

Gudrun Holtz

Alter Bund und Neuer Bund, Judentum und Christentum

Otto Michel als Exeget und Hermeneut des Hebräerbriefes

Ausgangspunkt der folgenden Darlegungen war die Frage nach dem Bild des Judentums in den neutestamentlichen Kommentaren von Otto Michel. Michel hat zwei große Kommentare zum Hebräer- und zum Römerbrief in jeweils mehreren Auflagen verfasst. Sie zählen zu seinen wichtigsten Veröffentlichungen. Zur Erarbeitung seines Judentumsbildes in den beiden Kommentaren hat sich aus mehreren Gründen eine Konzentration auf den Hebräerbrief nahegelegt.

Um mit dem wichtigsten Grund zu beginnen: Betrachtet man das Gesamtwerk Otto Michels, so hat er sich auch und gerade im Blick auf judentumsrelevante Fragen nicht nur als historisch arbeitender Exeget verstanden, sondern auch als Hermeneut. Dies gilt in besonderer Weise für seine Auslegung des Hebräerbriefes, wie nicht nur sein Kommentarwerk, sondern auch verschiedene Beiträge zeigen, die er im Horizont einer Theologie nach Auschwitz verfasst hat. Ein zweiter Grund kommt hinzu. Anders als zu seiner Römerbrief-Auslegung gibt es für den Hebräerbrief einen bereits in der Vorkriegszeit verfassten Kommentar. Dies ermöglicht es, Entwicklungen in Michels Denken nachzuzeichnen, was für den Römerbrief in diesem Maß nicht möglich wäre. Schließlich hat Michel selbst in seinen Lebenserinnerungen dem Hebräerbrief einen besonderen Stellenwert beigemessen: „Für die eigene Entwicklung war es mir wichtig, daß ich zuerst mit dem Hebräerbrief anfangen durfte... Bis heute ist mir der Einsatz in der Geschichtstheologie und das Offenbarungsdenken der Heiligen Schrift in Sprechen, Handeln und Leiden Gottes der entscheidende Maßstab“.¹

Da im Folgenden verschiedene der zwischen 1936 und 1984 erschienenen Auflagen des Kommentars Gegenstand der Erörterung sind², seien einige allgemeine Bemerkungen zu ihrem Verhältnis vorausgeschickt. Michel selbst beschrieb es so: „Am liebsten sind mir die ursprünglichen Entwürfe mit ihrem jeweiligen Vorwort von 1936 und 1955. Die späteren Auflagen bemühten sich, die entstehenden Diskussionen aufzunehmen. Der Leser sollte orientiert werden, ich wollte mich aber nicht verändern“.³ Dies trifft es ziemlich genau: Bei allen Veränderungen weist

1 Michel 1989, 159.

2 O. Michel, Der Brief an die Hebräer; die Erscheinungsjahre der insgesamt acht Auflagen sind: 1936; 1949; 1955; 1957; 1960; 1966; 1975; 1984. Der Vf.in standen die Auflagen von 1955, 1960 und 1984 nicht zur Verfügung.

3 1989, 159.

der Kommentar ein erstaunliches Maß an Kontinuität auf. Dies gilt von der theologischen Grundausrichtung über die formale Konzeption bis hin zu Einzelformulierungen. Auch wenn die Einzelexegesen von 1936 in der zweiten, für alle weiteren Bearbeitungen grundlegenden Auflage von 1949 nicht selten – aber keineswegs durchgängig – ersetzt werden, so ziehen sich Zusammenfassungen häufig durch alle Auflagen hindurch.⁴ Die Veränderungen in den Auflagen drei bis sechs zeigen sich v. a. in der Ergänzung neuerer Forschungsdiskussionen. Die Auflage von 1975 ist lediglich um neuere Literatur vermehrt.

Otto Michel hat die Kommentierung des Hebräerbriefes von seinem Lehrer Ernst v. Dobschütz übernommen. Klaus Haacker vermutet, dass Michel für seinen ersten Kommentar von 1936 „umfangreiche Manuskripte“ von v. Dobschütz zur Verfügung gestanden haben mussten, da er die Kommentierung erst nach dessen Tod am 20.5.1934 übernommen habe.⁵ Michel selbst datiert die Übernahme des Kommentars freilich auf Januar 1933.⁶ Da nach dieser Angabe zwischen dem Beginn der Arbeit Michels an dem mit 236 Seiten nicht allzu umfangreichen Kommentar und seiner Veröffentlichung gut drei Jahre liegen, wird man seinen eigenen Anteil an dem Werk trotz der zeitbedingten Beeinträchtigungen seiner akademischen Arbeit dennoch nicht zu gering zu veranschlagen haben. Auf seine eigene Handschrift in diesem Kommentar verweist Michel im Übrigen auch selbst, wenn er, darin implizit eine Differenz zum Ansatz von v. Dobschütz markierend, schreibt: „Der Hebräerbrief ging den Weg der Bekennenden Kirche mit und fand auch die Zustimmung von Julius Schniewind“.⁷ Unterschiede im Ansatz von Lehrer und Schüler lassen sich zudem einem Beitrag von v. Dobschütz aus dem Jahr 1923/24 entnehmen.⁸

Michel selbst verortet diesen für ihn auch im Rückblick besonderen Kommentar von 1936 im Vorwort folgendermaßen:

„Als ich im Januar 1933 meine Erklärung des Hebräerbriefes begann, wäre eine ungestörte und ununterbrochene Arbeitszeit mir wünschenswert gewesen; ich konnte aber mein Schicksal nicht von dem der Kirche trennen, sondern mußte Not und Segen dieser Jahre auch auf den Kommentar ... wirken lassen“.⁹

- 4 Die Ausgabe von 1957 unterscheidet sich von derjenigen von 1949 v. a. durch den Abschnitt „Nachträge“ (S.371–378).
- 5 Haacker 2012, 308; vgl. aber ebd., Anm. 8. (Herrn Prof. Haacker danke ich dafür, dass er mir diesen Aufsatz noch vor seiner Auslieferung zur Verfügung gestellt hat.) In seiner Autobiographie, *Anpassung und Widerstand*, 34, verweist Michel auf „gemeinsame(n) Vorarbeiten“, ohne auf ihren Umfang näher einzugehen. In Michels Vorwort zur Erstauflage wird die Verbindung mit v. Dobschütz nur lose angedeutet; vgl. 1936, 3.
- 6 Dazu s. u.
- 7 1989, 34.
- 8 Dobschütz 1923/24. Bei diesen Unterschieden handelt es sich v. a. um folgende Aspekte: Dobschütz betont (1.) den Entsprechungsgedanken in der Hermeneutik des Hebräerbriefes (dazu s. u. 2.2.[b]); (2.) den Stellenwert Philos von Alexandrien für das Verständnis des Briefes (dazu s. u. 2.1.[a]); (3.) plädiert er für eine von Paulus u. a. unabhängige Lektüre des Briefes (dazu s. u. 2.2.[a]).
- 9 1936, 3. In seinem Vorwort zur 2. Aufl. von 1949 nimmt Michel den Faden von 1936 wieder auf. „Meine Arbeit galt der exegetischen Besinnung der ganzen Kirche und wurde auch weithin in diesem Sinne verstanden ... Besonders wichtig war es mir, daß meine Arbeit am Hebräer-

Zumindest partiell wurde seine wissenschaftliche Arbeit durch die Übernahme einer Pfarrstelle in Lüdenscheid vom 1. März 1934 bis 31. März 1935 unterbrochen.¹⁰ Beeinträchtigt wurde seine Arbeit ferner durch die aus seiner SA-Mitgliedschaft resultierenden Verpflichtungen. Dazu heißt es in einem undatierten Lebenslauf Michels von 1940:

„In der SA war ich 1933–36 in drei verschiedenen aktiven Stürmen und habe in diesen Jahren voll Dienst getan, obwohl ich zeitlich ein nicht unbeträchtliches Opfer bringen musste. Aber ich war gern in der SA und verdanke ihr manche schöne Erinnerung.“¹¹

Die besondere Zeitgebundenheit der Erstauflage des Kommentars zum Hebräerbrief schlägt sich in der Auslegung auch inhaltlich nieder.¹²

Im Folgenden werden vor dem Hintergrund des Gesagten folgende Aspekte erörtert: Im ersten Teil wird das heilsgeschichtliche Denken, das die Basis der Hebräerbrief-Exegese und -Hermeneutik Michels bildet, kurz skizziert. Der zweite Teil beschäftigt sich mit seiner Auslegung des Hebräerbriefs unter zwei für unsere Fragestellung zentralen Aspekten, dem Umgang mit den religionsgeschichtlichen Quellen einerseits und der Bestimmung des Verhältnisses von ‚Altem‘ und ‚Neuem Bund‘ andererseits. Im dritten Teil wird nach den Einflüssen der politischen Geschichte auf Michels Exegese und Hermeneutik des Hebräerbriefs gefragt. Mit einer ausführlichen Würdigung, in der die Auseinandersetzung mit der von Horst Junginger in seiner Untersuchung: „Die Verwissenschaftlichung der Judenfrage im Nationalsozialismus“, vorgenommenen Beurteilung Otto Michels im Zentrum steht, schließt der Beitrag.

