung« (Kol 2,11) und die von »Schatten und Wirklichkeit« (Kol 2,17). So bleibt als Fazit: »Nicht der Brief selbst, wohl aber einzelne Aussagen und ihre dogmatische Weiterentwicklung reißen einen fast unüberbrückbaren Graben zwischen den biblischen Religionen auf« (281). Damit gibt Maisch wichtige Hinweise auf die hermeneutischen Fallstricke des Kol. Dennoch dürfte Maisch das polemische Potential des Kol gegen Jüdisches unterschätzen, v.a. die Abgrenzung gegenüber einem der rituellen Seite des Judentums verpflichteten Judenchristentum.

Die vom Verfasser bekämpfte »Philosophie« (Kol 2,8) identifiziert sie einseitig mit der paganen Religion, ohne mögliche Argumente für eine (auch) jüdische bzw. judenchristliche Herleitung ernsthaft zu prüfen; zumindest vermögen ihre Argumente zu Demut (189) und Sabbat (186) in dieser Hinsicht kaum zu überzeugen. Dagegen sprechen v.a. Begriffe und Vorstellungen wie ›menschliche Überlieferungen‹ und ›kosmische Elemente‹ (Kol 2,8), Speise, Trank, Fest, Neumond, Sabbat, Demut, Engelverehrung (v. 17f.), das Verbot, Dinge anzufassen, zu kosten und zu sich zu nehmen (v. 20). Zudem ist mit Blick auf die Taufe von einer ›nicht mit Händen gemachten Beschneidung‹ die Rede (v. 11; vgl. auch v. 13). Ein solcher Sprachgebrauch verweist wohl nicht nur für eine heutige Leserschaft, sondern partiell auch für eine antike auf den Bereich jüdischer Religiosität – zumal der Brief auf die Verhältnisse in Kleinasien (38) zielt, die im 1. Jh. auch durch das Judentum geprägt waren.

Selbst wenn man Maisch religionsgeschichtlich folgen wollte, so bleibt rezeptionsgeschichtlich doch die Frage nach antijüdischer Polemik, die hier genauer einem Judenchristentum gilt, das eine sich vom Autor unterscheidende alternative Version des christlichen Glaubens praktiziert und jüdisch inspirierte Riten integriert. ›Judentum‹ ist im Neuen Testament nicht nur dort ein Thema, wo eine

explizite »Gesetzes-Diskussion« geführt (155) und paulinische »Themen jüdischer Theologie« rezipiert werden (19), sondern auch dort, wo es um Riten geht.

Für *M. Vahrenhorst* zeigt sich das jüdische Profil des 1 Petr literarisch in einem israeltheologischen Selbstverständnis der Gemeinde, das mit der gänzlichen Ausblendung des Judentums als eines lebendigen Gegenübers einhergeht. Ganz grundlegend schlägt sich dieses Profil in der Form des Briefes nieder, den Vahrenhorst als Exemplar der Gattung des jüdischen »Diasporabriefes« bestimmt, für den das Problem der Identitätswahrung in der Fremde besonderes Gewicht habe. Von den für diese Briefform charakteristischen Merkmalen finden sich Vahrenhorst zufolge im 1 Petr die folgenden: die aufgrund der göttlichen Erwählung konstituierte Einheitlichkeit der verstreuten Adressatenschaft in ihrer Unterschiedenheit von der Umwelt sowie die »Mahnung zu einem Handeln, das dieser Erwählung entspricht« (57). Ferner werde die Diasporaexistenz der Gemeinde thematisiert, die sich in Fremdheit und Anderssein zeige. Da die Gemeinde des 1 Petr ihrer Herkunft nach paganen Ursprungs sei, ihre Fremdheitserfahrungen ihren Ursprung also in der Konversion haben, findet Vahrenhorst Parallelen zu den »gesellschaftlichen Konsequenzen des Übertritts zum Judentum«, wie sie insbesondere durch Philo sowie in JosAs, aber auch in rabbinischen Texten thematisiert würden und in der römischen Literatur Wiederhall fänden (25–29).