1. Der Ausgangspunkt: Otto Michels heilsgeschichtliches Denken als Schlüssel seiner Schrifthermeneutik

Einer der theologischen Väter, den Michel in seinen Kommentaren zum Hebräerbrief wiederholt erwähnt, ist der Erlanger Theologe Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–77), der den Begriff der „Heilsgeschichte“, geprägt hat.¹³ Mit Blick auf Michel sind zwei Aspekte des heilsgeschichtlichen Denkens v. Hofmanns hervorzuheben. Heilsgeschichte umfasst v. Hofmann zufolge das im Zeugnis der einen Schrift Alten und Neuen Testaments formulierte Doppel von Weissagung und Erfüllung. Dieses transzendiert die in der Schrift bezeugte Geschichte aber, da die ‚Weissagung‘ die Vorhersage künftiger, im Rahmen der biblischen Geschichtserzählung noch ausstehender Ereignisse einschließt, namentlich die Wiederkunft Jesu

brief den Weg der Bekennenden Kirche und der ihr verbundenen studentischen Generation begleitete, die in allem menschlichen Zerbrechen und Sterben auch unter der Verheißung gerade dieses Briefes standen. Ihnen bleibt die Neuauflage besonders verbunden“ (III).

10 Vgl. Braun 2003, 25.

11 Zitiert nach Braun 2012, 296. Der Lebenslauf war Michels zweitem Antrag auf Ernennung zu einem nichtbeamteten außerplanmäßigen Professor beigelegt; vgl. ebd., 294–295.

12 Dazu s. u. 3.1.

13 Vgl. Siegert 2012, 296.

Christi¹⁴, die sich für v. Hofmann im Anschluss an Röm 11 mit der Hinwendung Israels zu Christus verbindet.¹⁵ In der Zwischenzeit zwischen der Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen in Jesus Christus, der Mitte von Schrift und Geschichte¹⁶, und seiner Parusie bleibt das ungläubige Israel für v. Hofmann „das Volk, welches Gott erkoren hat, und welchem er also die hiermit verbundene Verheißung erfüllen wird“, nämlich die endzeitliche Anteilgabe am Heil.¹⁷ Dieser Konzeption folgt Michel im Prinzip, ohne dass er jedoch v. Hofmanns Bestimmung der heilsgeschichtlichen Stellung Israels als bleibend erwähltes Volk übernehme. Demgegenüber variiert die Stellung Israels bei Michel über die Jahrzehnte erheblich.

Ihre Beweglichkeit scheint in seinem spezifischen Modell der Schriftdeutung zu gründen, die wiederum Ausfluss seiner Konzeption der individuellen Dimension der Heilsgeschichte ist. Auch hierin dürfte sich Michel v. Hofmann anschließen¹⁸, nicht ohne jedoch dessen Grundvorstellungen eigenständig weiterzuentwickeln. Obwohl der Christ in der Zwischenzeit bis zur Parusie unter der Herrschaft Jesu Christi steht, nimmt er an der von ihm als apokalyptisch qualifizierten „ständige(n) Verwirrung und Unordnung des nichterlösten Menschen“ der Gegenwart teil. Zugleich aktualisiert sich im Leben der Christen das in der Schrift als vergangenes Eingreifen Gottes bezeugte Wirken Gottes in Gericht und Gnade, d. h. vergangene Heilsgeschichte. Dadurch werden sie dazu getrieben, „Heilsgeschichte als eigene Dimension auf (sich) zu nehmen“, kurz gesagt, den Weg der Nachfolge zu gehen. Darum kann Michel Heilsgeschichte als „die Beschreibung eines Krieges mitten im Frieden, (als) eine(n) ständige(n) Einsatz auf den verschiedensten Kampfplätzen“ bestimmen. Weiter heißt es: „wir führen keine Weltkriege, sind aber in tägliche Kämpfe verstrickt“, in denen es gilt, die Herrschaft Christi zu bewahren.¹⁹

14 Vgl. v. Hofmann 1841, 385–386, der die Phasen der biblischen Geschichtserzählung folgendermaßen kennzeichnet: alttestamentliche Weissagung, neutestamentliche Erfüllung und neutestamentliche Weissagung. – Hübner 1959, 421, zufolge wird die Heilsgeschichte bei v. Hofmann, „analog der idealistischen Geschichtsphilosophie, zur sich kontinuierlich zu ihrer Vollendung hin entwickelnden Geschichtshorizontale“.

15 V. Hofmann 1860, 97.

16 Vgl. Hübner 1959, 421.

17 V. Hofmann 1860, 94.

18 Heilsgeschichte ist bei v. Hofmann faktisch die Aufgabe des einzelnen Christen, der die in der Schrift bezeugte Geschichte, d. h. den lebendigen, gegenwärtigen Christus, durch den eigenen Glaubens- und Heiligungsstand zu bezeugen hat (vgl. Hübner 1959, 421). In v. Hofmanns theoretischem Modell ist das Individuum der Schrift vorgeordnet: „Der Anfang des Christentums muß dieser Wirkung in der Gegenwart gleichen“, nämlich der „Thatsache der Wiedergeburt, deren lebendige Beweise alle Christen sind“ (1857, 6). S. ferner ebd., 11: „Freilich werden, wo es recht hergeht, Schrift und Kirche ganz das Gleiche bieten, was wir in uns selbst erheben. Aber es dort aufzufinden, ist eine zweite Aufgabe nach jener“. Die Konzeption einer individuellen Heilsgeschichte findet sich auch bei Johann Tobias Beck, als dessen Schüler Martin Kähler und Adolf Schlatter gelten. Beide waren – mittelbar oder unmittelbar – Lehrer Michels; vgl. Raeder 1998, 1199. Zum Ganzen s. auch Weth 1931, bes. 67–71.72–103. – Zum Verhältnis von Otto Michel und Adolf Schlatter s. den in diesem Band veröffentlichten Beitrag von M. Morgenstern.

19 Vgl. Michel 1988a, 14–15.

Dieser Bewegung entspricht Michels Modell der Schriftdeutung. Sie beschränkt sich nicht auf die historische Auslegung. Sie vollendet sich erst, wenn mit ihrer Hilfe die „gegenwärtige Geschichtssituation ... gemeistert“ wird.²⁰ Dieser Ansatz erfordert eine doppelte Interpretation, die des Textes und die der Gegenwart. Aufgabe der Exegese ist es dabei, die „vergangene“, in der Schrift bezeugte „Geschichte und das Eingreifen Gottes“ herauszuarbeiten und auf diese Weise die biblische Heilsgeschichte in die Gegenwart zu holen. Damit sie in die gegenwärtige „Geschichtssituation“ hineinwächst und diese meistert, bedarf es aber zudem der Interpretation der jeweiligen Gegenwart.²¹ Dabei ist es Michel wichtig, dass die gegenwärtigen Geschichtsereignisse dem Evangelium als der Botschaft vom heilsamen Eingreifen Gottes untergeordnet werden und nicht umgekehrt das Evangelium der Gegenwart.²² Den Anspruch, den Text der Situation vorzuordnen, hält Michel zwar im Wesentlichen durch. Gleichwohl ist festzustellen, dass die Geschichtsereignisse selbst sowie die Situation, auf die hin er die Schrift auslegt, seine Deutung des biblischen Textes sehr wohl beeinflussen.

Was nun die Funktion der Heilsgeschichte für sein theologisches Denken anbelangt, so verkörpern die Tatsachen der Heilsgeschichte auch für ihn – mit einer Formulierung von Friedrich Mildener gesprochen – die „bewußtseinsunabhängige Tatsächlichkeit“²³, die die Wahrheit des Schriftzeugnisses verbürgt. Auch hierin folgt er seinen theologischen Lehrern. Julius Schniewind soll in seinen Lehrveranstaltungen oft das folgende Gedicht Martin Käblers zitiert haben:

„Abstraktion und Absolutes, / Vampir alles Lebensblutes, / wo der wohlgeschulte Knecht / sich erschleicht das Herrscherrecht. / Gott, der Feind des Absoluten, / läßt um uns die Liebe fluten, / setzt in Lebensrelation / Menschen, Menschheit und Nation, / rafft die Abstraktionsgedichte / fort in strömende Geschichte, / setzt lebendige Person / selbst zu Ostern auf den Thron.“²⁴

Es ist diese Antithese von Abstraktion und Geschichte, die Michel in immer neuen Variationen formuliert. In den Kommentaren zum Hebräerbrief zeigt sie sich in der Abgrenzung vom hellenistisch-orientalischen Denken²⁵; in der Auseinandersetzung Michels mit der NS-Ideologie in der Berufung auf seinen „biblischen Realismus“²⁶; ferner zeigt sie sich im Streit um die Entmythologisierung²⁷ sowie in seiner Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie.²⁸

20 Michel 1989, 163–164.

21 Ebd., 164.

22 Michel 1986d, 246–247. Michel vertritt diese Position in Auseinandersetzung mit dem Rheinischen Synodalbeschluss von 1980. Er bezieht sich dabei u. a. auf den Holocaust und die Gründung des Staates Israel.

23 Mildener 2000, 1585.

24 Zitiert nach Kraus 1965, 39–40.

25 Dazu s. u. 2.1.(a).

26 Vgl. Michel 1989, 182: In seinem Militärdienst machte Michel die Erfahrung, dass „man“ sich abgrenzte, „wenn ich mich zu einem biblischen Realismus bekannte, der sich keiner Ideologie unterwarf“; s. auch ebd., 173.

27 Vgl. ebd., 108: „Entmythologisierung bedeutet: statt Konkretion Abstraktion, statt theologischer Offenbarungslehre philosophische Hermeneutik“.

28 Vgl. ebd., 110–111. – Fischer 2003, 186, verortet Michels Kampf gegen die Abstraktion demgegenüber in seiner Auseinandersetzung mit der Schriftauslegung des Paulus.

2. Zur Auslegung des Hebräerbriefs im Kommentarwerk von Otto Michel

Zu den Besonderheiten des Hebräerbriefs gehört die umfangreiche Auslegung des Alten Testaments. Michel wendet sich in seinem Kommentar der religionsgeschichtlichen und theologischen Dimension dieser Deutung zu. In seiner religionsgeschichtlichen Analyse kommt er zu folgendem Ergebnis:

Im Hebräerbrief „spricht ... der christliche Exeget gegen die rabbinisch-gesetzliche Auslegung des ATs, mag sie sich in der Mischna oder in der hellenistischen Philosophie niederschlagen“.²⁹ Diese für die historische Ebene getroffene Aussage hat für ihn zugleich eine theologisch-hermeneutische Seite:

„(H)ier zeigt der christliche Exeget mit den Mitteln und Regeln seiner Zeit, daß das Verständnis des ATs nicht im Gesetz und in der Bundschließung mit Israel, aber auch nicht in der Anthropologie und Weisheitslehre (sc. des Hellenismus) ein für allemal gesichert ist, sondern daß es Schritt für Schritt in der Geschichte des Glaubens gefunden werden muß und seinen Maßstab an der Jesushomologie erhält“.³⁰

Bereits in diesem Textausschnitt, der für sämtliche Kommentaraufgaben repräsentativ ist, zeigt sich die für Michels Auslegung charakteristische Verbindung von historischem und theologischem Ansatz: Der Exeget macht sich als Theologe den Lektüreansatz des Alten Testaments, den der Verfasser des Hebräerbriefs verfolgt, zu eigen. Der antike Autor zeigt dem Exegeten und Theologen des 20. Jahrhunderts m. a. W., was für eine christliche Lektüre des Alten Testaments zeitenübergreifend zu gelten hat: Sein Verständnis muss in der Geschichte des christlichen Glaubens gefunden werden, sein Maßstab ist das Jesusbekenntnis. Damit schließt Michel eine jüdische Lektüre des Alten Testaments implizit aus.

Theologisch interpretiert er die Lektüre des Alten Testaments durch den Hebräerbrief mit Hilfe der lutherischen Antithese von Gesetz und Evangelium. Er schreibt: Im Hebräerbrief geht es „um das Evangelium, nicht um das Gesetz ... , nicht um gesetzliche Einrichtungen und menschliche Handlungen in der Verlängerung des ATs“.³¹ Zugleich aber betont er, dass sich die Exegese des Hebräerbriefs zwar „gegen das Rabbinat“ richte³², sein „Kampf ... gegen das Judentum“ dennoch „nur

29 So in 1949/57, 369. In der Auflage von 1966, 548–549, heißt es in der Sache ähnlich: „Der Brief zeigt eine durchgehend polemische Tendenz auf: wieder einmal spricht ein Judenchristentum gegen ein Judentum, das, aus verschiedenen Strömen zusammenfließend, sich gegen das Jesusbekenntnis verfestigt.“ – Zu dieser wie zu vielen anderen Aussagen Michels sind auch andere Positionen vertreten worden, ohne dass dies in diesem Beitrag jeweils vermerkt würde. Gegenpositionen der Vf.in klingen teilweise in den kommentierenden Bemerkungen an; zu ihrem Verständnis des Briefes vgl. Holtz 2011 sowie dies. 2012.

30 1966/75, 549; s. ähnlich 1949/57, 369.

31 1966/75, 549; s. ähnlich 1949/57, 369. Pola 2003, 205, weist freilich darauf hin, dass der späte Michel in seinem ursprünglich 1982 erschienenen Beitrag (= 1986d) die schematische Anwendung des Schemas von Gesetz und Evangelium auf die beiden Testamente für „unangemessen“ hält.

32 1949/57, 370; 1966/75, 549.

aus der echten Verbundenheit mit dessen Geschichte und Glauben (habe) geführt werden“ können.³³

Soviel zur Absicht des Hebräerbriefts, wie sie Michel in den Auflagen ab 1949 formuliert. Sie zeigt sich mit gewissen Einschränkungen, die die Antithese von Gesetz und Evangelium betreffen³⁴, aber bereits in der Auflage von 1936.

Da sowohl der Zugang Michels zur Religionsgeschichte als auch seine Deutung der alttestamentlichen Lektüre des Hebräerbriefts sein Judentumsbild betreffen, sollen diese beiden Aspekte im Folgenden ausführlicher erörtert werden.

2.1. Otto Michels Umgang mit dem antik-jüdischen religionsgeschichtlichen Material

(a) In religionsgeschichtlicher Hinsicht verortet Michel die Schriftauslegung des Hebräerbriefts in der synagogalen Exegese des Diasporajudentums, das „in festen Traditionen, Denkformen und Denkvoraussetzungen“ lebe, „die apokalyptischer, qumranitischer, palästinischer, aber auch hellenistischer Herkunft sind“.³⁵ Post Christum aber stehe sein „Interesse am at.lichen Kult und an der rabbinischen Spekulation ... im Dienst einer neuen Sache“.³⁶

Das jüdische Gegenüber der christologischen Schriftauslegung des Hebräerbriefts ist somit im Prinzip die gesamte vor- und nachneutestamentliche Literatur des antiken Judentums. Innerhalb dieser Literatur gewichtet Michel aber deutlich. Seinem heilsgeschichtlichen Denken entsprechend bewertet er diejenigen Quellen, die geschichtlich und eschatologisch geprägt sind, als relevantes Vergleichsmaterial für die Hebräerbrieft-Exegese des Alten Testaments, während er das corpus philonicum tendenziell ausschließt. Philo verkörpert für ihn das philosophische Denken, das der Geschichte antithetisch gegenübersteht.³⁷ So stellt er in der Einleitung mit Blick auf die „philonische Bibelauslegung“ fest, sie führe „zu einer von der Geschichte sich lösenden Philosophie, die Schriftauslegung des Hb“ dagegen „zu einem neuen Hören auf das aus

33 1966/75, 549. Vgl. auch 1957, 370: „Und doch darf man nicht verkennen, daß nur dann ein polemisches Gespräch möglich ist, wenn die christliche Gemeinde selbst in die Schule des AT geht und sich in die Reihe der Glaubenden einfügt“. Diese Aussage fehlt in der Auflage von 1949 noch.

34 Dazu s. u. 2.2.(a).

35 1966/75, 547. Die Religionsgeschichte ist zweifelsohne derjenige Teil des Michel'schen Kommentarwerkes, der über die Jahre den stärksten Veränderungen unterworfen war. Das hängt zum einen mit der Entdeckung der Qumranliteratur zusammen, zum anderen mit der Bedeutung, die die Gnosis bei Ernst Käsemann v.a. für das Verständnis des Hebräerbriefts zwischenzeitlich erhalten hatte. Für die Statik der Argumentation Michels haben diese beiden Quellengruppen aber nur begrenztes Gewicht, da sie sich bei ihm mit anderen, von ihm bereits 1936 einbezogenen Quellengruppen verbinden: die Qumranliteratur mit dem palästinisch-apokalyptischen Judentum, die Gnosis mit dem Hellenismus in der Person Philos.

36 1949/57, 8; 1966/75, 35.

37 Auch wenn Michel in den späteren Auflagen im Rahmen seiner Einleitung weniger plakativ formuliert als in den Auflagen von 1936–1957, fallen hier für Philo gleichwohl Begriffe wie „Vergeistigung“ (1966/75, 62) und „Platonismus“ (1966/75, 67).

der Geschichte zu uns kommende Wort Gottes“.³⁸ Entsprechend kontrastiert er im exegetischen Teil des Kommentars der „idealistische(n)“ Gewissheit Philos die „apokalyptische Gewißheit“ des Hebräerbriefs³⁹ und spricht davon, dass Philo den „Realismus“ auflöse.⁴⁰ Bei seiner Beurteilung Philos scheinen nach dem Gesagten v. a. Martin Kähler und Julius Schniewand Pate gestanden zu haben. Ernst v. Dobschütz hat demgegenüber den Hebräerbrief wegen seiner rational argumentierenden Denkweise auffälligerweise mit Philo verbunden und von Paulus abgegrenzt.⁴¹ Gegen diese Deutung wendet Michel sich explizit. Ihm zufolge ist zwischen dem Rationalismus Philos und dem des Hebräerbriefs zu unterscheiden: Philo sieht „Gott mit den Augen des Weisen und überträgt das Denken des Weisen oft auf Gott“, der Hebräerbrief dagegen sieht Gott und Mensch „vom Kreuz [und von der Geschichte] her“. Deswegen qualifiziert er den ‚Rationalismus‘ beider Autoren näher, den Philos bezeichnet er als „rationalistisch“, den des Hebräerbriefs als „pneumatisch“, da er „aus einer anderen Richtung“ komme.⁴²

Der Nachteil Philos ist für Michel der Vorzug der palästinischen Tradition, namentlich ihre geschichtlich-heilsgeschichtliche Ausrichtung. Diesen Traditionsstrang kann er unter dem Oberbegriff der Apokalyptik zusammenfassen.⁴³ Das Hauptdefiniens der „Apokalyptik“ ist Michel zufolge das Wissen um Gottes „heilsgeschichtlichen Plan“.⁴⁴ Einen solchen findet er auch im Hebräerbrief, was es ihm erlaubt, den Brief als „apokalyptisch“ zu bestimmen.