Das jüdische Profil, das der 1 Petr seiner Gemeinde gibt, um die mit den jüdischen Diasporagemeinden parallelen Erfahrungen theologisch zu deuten, speist sich für ihn v.a. aus der jüdischen Bibel. Der 1 Petr stelle also »seine nichtjüdische Leserschaft in den Deutungshorizont der Schriften und Traditionen Israels«. Dies »geschieht einerseits in ausgewiesene[n] Zitaten [...] und Schriftrekursen«, andererseits »werden Gestalten der biblischen Welt nicht allein zu Vorbildern, sondern auch zu Vorfahren« (30). So sind z.B. die AdressatInnen »ebenso wie Abraham Fremdlinge und Beisassen [...], wo auch immer sie sich aufhalten mögen, und leben in der Diaspora [...] wie weite Teile des jüdischen Volkes [...]« (31). Und wie dieses sind sie »ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliges Volk, ein Volk zum Eigentum« (2,9).

Angesichts dieser konsequenten »israelitischen« Deutung seiner christlichen AdressatInnen spricht Vahrenhorst für den 1 Petr von einer »Israelekklesiologie« (36), die aber mit einem »Israelschweigen« einhergehe (31). So zeige sich die jüdische Selbstbeschreibung des »Christentums«, ohne dass eine Konkurrenzsituation zu »anderen jüdischen Gemeinden« zu erkennen wäre. Historisch erklärt er dies mit einer schwachen jüdischen Präsenz in den Gebieten, in denen die Adressaten des 1 Petr leben. Als weitere mögliche Gründe für die fehlende »Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zur Synagoge« vermutet er die relativ unscharfe jüdische Selbstdefinition sowie die Dringlichkeit der Probleme im Verhältnis zur paganen Umwelt (36). Hermeneutisch führt das Doppel von »Israelekklesiologie« und »Israelschweigen« Vahrenhorst immer wieder zu der Frage, ob es der heidenchristlichen Leserschaft des Briefes wohl bewusst gewe-

sen sei, dass die biblischen Texte und Traditionen und das biblisch begründete Gottesverhältnis auch für eine andere Gemeinschaft, das Judentum, konstitutiv seien, und zwar schon lange, bevor die Gemeinde des 1 Petr sie sich zu eigen gemacht habe (73 u.ö.). Eine explizite Reflexion zu diesem Problem bietet der Kommentar allerdings nicht. Dies gilt entsprechend für die als Zumutung an die nichtjüdische Leserschaft beschriebene Tatsache, sich im Sinne von 1 Petr »im Licht biblisch/jüdischen Selbstverständnisses zu sehen« (87 u.ö.).

Mit Blick auf die Zielsetzung der Reihe vermisst man die theologische Profilierung zentraler Themen wie die Identität Gottes, die Christologie, die Ekklesiologie und Erwählungsvorstellungen, die das »jüdische Profil« des 1 Petr verdeutlichen könnten. So stellt Vahrenhorst zwar die Theozentrik des Briefes heraus, zeichnet im Licht von Jes 53 die Christologie als Christologie des Leidens – und damit als Christologie der Niedrigkeit – und interpretiert die Ekklesiologie als Israelekklesiologie, wertet diese Beobachtungen theologisch-hermeneutisch aber nicht aus.

Unter den bislang erschienenen Bänden geht *L. Schottroff* in ihrem Kommentar zu 1 Kor ganz eigene Wege. Für sie ist die befreiungstheologische Hermeneutik der Schlüssel wie zum 1 Kor insgesamt so auch zu seinem jüdischen Profil. Entscheidend ist für sie die grundlegende Befreiungstat des Gottes Israels, der es aus der ägyptischen Sklaverei herausgeführt und den Befreiten die Tora offenbart hat. Darin sieht sie das Paradigma für das ntl. Gotteshandeln mit den Völkern, an dessen Anfang die Berufung des Paulus stehe. Bei dieser handle es sich um den Ruf Gottes, »das Evangelium zu den Völkern zu bringen, d.h. zum neuen Exodus im Namen des von Gott erweckten Messias Jesus« (17). Darum sage das Evangelium »von der Auferweckung eines Messias« »nicht etwas Neues, [...] es ist die Fortsetzung des befreienden Handelns Gottes für das Volk Israel, für die messianischen Gemeinschaften, die sich diesem Gott anvertrauen, und für die ganze Erde«. Und wie die Befreiung Israels in die Übernahme der Tora gemündet habe, so hätten auch die im Messias Jesus Befreiten »ihr Leben gemeinsam nach der Tora gestaltet« (293).