Erstmals klärt er den Begriff in der Auflage von 1966. Danach gehört zum

„apokalyptischen Denken [...] eine bestimmte *Struktur*, die vom Heilsplan Gottes ausgehend, eine endzeitliche Neuschaffung von Himmel und Erde und eine entsprechende Ausbreitung der Gerechtigkeit Gottes voraussagt. Allerdings geht es dem Seher nicht allein um die Zukunft und die Erfüllung der Hoffnung, sondern um die Lösung des drückenden und beschwerenden Geschichtsproblems überhaupt. Die Geschichte vollzieht sich in bestimmten Perioden, die auf den Schlußakt, auf die zukünftige Welt hindrängen. Sowohl in der Apokalyptik wie auch im Rabbinat ist die Unterscheidung zwischen ‚dieser Weltzeit‘ und der ‚zukünftigen Weltzeit‘ durchaus geläufig geworden (Ab. 2,7). Der Seher weiß den Ablauf der Geschichte und die Umwandlung der Weltzeit ganz in den Plan Gottes gelegt. Er beschreibt Personen und Ereignisse in Bildern und Chiffren [...] Das eigentliche Ziel der Geschichte bleibt das Heil, der Anbruch der Heilszeit, der Besitz der Heilsgüter“.⁴⁵

38 1949/57, 18. In den späteren Auflagen setzt er sich mit der alexandrinisch-hellenistischen Überlieferung und d. h. nicht zuletzt mit Philo unter Berücksichtigung der neueren religionsgeschichtlichen Forschung auseinander; vgl. 1966/75, 62–68. In der Grundtendenz ändert sich aber nichts Wesentliches; s. im Folgenden.

39 1949/57, 252; s. auch 1966/75, 383.

40 1949/57, 186.

41 Vgl. v. Dobschütz 1923/24, 255; zu Paulus vgl. 240–245.

42 Michel versteht dies als Gegenposition zu v. Dobschütz (vgl. 1936, 89, sowie 1949/57, 177; 1966/75, 278), auf den er in diesem Zusammenhang ausdrücklich verweist (1936, 89, Anm. 2, und 1949/57, 177, Anm. 3; 1966/75, 278, Anm. 3).

43 Darunter subsumiert er die üblicherweise als apokalyptisch eingeordneten Schriften sowie das von ihm sogenannte „Rabbinat“ und in den späteren Auflagen zudem die Qumran-Literatur.

44 Vgl. das Vorwort zur Auflage von 1957, III, sowie 1966/75, 59 („Heilsplan“), und dazu ausführlicher im Anschluss.

45 1966/75, 59–60.

Michel ist nun der Meinung, dass „(o)hne Zweifel ... auch die Darstellung des Hebräerbriefs in den Rahmen dieser Strömung“ gehört, um aber sofort eine wesentliche Einschränkung hinzuzufügen: „Allerdings redet hier nicht ein Seher in Bildern, sondern ein Lehrer in exegetischen Deutungen“. Ferner weist er darauf hin, dass der Hebräerbrief im Unterschied zu „manchen Strömungen jüdischer Apokalyptik ... nur vorsichtig geschichtliche Periodenbildung und Heilsplan andeutet“. Desgleichen distanziert Michel den Hebräerbrief von der rabbinischen Tradition: „Vom Rabbinat ist der Hebr deshalb entfernt, weil er den Heilsprozeß ganz aus der Geschichte entfernt und auch die Wüstenzeit unter dem Zeichen der Verwerfung sieht“.⁴⁶

Mit diesen drei Einwänden ist die These von einem apokalyptisch-heilsgeschichtlichen Profil des Hebräerbriefs durch Michel selbst entscheidend geschwächt. So scheint sich seine Beurteilung der Relevanz der unterschiedlichen frühjüdischen Quellen für den Hebräerbrief und deren religionsgeschichtliche Einordnung in das antike Judentum nicht in erster Linie der historischen Exegese zu verdanken, sondern scheint seinem überragenden Interesse am heilsgeschichtlichen Denken geschuldet zu sein, in dem es für einen Philo von Alexandrien keinen nennenswerten Raum gibt.

(b) Des Weiteren ist der Umgang Michels mit den jüdisch-palästinischen Quellen zu thematisieren. Er führt in seinen Kommentaren eine große Zahl an jüdischen Parallelen an, nicht zuletzt aus der rabbinischen Tradition. Teils verwendet er sie in der in seiner Forschergeneration verbreiteten Weise zur positiven Illustration eines Gedankens⁴⁷, teils dienen sie ihm zur Abgrenzung des Hebräerbriefs von frühjüdischen Positionen. Die Schwierigkeiten seines Umgangs mit den außerneutestamentlichen Quellen seien an zwei Beispielen illustriert.

Das erste Beispiel ist TestLev 8,14, wo ein neues, aus Juda erstehendes Königtum angekündigt wird, das ein neues Priestertum für die Völker schaffen soll. Michel verweist hierzu auf eine Überbietung im Hebräerbrief, wo es Jesus ist, der als Hoherpriester aus dem Stamm Juda hervorgeht. Damit werde TestLev „übertraffen, nach dem lediglich ein König aus Juda ein neues Priestertum schaffen wird“.⁴⁸ Michel überträgt damit das für die alttestamentliche Hermeneutik des Hebräerbriefs konstitutive Überbietungsdenken auf das Gebiet der Religionsgeschichte und konstruiert damit zugleich für das Verhältnis des Hebräerbriefs zum Frühjudentum ein Überbietungsverhältnis, das in den beiden voneinander unabhängigen Texten nicht angelegt ist.

Das zweite Beispiel ist Michels Auslegung von Hebr 12,18–24, an der sich die problematische Seite seines Umgangs mit dem Alten Testament und den rabbinischen Quellen illustrieren lässt. Der Text vergleicht die Gotteserfahrung am Sinai mit der am Zion und d. h. für Michel zugleich die alttestamentlich-jüdische mit der neutestamentlich-christlichen. Hebr 12,21 lässt Mose die Gotteserscheinung am

46 Ebd., 60.

47 Für ein nichtrabbinisches Beispiel vgl. 1957, 169–170 (Jub 13,25–27; 32,1), für ein rabbinisches Beispiel ebd., 195–196 (bbb 14a; bBer 8b; bChag 13b). Zu methodischen Fragen des Gebrauchs rabbinischer Texte zur Auslegung des Neuen Testaments s. u.

48 1949/56, 171; 1966/75, 271.

Sinai mit den Worten kommentieren: „Ich bin voll Furcht‘ und Zittern“. Der Satz: ‚ich bin voll Furcht‘, ist vermutlich eine Anspielung auf Dtn 9,19. Michel referiert zwar den Kontext dieser Stelle, Moses Reaktion auf die Sünde des Goldenen Kalbes, und bemerkt dazu mit Recht: „an sich kann ja eine Schriftstelle aus dem Zusammenhang gerissen werden, um (sc. im Rahmen des neutestamentlichen Rezeptionsvorgangs) in einer anderen Erzählung eingesetzt zu werden“.⁴⁹ Dass damit der Grundtext des Hebräerbriefs, die Sinai-Offenbarung Ex 19 f., eine seiner Erzählenden unsachgemäße Zuspitzung erfährt, erwähnt er aber nicht. Die Ignorierung des alttestamentlichen Selbstverständnisses in seiner Kommentierung des Briefes ließe sich für Hebr 12 vertiefen⁵⁰ und auch für andere Stellen zeigen.⁵¹

Im Weiteren vermutet Michel, dass die „rabinische(n) Traditionen von dieser Furcht des Mose beim Besteigen des Berges wußten“. Dazu verweist er auf bShabb 88b, wo Mose die Aussage zugeschrieben wird: „... ich fürchte, sie (= die Engel) würden mich mit dem Hauch ihres Mundes verbrennen‘ ... Der Sinn des Gesetzes“, so Michel weiter, war es „also, die Heiligkeit Gottes zu wahren und dem Menschen den Abstand zwischen Mensch und Gott darzutun“.⁵² bShabb verfolgt demgegenüber eine andere Absicht. Hier fürchtet sich Mose davor, der Aufforderung Gottes nachzukommen und den Engeln zu antworten, die dagegen protestieren, dass Gott einem bloßen Menschen seine 974 Generationen verborgene Tora übergeben will. Damit ist die Erzählung aber nicht zu Ende. Gott fordert Mose nämlich dazu auf, an den Thron seiner Herrlichkeit zu fassen und den Engeln währenddessen zu antworten. Die Berührung des Thrones aber, so bShabb, weist darauf hin, „daß der Allmächtige über ihn den Glanz seiner Göttlichkeit ausgebreitet und ihn (schützend) beschattet hatte“.⁵³

Michel gebraucht den rabbinischen Text damit dazu, die vom Hebräerbrief in seine Wiedergabe der Sinai-Offenbarung Ex 19 f. eingetragene Stelle Dtn 9,19 zu untermauern. Doch anders als in Dtn 9 und Hebr 12 geht es in bShabb nicht um die Furcht des Mose vor Gott, sondern um seine Furcht vor den Engeln. Zudem sieht es Gott nach bShabb als seine Aufgabe an, Mose seine Furcht zu nehmen. Michel insinuiert m. a. W., dass bShabb die Darstellung der Sinai-Offenbarung von Hebr 12

49 1936, 208. In 1949/57, 315, und 1966/75, 462, heißt es stattdessen: „Diese Formulierung ist haggadisch, findet sich also in dieser Form im AT nicht (doch erinnert sie an Dt 9,19 ...)“.

50 Vgl. bes. die Anspielungen auf Ex in Hebr 12,19–20.

51 Während Michel bei seiner Auslegung von Hebr 9,1–5, wo die Schönheit des irdischen Zeltes ohne Bezug auf den Kult des Neuen Bundes beschrieben wird, den alttestamentlichen Text ausführlich aufnimmt, spielt dieser bei der Auslegung von 9,6–10 keine Rolle. Hier wird der Opferdienst des irdischen Zeltes im Horizont des Hohepriestertums Jesu als unzulänglich gedeutet: Die dargebrachten Opfer können den Menschen in seinem Gewissen nicht vollkommen machen bzw. in den Worten Michels: die „Ausübung der kultischen Gebote vermag nicht die Menschen zu dem Ziel zu führen, das Gott eigentlich verheißt, das aber erst im Neuen Bund erreicht wird“. Dies betrifft „die Reinigung, die Vergebung, die Rechtfertigung des Menschen, de(n) Empfang der Gnade“ (1949/57, 200). In Entsprechung zu seinem Umgang mit 9,1–5 würde man von dem Exegeten nun auch hier erwarten, dass er die eigene Stimme des ATs zu Gehör bringt und über dessen Selbstverständnis zur Wirksamkeit der Opfer informiert.

52 1949/57, 315; 1966, 462; s. ähnlich 1936, 208.

53 Genauer handelt es sich bei diesem Satz um ein Diktum von R. Nachum.

stützt und damit das hier entworfene Gottesbild. Wie die Fortsetzung von bShabb 88b zeigt, kann für diesen Text auch nicht die Rede davon sein, dass es die Funktion des Gesetzes ist, den Abstand zwischen Mensch und Gott darzutun. Denn den Thron Gottes berührend antwortet Mose den Engeln: „Herr der Welt, was steht in der Tora, die du mir gibst, geschrieben?“ Als Antwort führt Gott die Gebote der ersten Tafel des Dekalogs auf und fragt die Engel, ob diese Gebote denn tatsächlich sie betreffen (und nicht vielmehr das Volk Israel). Daraufhin geben die Engel klein bei. Gegen Michel verkörpert das Gesetz gerade nicht die Distanz zwischen Gott und Israel, sondern ermöglicht diesem überhaupt erst die Wahrnehmung des Gottesverhältnisses.

In Michels Argumentation ist die Verbindung der Auslegung des alttestamentlichen Textes durch den Verfasser des Hebräerbriefs mit dem rabbinischen Text ein Glied in der Beweiskette, um das Verhältnis von Altem und Neuem Bund im Sinne der „Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium“ zu konkretisieren. Bis in die letzten Auflagen seines Kommentarwerkes hinein zeigt er sich von der Relevanz dieser Antithese für heutige Gotteserfahrung überzeugt:

„Es ist auch nicht so, als habe das at.liche Bild der Gotteserscheinung am Sinai seine Kraft verloren; auch heute noch ist die Abschreckung und Abgrenzung des Menschen von Gott erkennbar und spürbar. Aber es wird überboten durch die lockende und verheißende Herrlichkeit des Neuen Bundes (Luther)“.⁵⁴

Michel spricht hier zwar nicht explizit vom Judentum. Da sich dieses aber der Gotteserfahrung am Sinai unterstellt, wird implizit auch der Gott des Judentums mit einem Schrecken erregenden Gott identifiziert.

Nach heutigen Kriterien handelt es sich bei Michels Deutung von Hebr 12 um ein klares Beispiel eines exegetischen und theologischen Antijudaismus.⁵⁵ Unter einem *exegetischen* Antijudaismus wird die Gleichsetzung von Glaubensaussage und historischer Wissenschaft verstanden. Ein *theologischer* Antijudaismus liegt vor, wenn „man sich heute die neutestamentliche Polemik zu eigen macht und gegen das Judentum als Religion Stellung nimmt“.⁵⁶ Dass der Gebrauch jüdischer Quellen als *dicta probantia* zur Untermauerung der Antithese zwischen Judentum und Christentum einen methodischen Missbrauch darstellt, ist aber keine neue Erkenntnis der neutestamentlichen Wissenschaft nach 1945. Sie findet sich bereits in den 20-er Jahren bei einem Autor, auf den sich Michel ausdrücklich berief, George Foot Moore⁵⁷, und bei einem Exegeten, der ihm zur Zeit der Abfassung der Erstauflage seines Kommentars zum Hebräerbrief bekannt sein musste, Gerhard

54 1949/57, 313; 1966/75, 460. Nicht dem Wortlaut, wohl aber der Sache nach so bereits 1936, 207, aber ohne die Antithese von Gesetz und Evangelium als Interpretament.

55 Vgl. bes. Vos 1984, 89–90, und Nicklas 2008, 1896–1897. Beide Autoren unterscheiden zwischen Antijudaismus als religiösem und Antisemitismus als gesellschaftlichem Phänomen, das vorwiegend rassentheoretisch, aber auch nationalistisch und ökonomisch begründet wird.

56 Vos 1984, 89.

57 Michel führt ihn ab 1949 in der Literaturliste auf. Bei Moore 1921, 232, heißt es: „It must be emphasized ... that in detracting them from their original associations and using them as *dicta probantia* for the *loci* of a systematic theology whose ‚system‘ is the antithesis of Judaism to Christianity, they are methodically misused“. S. ferner ders. 1927, 129.

Kittel⁵⁸, dem Nachfolger seines Tübinger neutestamentlichen Lehrers Adolf Schlatter. Hinweise zu einem sachgerechten Umgang mit rabbinischen Quellen zeigen sich in einem Beitrag aus dem Jahr 1969 aber auch bei Michel selbst. Hier heißt es:

„In Hochachtung ist vor allem das Kommentarwerk Strack-Billerbecks zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch zu nennen ..., obwohl nur eine saubere methodische Arbeit den fruchtbaren Gebrauch der gebotenen Quellen sichern kann. Die Tatsache, dass diese Parallelsammlung oft genug den theologischen Arbeiter zu verkürzten Perspektiven und falschen Urteilen führen kann, ist leider nicht abzustreiten. Parallelen müssen in ihrem Traditionszusammenhang gesehen werden; sie dürfen nicht isoliert auf sich selbst gestellt werden, andernfalls gelangt man zu falschen Schlüssen“.⁵⁹

Diese von ihm formulierten methodischen Erkenntnisse hat Michel für sein Kommentarwerk zum Hebräerbrief aber zu keinem Zeitpunkt fruchtbar gemacht.

2.2. Michels Deutung von Altem und Neuem Bund im Hebräerbrief und ihre Konsequenzen für seine Sicht des Judentums

(a) Zu den besonderen Herausforderungen der Auslegung des Hebräerbriefs gehört die Bestimmung des Verhältnisses von ‚alt‘ und ‚neu‘, ‚einst‘ und ‚jetzt‘. Eine zentrale Figur, derer sich der Hebräerbrief dazu bedient, ist der Komparativ, das Besser und Mehr des Neuen Bundes im Verhältnis zu den im Alten Testament beschriebenen Personen und Einrichtungen. Im Anschluss an Martin Kähler⁶⁰ unterscheidet Michel innerhalb des Komparativs durchgängig drei Dimensionen, die Übereinstimmung, die Überbietung sowie Absolutheit⁶¹ bzw. Vollkommenheit.⁶² Die Über-

58 Vgl. Kittel 1926, bes. 20.24–25. Ebd., 25, schreibt Kittel mit Blick auf die „alten Werke“ (17. und 18. Jh.), aber „teilweise“ auch auf die aus dem 19. Jh., sie wollten „in erster Linie beweisen, entweder dass das Christentum dem Judentum überlegen sei; oder aber dass das Christentum und seine Lehren schon hier und dort bezeugt seien“. Bei aller hier vorfindlichen „Liebe zur Wissenschaft“ sei für diese Arbeiten aber festzustellen: der „Zweck der Beschäftigung mit dem Judentum ist in fast allen Fällen irgendwie die Verherrlichung des Christentums auf Kosten des Judentums, d. h. die Tendenz“. Im Schlusssatz des Haupttextes heißt es dann allerdings: „Noch einmal: wo Judentum Judentum bleiben will, da kann es nicht anders als dem Anspruch Jesu den Kampf ansagen. Wo aber Jesu εἰς ὅρα als Wirklichkeit und Wahrheit anerkannt ist, da hat das Judentum sein Ende gefunden“ (ebd., 140; s. ähnlich S. 137). Bei diesem Satz bleibt die „Liebe zur Wissenschaft“ ebenfalls zugunsten der eigenen Glaubensüberzeugung auf der Strecke. Spätere Positionen Kittels sind hier bereits in nuce enthalten. – Zum Verhältnis von Kittel und Michel s. auch unten 4. sowie den Beitrag von M. Morgenstern in diesem Band.

59 Michel 1969, 2.

60 Vgl. Michel 1986d, 238, Anm. 5.

61 1936, 83.

62 1949/57, 183. – Zum Ganzen vgl. den Exkurs: „Besondere Denkformen“ in 1936, 83–84; 1949/57, 182–183; 1966/74, 285–286. – Für die innerhalb des Komparativs unterschiedenen drei Dimensionen ist freilich zu beachten, dass die Vollkommenheit im Hebräerbrief keine eigenständige hermeneutische Kategorie ist, die das Verhältnis des Neuen Bundes zum Alten beschreiben würde. In dem Brief selbst verbindet sich das, was für Michel im Anschluss an den systematischen Theologen M. Kähler die Vollkommenheit illustriert, mit der Überbietung; vgl. bes. Hebr 7,18–19.

einstimmung beruht darauf, dass der Neue Bund dieselben Entitäten kennt wie das Alte Testament, z. B. Opfer und Priestertum. Da diese aber ‚besser‘ und ‚wirksamer‘ sind, ist zugleich von einer Überbietung des Alten durch das Neue zu sprechen. Dieses hat zudem den Charakter der Vollkommenheit, weil es selbst unüberbietbar ist: sein Opfer etwa ist das wahre Opfer, sein Hohepriestertum ein ewiges.