So sieht Schottroff das Verhältnis von Paradigma und Aktualisierung von einer grundlegenden Kontinuität bestimmt, die sich im 1 Kor an den zentralen Themen erweisen lasse, und zwar ausweislich des Gesagten theologisch am Gotteshandeln, das sie soteriologisch als Befreiungshandeln bestimmt. Ekklesiologisch gelte es Israel und der Messiasgemeinde, die sich ethisch gleichermaßen an der Tora orientierten. Christologisch repräsentiere die Messiasvorstellung das Kontinuitätsmoment. Literarisch arbeitet sie das Kontinuitätsmoment nicht zuletzt an 1 Kor 10,1–13 heraus (zu den Konsequenzen mit Blick auf das Verhältnis der Gemeinde zum Judentum siehe 19.63).

Mit Blick auf das jüdische Profil des Kommentars sind zwei Themen zu vertiefen, die Christologie und das Toraverständnis.

Was die Christologie anbelangt, so postuliert Schottroff trotz 1 Kor 1,23 – »den Juden ein Ärgernis« –, dass die paulinische »Christologie« im Rahmen jüdischer

Vorstellungen seiner Zeit« verbleibe, der durch das Shema Jisrael konstituiert sei. Der Messias Gottes, und d.h. hier Jesus, ist für sie v.a. ein Prinzip. Es gebe »keine Ansätze, den Messias in irgendeiner Weise zu vergöttlichen [...] ›Messias‹ ist als ein verkörpertes Handeln vorgestellt, weniger als eine einzelne Person, die von anderen Menschen abgegrenzt wird« (10). Folgerichtig kann dann das »Wir der Gemeinde mit dem Messias Gottes identisch« werden und ist »im Alltag der Welt und ihrer Gewaltstrukturen der Messias« (50). Dieses Messiasverständnis vermag Schottroff problemlos dem Shema Jisrael als hermeneutischem Schlüssel der paulinischen Christologie einzuzeichnen (1 Kor 8,5f), was sie durch 1 Kor 15,28 (›Gott alles in allem‹) bestätigt sieht. Fragen kann man, ob sie dem Textbefund (1 Kor 8,6b) gerecht wird, wenn sie gegen hoheitschristologische Deutungen die Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi unter Verweis auf die biblisch-frühjüdische Tradition negiert und ihn zum »ersten Geschöpf Gottes« macht, »das mit den Menschen zusammengehört, ihnen den Weg zeigt, aber deutlich von Gott unterschieden ist« (153), ganz so, als ob diese Tradition nicht auch die Schöpfungsmittlerschaft der Weisheit und der Tora kenne.

Was die Tora betrifft, so hat sie für Schottroff ihren zentralen Ort im Leben der Befreiten. Die Mächte von Sünde und Welt insbesondere »zwingen die Menschen, als Mittäter und Mittäterinnen an ihrer Ungerechtigkeit teilzuhaben und sie in ihrem Leben zu praktizieren, d.h. die Tora nicht zu halten« (9). Demgegenüber stehe die »Tora und der Gott Israels« im Kontext der römischen Ordnung »für eine weltweite Gerechtigkeit« (93). Demgemäß gehe es Paulus um »Befreiung vom Tun der Ungerechtigkeit unter der Herrschaft der Sünde [...], nicht Befreiung von der Tora und der Erfüllung ihrer Weisungen. Es geht also um Befreiung zur Tora, nicht von der Tora« (10). So geht es im Evangelium m.a.W. darum, dass »[d]urch das Halten der Tora Auferstehung [geschieht]« (325).

Für die Völker bedeute das Halten der Tora das Halten der ganzen Tora (1 Kor 7,19b), nicht nur der »Tora Noahs«. Sie befolgten nur diejenigen »Seiten jüdischer Lebenspraxis« nicht, die das jüdische Volk als *ethnos* kennzeichneten, nämlich Tempelkult und Beschneidung, wohl aber das Sabbatgebot und die Speisevorschriften (39). Diese Zuordnung erscheint jedoch sowohl im Licht der Tora als auch in dem der Paulusbriefe als willkürlich.