Dieses Grundmodell zieht sich durch das gesamte Kommentarwerk Michels zum Hebräerbrief durch. Auffällig ist nun freilich, dass er es im Verlauf der Jahrzehnte unterschiedlich interpretiert. In der Einleitung zur Erstauflage von 1936 deutet er die Überbietung im Sinne der ‚Überwindung‘. Er spitzt m. a. W. ein für den Hebräerbrief zentrales Strukturelement in einer Weise zu, die dem Brief selbst fremd ist. So heißt es hier: „Das Verständnis der Sohnschaft des Christus erklärt ... Seine (sic; sc. Christi) Überwindung der mosaischen Gesetzesreligion und der prophetischen Offenbarung“.⁶³ Die in der Sohnschaft Christi gründende ‚Überbietung‘ interpretiert er sodann korporativ-ekklesiologisch:

„der Hohepriesterdienst des Christus überwindet die Kult- und Priesterreligion allgemein, die Sohnschaft des Christus erklärt die Überlegenheit des Christentums über die alttestamentliche Offenbarung. Im Christus liegt der eigentliche Sinn und die Überwindung des menschlichen Opfers sowie der prophetischen Offenbarung“.⁶⁴

Sofern sich das Judentum in der Kontinuität der „mosaischen Gesetzesreligion“ und zur „prophetischen Offenbarung“ weiß, dürfte es in die Überwindungsaussage eingeschlossen sein. Dies fügt sich in ähnliche Aussagen der Auflage von 1936 ein. In den Auflagen ab 1949 streicht Michel in diesem Zusammenhang die Überwindungsterminologie und beschränkt sich sachgemäß auf die Rede von der Überlegenheit bzw. Überbietung.⁶⁵

In der Einleitung zu den Auflagen von 1936 bis 1957 folgt auf die vorgestellten hermeneutischen Überlegungen die Feststellung, dass der Opfergedanke Christus als „des Gesetzes Ende“ erweise.⁶⁶ Dies Interpretament ist zwar paulinisch, steht bei Paulus aber in einem anderen Zusammenhang.⁶⁷ Ausweislich der folgenden Konkretionen verdankt es sich einer lutherisch beeinflussten Lektüre der Paulusbriefe. Es dient Michel als Maßstab seiner Kritik an der „Grenze und Unzulänglichkeit“ der „Denkformen“ des Hebräerbriefs⁶⁸, konkret an ihrer Nähe zu jüdischem Denken. Statt sein kultisches Denken aufzugeben, übernehme der Hebräerbrief ohne Einschränkung einen Grundsatz der jüdischen Kultüberlieferung; er kritisiere „oft mehr“ die „mangelhafte(n) Erfüllung des Gebotes“ als das „Gebot selbst“; es

63 1936, 14. Es gibt m. W. keine einzige Stelle im Hebräerbrief, in der er sich von einem prophetischen Text in der Sache abgrenzt.

64 Ebd. Unter dem „menschlichen Opfer(s)“ ist hier das von Menschen dargebrachte Tieropfer zu verstehen.

65 Zur ‚Überlegenheit‘ vgl. 1949/57, 21, zur ‚Überbietung‘ vgl. ebd., 22: „In diesen drei“, den zuvor genannten, „sich überbietenden Vergleichen zwischen Altem und Neuem Bund tritt die Eigenart des theologischen Denkens unseres Verfassers heraus“.

66 1936, 14; 1949/1957, 21.

67 Vgl. Röm 9,30–10,4, wo Paulus erläutert, warum Israel der Gerechtigkeit Gottes nicht teilhaftig wird.

68 1936, 15; 1949/57, 22, ist nur von der „Grenze“ die Rede.

fehle bei ihm „manches Moment im Glaubensbegriff, das gerade dem Evangelium eigentümlich“ sei.⁶⁹ Gleichwohl stellt Michel fest, seien „Gesetz und Verheißung“ im Hebräerbrief „in gewisser Weise“ als Parallele zur paulinischen Rede „über Gesetz und Evangelium“ zu betrachten⁷⁰, d. h. für ihn antithetisch.

In den mit 1966 einsetzenden Auflagen lässt Michel, in der Einleitung jedenfalls, die paulinisch-lutherisierende Lektüre des Hebräerbriefs hinter sich und betont innerhalb des Komparativs die Übereinstimmung zwischen Altem und Neuem Bund. Die Kontinuität zeigt sich ihm an dem für den Brief zentralen Begriff der Verheißung. So heißt es: Die Lehrbildung „vollzieht sich ... in der Umformung und Ausdeutung alttestamentlicher Texte. Man kann diese Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bunde auch an dem Verheißungsbegriff erkennen“. Bedeutung gewinnt dieser für Michel aber nicht nur darum, weil er die beiden Bünde verbindet, sondern auch, weil er auf die eschatologische Dimension verweist und „über alle irdische Zielsetzung“ hinausblickt. Und weiter: „Das AT zwing(e)“ den Verfasser „dazu, in der Spannung zwischen dem Jetzt und der Zukunft, zwischen Heilszusage und Heilserfüllung durchzuhalten“.⁷¹ In der Auflage von 1966 ist der Begriff der Verheißung damit anders als zuvor nicht mehr Teil der Antithese zum Gesetz als einer Einrichtung des Alten Bundes, sondern Bindeglied zwischen Alt und Neu. Für die christliche Rezeption des Alten Testaments bedeutet dies zweifelsohne eine grundsätzliche Neuorientierung. Mögliche Konsequenzen für ein neues Verständnis des Judentums zieht Michel hier aber nicht. In den exegetischen Teilen des Kommentars argumentiert er im übrigen weiterhin auf der Grundlage der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium.⁷²

Dass Michel bei seiner paulinisch-lutherisierenden Lektüre des Hebräerbriefs mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht v. Dobschütz folgt, legt ein Aufsatz des Hallenser Exegeten aus dem Jahr 1923 nahe, in dem es heißt:

„Man hat der alten Theologie oft vorgeworfen, daß sie alles an dem Maßstabe der paulinischen Rechtfertigungslehre gemessen habe, daß sie diese in alles hineinlas. Macht die neueste Theologie nicht den gleichen Fehler in ihrer Weise, indem sie das ganze Evangelium im Lichte von Röm. 9 betrachtet? Wann werden wir endlich lernen, wirklich historisch zu denken, von uns selbst und den Modeströmungen unserer Zeit uns frei zu machen und nur die Quellen zu sehen, so wie sie sind? Wann werden wir endlich lernen, geschichtliche Gerechtigkeit zu üben, jedes in seiner Besonderheit zu erfassen und zu würdigen? Wann werden wir endlich lernen, uns unter Gottes Wirklichkeit zu beugen?“⁷³

(b) Gegenläufig zu den bisherigen Ausführungen fällt jedoch auf, dass Michel im exegetischen Teil seines Kommentars von 1936 wiederholt die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bund hervorhebt. In den späteren Auflagen *streicht* er entsprechende Aussagen, teilweise *ersetzt* er sie auch durch antithetische Auslegungen. Wie ist dieser zur Einleitung von 1936 quer stehende Befund zu deuten? Ver-

69 1949/1957, 22.

70 Vgl. dazu 1957, 22, wo Michel die Aussagen des Hebräerbriefs über „Gesetz und Verheißung“ mit der paulinischen Rede von „Gesetz und Evangelium“ identifiziert.

71 1966/75, 76–77 (tw. kursiv).

72 1966/75, 460, und dazu s. o. 2.1.(b).

73 V. Dobschütz 1923/24, 255.

mutlich handelt es sich bei den Kontinuitäts-Aussagen im exegetischen Teil dieser Auflage um Spuren des Manuskriptes von bzw. der gemeinsamen Vorarbeiten mit v. Dobschütz, betonte dieser die Entsprechungsmomente in der Hermeneutik des Hebräerbriefes in seinem Aufsatz von 1923 doch stark.⁷⁴

Die diesbezüglichen Änderungen lassen sich v. a. an drei Themen zeigen, nämlich an Hohepriestertum und Opfer, an Gesetz und Israel-Thematik.

Was das Hohepriestertum Jesu in Hebr 5,1–10 anbelangt, so streicht Michel in den späteren Auflagen folgende Kontinuitätsaussagen der Erstaufgabe von 1936: Der Hebräerbrief sehe „die Notwendigkeit, vorchristliche Kategorien zu übernehmen“. Zugleich wisse er jedoch darum,

„daß die Person Jesu Christi vorhandene Kategorien sprengt... Die vorhandenen Kategorien werden also auf Christus angewandt und doch von Ihm überboten... Diese Doppelheit entsteht dadurch, daß der Hb durch das at.liche Gebot hindurch auf den ursprünglichen Gotteswillen schaut, dessen Sinn und Ziel im Christus offenbar wird“.⁷⁵

Der Erstaufgabe zu Hebr 9,18–22 zufolge erfüllt das Opfer Jesu „die Thora und die Propheten. So entsteht allerdings die Wiederholung und Bestätigung der alten jüdischen Sühnregel (sic) im Urchristentum: ‚Ohne Blutvergießen gibt es keine Sündenvergebung‘ (9,22) = Joma 5a...“.⁷⁶ In den späteren Auflagen deutet Michel die sog. Sühnregel dann aber faktisch antithetisch: „Gott schenkt uns durch das Wort und das Kreuz Christi die Vergebung. Die alte Sühnregel Hb 9,22 ist also überwunden. Nur als nachträgliche Deutung des Todes Jesu hat sie ein Recht im Christentum“.⁷⁷

Analoges gilt für Michels Auslegung des Gesetzes im Hebräerbrief. In der Erstaufgabe findet sich unter der Überschrift: „Die Aufhebung des Gesetzes“ der in den späteren Auflagen fehlende Satz, der beides begründet, Kontinuität und Überlegenheit:

„Niemals kommt er (sc. der Hebräerbrief) in Versuchung, die göttliche Autorität des Gesetzes zu leugnen oder von einem jüdischen Mißverständnis zu sprechen (Barn); Gottes Wort ist wirksam und zieht Vergeltung nach sich (2,3). Aber es genügte nicht, weil es fleischliche Forderungen stellte und Herz und Gewissen des Menschen nicht erfaßte (7,19) ...“.⁷⁸

In den späteren Auflagen zeigt sich mit Blick auf das Gesetz eine stärkere Betonung der Diskontinuität. Michel stellt in allen Auflagen heraus, dass sich die Begriffe ‚Gesetz‘ und ‚Gebot‘ auf Hebr 7–10 beschränken, was freilich nicht bedeute, dass dem Brief die Gesetzesfrage gleichgültig sei, er sehe sie aber „unter einem ganz bestimmten Blickpunkt (Opfer, Priestertum)“.⁷⁹ Damit beschließt die Erstaufgabe des Kommentars das Thema, während die späteren Auflagen in gewisser Spannung zu der Eingrenzung der Gesetzesfrage auf Opfer und Priestertum diese Frage verallgemeinern:

74 Vgl. ebd., 248.

75 1936, 58.