›Tora‹ kann für Schottroff aber auch die Schrift in einem umfassenden Sinn bezeichnen: »Die Tora ist die ganze Tora in ihrer Auslegung durch [...] Auslegungsgemeinschaften an ihrem jeweiligen Ort [...] Die ganze Tora ist die von der korinthischen Gemeindeversammlung ausgelegte Tora« (135). Schottroff verwendet den Begriff ›Tora‹ somit promiscue für den ersten Teil des Tanakh wie auch für diesen als ganzen (vgl. z.B. noch 26). So entscheidet die Gemeinde situationsbedingt, was für sie Tora ist. Beschneidung fällt offenbar nicht darunter, während sie die Verbindung zwischen dem Mann und der Frau seines Vaters (1 Kor 5) »für rechtlich (im Sinne der Tora) erlaubt« halte (81). Paulus und den anderen ApostelInnen komme in diesem Prozess die Rolle der LehrerInnen zu, die die Gemeinde zur eigenständigen und offenbar mit Paulus gleichberechtigten Toraauslegung befähigten (11f.). Dies

entspricht freilich nicht dem Selbstverständnis des Paulus, der – wie die jüdischen Weisen auch – für sich Lehrautorität beansprucht (1 Kor 5,4f; 7,17), ganz abgesehen davon, dass er sich als Apostel des Messias Jesus (1 Kor 1,1) versteht und nicht primär als Toralehrer. So ist die von Schottroff für den 1 Kor zu Gehör gebrachte Tora in erster Linie ihre ›Tora‹, nicht so sehr die Tora Israels bzw. die des Paulus.

Schottroff betont in ihrem Kommentar einseitig die – außer Frage stehenden – Gemeinsamkeiten mit jüdischer Tradition und Praxis und ignoriert, besonders offenkundig bei dem jüdischen Zentralbegriff der Tora, die tiefgreifenden Differenzen, die hier nur angedeutet werden konnten. Damit respektiert sie weder die Eigenbegrifflichkeit der Tora und deren Deutung im Judentum noch das Evangeliumsverständnis des 1 Kor auch und gerade in seiner die Tora transzendierenden Eigenbedeutung. So wendet sich der Vorwurf Schottroffs, die im Antijudaismus früherer Auslegungsgenerationen zurecht schablonenhafte Deutungen erkennt, am Ende gegen sie selbst. Der Wahrnehmung des Judentums in Geschichte und Gegenwart ist durch christliche Vereinnahmungen, bei denen das Selbstverständnis Israels auf der Strecke bleibt, nicht geholfen.

Resümee: Der Durchgang durch die Kommentare zeigt, dass sich die VerfasserInnen dem, was ein Kommentar im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs sein soll, auf sehr unterschiedliche Weise nähern. Dies liegt zweifelsohne auch im unterschiedlichen Charakter der kommentierten Schriften begründet. Gleichwohl ist festzustellen, dass die Kommentare, die den Schwerpunkt auf die historische Exegese legen, mit kleineren Abstrichen auch in anderen Reihen gut untergebracht wären. Unterschiedliche Perspektiven gibt es auch auf die Frage, was das jüdische Profil einer ntl. Schrift ausmacht, wie es zu erheben und v.a. wie es theologisch fruchtbar zu machen ist. Theologisch erweist sich der Umgang mit der hohen Christologie als besonderes Problem.

Für einen Teil der Kommentare stellt sich die Frage, wie viel Einseitigkeit, insbesondere im Blick auf die Traditionsgeschichte, sich mit dem Anspruch einer ›kritischen historischen Exegese‹ verträgt. Entsprechendes gilt für die Betonung von Gemeinsamkeiten bzw. Kontinuitäten zu Lasten von Differenzen. Dies stellt freilich kein allein historisches Problem dar, sondern zugleich ein theologisch-hermeneutisches. Die einseitige Betonung des Gemeinsamen steht in Gefahr, sowohl das Eigene als auch das spezifisch Andere einzuebnen, sei es auch mit besten Absichten. Damit wird es seiner Eigenständigkeit beraubt, die es theologisch auszuhalten, mehr noch: zu bejahen gilt.