76 1936, 121.

77 1949/57, 212; 1966/76, 322.

78 Vgl. 1936, 86, mit 1949/1957, 172–173; 1966/75, 272.

79 1936, 78–79, Zitat S. 79; 1949/57, 166–167; 1966/75, 266.

„Für den Hb ist der νόμος mit seiner eigenen Ordnung und seinem ihm zugeschriebenen Anspruch mit Christus vergangen (7,12.18), da eine stärkere *επαγγελία*, eine neue *διαθήκη* und eine abschließende *θυσία* durch Christus gegeben wurden. Die Fragen, die das Gesetz stellt, werden durch Christus erst verstanden und gelöst“.⁸⁰

Was der Hebräerbrief also strikt auf das Opfer- und Priestergesetz bezieht, wird bei Michel zu einer Globalaussage über das Gesetz überhaupt, die das exegetisch Beweisbare transzendiert.

Entsprechende Verschiebungen zeigen sich bei der Israel-Deutung. Michel streicht in den späteren Auflagen seines Kommentars zu Hebr 11,8–19 den Satz: „Die Heilsgeschichte des ATs“, wie sie in Hebr 11 durch die vielen Einzelnen aus Israel repräsentiert ist, „wird nicht aufgehoben, sondern erhält ihren Sinn und ihre Bedeutung aus dem, was in der christlichen Gemeinde geglaubt und gelebt wird (4,8)“.⁸¹ Bei der „Gemeinde der Erstgeborenen“ von 12,23, zu der die Glaubenden hinzugetreten sind, denkt Michel 1936 „(z)unächst ... an die at.liche Gemeinde“.⁸² In den späteren Auflagen identifiziert er sie dagegen mit der „Gemeinde Jesu“.⁸³ Damit werden die alttestamentlichen Glaubenszeugen faktisch einer Zukunft beraubt. Ein Beispiel für Antithetisierung ist in den späteren Auflagen die Auslegung von Hebr 13,10–14. Michel sucht die Frage zu klären, von welchen Opfermahlzeiten hier die Rede ist, von heidnischen und/oder von jüdischen. Während er die Antwort in der Auflage von 1936 bewusst offenhält⁸⁴, formuliert er in den Auflagen von 1949–1957: „Der ganze Zusammenhang ... spricht freilich für eine letzte Antithese gegen das Judentum“.⁸⁵ In den Auflagen ab 1966 kehrt Michel im Ergebnis zu der Position von 1936 zurück.⁸⁶

(c) Abschließend ist zum Israel-Verständnis Michels auf seinen Exkurs zum Gesetz im Hebräerbrief einzugehen, der sich in allen Auflagen ab 1949 findet. Er setzt mit folgender Bemerkung ein: „Soweit Israel eine von Christus gelöste Geschichte kennt, empfangt es keine ‚Ruhe‘ (4,8); soweit es ein gesetzliches Priestertum aufstellt, brachte es keine Reinigung und Vollendung auf... Das Gesetz erreicht nur die Ebene des Fleisches... Fleisch ist daher der Mensch, der nicht nach dem

80 1949/57, 167; 1966/75, 266.

81 1936, 168; vgl. mit 1949/57, 259; 1966/75, 392.

82 1936, 210, im Anschluss an E. Riggenbach.

83 Für sie sei der Begriff wahrscheinlich „eine apokalyptische Würdebezeichnung der Gemeinde Jesu“ (1949/57, 317; 1966/75, 464 [tw. kursiv]). Michel beruft sich dabei auf die „gegenwärtigen exegetischen Darstellungen“, die „diese *ἐκκλησία*-Aussage durchweg auf die irdische Gemeinde“ bezögen. 1949/57, 317, Anm. 2; 1966/75, 465, Anm. 1, beruft er sich dabei auf Franz Delitzsch, Brooke Foss Westcott, Eduard Riggenbach, nicht ohne zu erwähnen, dass die „griechischen Ausleger vorsichtig bleiben“ und Johannes Chrysostomos an „alle Gläubigen“ denkt, was die alttestamentlichen Gerechten von Hebr 11 her einschließt.

84 Vgl. 1936, 222: „Wir hören von Speisegeboten..., die sehr gut biblische Färbung annehmen konnten, die aber nicht nur nutzlos sind (13,9), sondern auch Gottes Gnade gefährden (12,16...)... Oder darf man in dem Abschnitt 13,7–16 eine scharfe Antithese gegen das Judentum und die jüdischen Opfermahlzeiten bzw. Speisegebote erblicken? Haben Judenchristen es nicht gewagt, mit der väterlichen Tradition zu brechen? Die Auslegung kommt nicht zu einer letzten und sicheren Entscheidung.“

85 1949/57, 334.

86 Vgl. 1966/75, 487.

Neuen Bund ... neu geschaffen wird“, der „dem Bereich des Geistes entzogen ist“. ⁸⁷ Die von Christus gelöste Geschichte Israels, von der Michel spricht, kann sich nur auf das Judentum post Christum beziehen. Dieses Judentum ist ein Judentum ohne ‚Ruhe‘, ohne ‚Reinigung und Vollendung‘, der jüdische Mensch ein fleischlicher Mensch. Seine geschichtliche wie seine anthropologische Situation ist m. a. W. defizitär. Michels Deutung der Geschichte Israels ist Ausfluss seiner theologisch-hermeneutischen Grundannahmen. Sein heilsgeschichtliches Denken lässt ihn aus einem der christlichen Gemeinde geltenden typologisch-paränetischen Argument (Hebr 3 f.) eine israeltheologische Aussage machen. ⁸⁸

Im Weiteren führt Michel aus, dass die Geschichte Israels post Christum dem Hebräerbrief zufolge dem Gesetz preisgegeben und die ihm geltende Verheißung unter dieser Geschichte verborgen sei. Auch sei „der Anspruch des Gesetzes ... noch nicht verschwunden, sondern muß auch in der Gegenwart“, d. h. der Zeit post Christum, „überwunden werden“. Hier zeigt sich erneut, dass es für Michel die Bindung des Judentums an das Gesetz und damit an das Zentrum jüdischer Existenz ist, die das zentrale Problem Israels darstellt, das es zu lösen gilt.

Als Sinn der Geschichte Israels bestimmt er für den Hebräerbrief den Erweis der Verheißung. Diese sei „als eschatologisches, d. h. auf die Vollendung gerichtetes Geschehen ... der eigentliche Sinn der Geschichte Israels“. ⁸⁹ Unstrittig ist, dass sich die alttestamentlichen Verheißungen in der Deutung des Hebräerbriefs im Raum der mit Christus anhebenden Geschichte des Neuen Bundes realisieren. Dass es dem Brief dabei jedoch um die Geschichte Israels und ihren Sinn geht, wäre exegetisch erst zu erweisen gewesen. Auch hier kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Michel die Geschichte Israels nach Christus theologisch de facto verneint.

In sämtlichen dieser Äußerungen spricht weniger der Exeget als der christliche Theologe. Sie basieren auf zwei für Michels Deutung zentralen Voraussetzungen, nämlich erstens, dass sich der Hebräerbrief gegen das Judentum wendet, und zweitens, dass Israel und das Judentum innerhalb der Antithese von Gesetz und Evangelium auf der Seite des Gesetzes zu verorten sind. In diesem System wird Israel kraft seiner Bindung an das Gesetz theologisch mit der Vergangenheit identifiziert, die in der eschatologisch bestimmten Gegenwart als Unheilsgeschichte erscheint. Auch für diese theologischen Positionen ist von einem klassischen christlichen Antijudaismus zu sprechen.

3. Einflüsse der Geschichte des 20. Jahrhunderts in Otto Michels Auslegung des Hebräerbriefs

Im Folgenden sind zwei Bereiche zu thematisieren, in denen Einflüsse der politischen Geschichte des 20. Jahrhunderts auf Michels Deutung des Hebräerbriefs unverkennbar sind. Es handelt sich um den Widerhall der NS-Ideologie in seinem

87 1949/57, 182; 1966/75, 284.

88 Michel verknüpft Hebr 3–4 mit Hebr 7–10.

89 1949/57, 182; 1966/75, 284.

Kommentar von 1936 einerseits und um seine Reflexion auf das jüdisch-christliche Verhältnis nach dem Holocaust andererseits.

3.1. NS-Ideologie im Hebräerbrief-Kommentar von 1936

Michels deutsche Wiedergabe des griechischen Textes ist in den verschiedenen Kommentar-Auflagen von großer Konstanz. Daher fällt die Übersetzung von ἡγούμενοι in der Auflage von 1936 mit ‚Führer‘ um so stärker auf, während er sonst „Vorsteher“ als Wiedergabe wählt. Michel gibt der Erläuterung dieses Begriffes breiten Raum. Er deutet die ‚Führer‘ als „Träger des kirchlichen Amtes“ neben Ältesten und Bischöfen, verweist auf ihre „autoritäre Stellung“ im Raum des Judentums und findet „(m)erkwürdigerweise“ auch bei Lukas „bestimmte Spuren eines urchristlichen ‚Führerbegriffs“⁹⁰. Ihre Aufgabe sieht er in der „Verwaltung des aufgetragenen Amtes und im Gehorsam gegen Jesu Wort und Werk“⁹⁰, den er ebenfalls als „den Führer“⁹¹ bezeichnen kann. All dies ist vom Text in keiner Weise gefordert; dies gilt auch für die Bezeichnung des Verfassers des Hebräerbriefs als „rechter Führer“⁹². „Außerhalb des kirchlichen Amtes“, so Michel, gibt es „kein ‚Führertum‘; erst recht denke man nicht daran, ein Amt zu schaffen, um ‚Führung‘ zu haben“⁹³. Luther habe im Gegensatz zur katholischen Kirche die „hierarchische Auffassung des Führergedankens“ vermieden. Gleichwohl spielt der Autoritätsgedanke bei Michels Deutung der urchristlichen ‚Führer‘ eine wichtige Rolle.⁹⁴ Dass Michel mit diesen Äußerungen definitiv keine Kritik am ‚Führer‘-Verständnis seiner Zeit intendiert, zeigt eine präzisierende Anmerkung. Der neutestamentliche Begriff habe, so Michel, „(m)it dem modernen Führergedanken ... *noch* nichts zu tun“, doch sei „andererseits *anzuerkennen*, daß es urchristliche Führung wirklich gibt“⁹⁵. Michel unterscheidet hier zwar zwischen dem urchristlichen Verständnis von ‚Führertum‘ und dem nationalsozialistischen. Dennoch scheint er dafür im urchristlichen Amtsverständnis durchaus einen Vorläufer zu sehen.

Bemerkenswert ist schließlich, dass der eigentliche Kommentar, auf den gerade noch zwei Sätze zur Rezeption des Briefes in der Kirche folgen, mit Ausführungen zum Begriff ἡγούμενος schließt:

„Unser Brief beschränkt sich darauf, Gottes Wort zu verkündigen, und in dieser Beschränkung auf die Autorität des Wortes Gottes liegt seine einzige Autorität. Daß er dies Wort sagt, ist ... die

90 1936, 223.

91 Ebd., 230. Ebd., 232, betont er ausdrücklich, dass Christus im Hebr „selbst nicht ἡγούμενος genannt“ werde. Ebd., 230, Anm. 1, heißt es: „Nicht ungeschickt, wenn auch einseitig, die Überschrift Loews S. 108“, zu Hebr 13,17–21: „Die Führer und der Führer“⁹¹ (erschieden 1931).

92 Ebd., 231.

93 Ebd., 223.

94 Vgl. auch ebd., 235, wo Michel betont, dass sich an der Erwähnung der „Führer“⁹¹ unter den zu Grüßenden zeige, „ein wie starkes Autoritätsbewußtsein entstanden ist, und wie sehr auch unser Brief gewillt ist, den Gehorsam gegen die kirchliche Autorität zu schützen“.

95 Ebd., 223, Anm. 1 (Hvb. G. H.).

Ausübung einer bestimmten amtlichen Pflicht, zu der er berufen ist. Hier laufen Fäden hinüber zu dem eigentümlichen Begriff des urchristlichen ‚Führers‘ und Amtsträgers (ἡγούμενος).⁹⁶

So sucht Michel an pointierter Stelle seines Kommentars den Anschluss an die ‚Führer‘-Ideologie seiner Zeit, ohne dass dies vom Duktus der Argumentation her notwendig wäre. In den späteren Auflagen wird er sämtliche ‚Führer‘-Reminiszenzen streichen. Um so auffälliger ist freilich, dass er dort ein Zitat aus einem 1941 veröffentlichten Aufsatz von P. H. Middendorf zu Gehör bringt, in dem ἡγούμενοι mit ‚Führer‘ wiedergegeben wird.⁹⁷

Es finden sich im Kommentar von 1936 aber noch weitere Formulierungen, die aus heutiger Sicht auf eine gewisse Verbundenheit Michels mit Elementen der NS-Ideologie deuten. So spricht er hier von einer „Kampfansage an das Judentum“.⁹⁸ Michel redet freilich auch in den späteren Auflagen seines Kommentars vom „Kampf(es) des Hebr gegen das Judentum“.⁹⁹ Er scheint hierin also keine spezifische NS-Sprache gesehen zu haben. Als zeitbedingt ist neben der Rede von der „Überwindung der mosaïschen Gesetzesreligion“¹⁰⁰ auch die auf die Geräte des Heiligtums in Hebr 9,1–5 bezogene Aussage zu beurteilen: „ihre geschichtliche Existenz war ein Hinweis auf die inhaltlich und zeitlich begrenzte Bindung Gottes an Israel“¹⁰¹, deren Ende sich für Michel mit Christus verbindet. Auch diesen Satz wiederholt Michel in den späteren Auflagen nicht mehr. Dies gilt auch für seinen Kommentar zu der v. Hofmannschen Aussage, es sei „Israels Heilsberuf“ gewesen, „daß es so schmachvolle Knechtung erleiden mußte“.¹⁰² Michel erläutert dieses Zitat 1936 folgendermaßen: „Allerdings ist es notwendige biblische Konsequenz, die Unbill des Volkes Gottes, die aus seinem Heilsberuf erwächst, und das Schicksal Israels, das aus seiner *natürlichen politischen Verflochtenheit* in diese Weltgestaltung zu verstehen ist, zu scheiden“. Dabei dürfte er an die Situation des deutschen Judentums in den 30-er Jahren denken. Dem fügt er als Kommentar zur Situation Israels coram deo wiederum die Aussage hinzu: „auch darf man nicht

96 Ebd., 236.

97 Vgl. 1949/57, 335. In den Auflagen von 1966/75, 488, ist das Zitat dann gestrichen.

98 1936, 225: „... dann wird man Bedenken tragen, den Abschnitt Kap. 13,7–16 *nochmals* als eine Kampfansage an das Judentum zu betrachten“ (Hvb. G. H.). Auch wenn diese Möglichkeit für Kap. 13 zurückgewiesen wird, scheint Michel dennoch der Meinung zu sein, dass andere Passagen des Briefes als Kampfansage zu lesen sind. Von „Kampf“, nun freilich „gegen das Weltjudentum“, spricht W. Grundmann (zit. nach Vos 1984, 95). Junginger 2011, 151, zufolge verstand Kittel das ThWNT „als Beitrag des Protestantismus im Kampf gegen das Judentum“ (ohne Seitenangabe). Anklänge an die NS-Sprache finden sich in der Ausgabe von 1936 auch sonst: Ebd., 225, ist von einem „*völkischen* Rückhalt in der Diaspora“ (Hvb. G. H.) die Rede. Ebd., 132, spricht Michel von einer „*totalen Lösung* der Opferfrage“ (Hvb. G. H.). Aus dem Kontext der Entstehungszeit des Kommentares dürften ferner ebd., 183–184, die Äußerungen zum Heldentum einiger der Glaubenszeugen aus Hebr 11 zu verstehen sein.

99 1964, 549. Mit dieser Formulierung spitzt er eine Aussage seines Kommentars von 1949 zu.

100 S. o. 2.2. Auch Walter Grundmann gebraucht den Begriff der „Überwindung“. Er sieht in Jesu Konzentration des ganzen Willens Gottes auf das Gebot der Liebe sich die Tatsache aussprechen, dass „der jüdische Nomismus, und dh das Judentum als Religion grundsätzlich überwunden“ ist; zit. nach Vos 1984, 97.

101 1936, 107. Vgl. auch Kittel 1933, 81.

102 1936, 179 = v. Hofmann 1873, 445.

verkennen, daß seit dem Kreuz Christi nicht nur das Vorrecht, Volk Gottes zu sein, sondern auch das damit gegebene Heilsleiden von Israel genommen ist“.¹⁰³

Ob diese theologischen Aussagen noch als Ausdruck des klassischen christlichen Antijudaismus zu deuten sind oder doch Ausfluss jener „zeitweise herrschenden judenfeindlichen Strömungen“ waren, von denen Michel in seiner Autobiographie behauptet, sie seien ihm „fremd“ geblieben¹⁰⁴, sei hier als Frage aufgeworfen. Nach dem Gesagten ist aber deutlich, dass die „Ablösung“ vom Nationalsozialismus¹⁰⁵ ebenso wie die Neubewertung der, wie er schreibt, von der Bekennenden Kirche zunächst ausgeklammerten sog. „Judenfrage“ nach 1945¹⁰⁶ bei Michel auch eine autobiographische Komponente hatte¹⁰⁷, die sich auch in den verschiedenen Auflagen seines Hebräerbrief-Kommentars hier und da spiegelt. Dass die Bekennende Kirche, deren Mitglied er seit 1935 war und die er als die für ihn entscheidende Autorität in der Zeit des Nationalsozialismus und darüber hinaus bezeichnet, zur Stellung des Judentums keine einheitliche Position einnahm, ist bei dieser Aussage zu berücksichtigen. Michels Feststellung, der „Weg Dietrich Bonhoeffers“ sei der wesentliche Grund dafür gewesen¹⁰⁸, dass ihm nach 1945 klar geworden sei, „daß unser ganzes Verhältnis zur Geschichte des Judentums sich wandeln mußte“, belegt jedenfalls, dass Michel selbst vor 1945 eine sich von Bonhoeffer unterscheidende Sicht auf Juden und das Judentum hatte.

103 1936, 179–180 (Hvb. G. H.). In späterer Zeit wäre eine solche Aussage für Michel kaum denkbar gewesen; vgl. Lindner 2003b, 265.

104 Michel 1989, 158–159.

105 Ebd., 97.

106 Ebd., 132. In der Bekennenden Kirche sei „die Judenfrage oft deshalb ausgeklammert“ worden, „weil die Polemik des Neuen Testaments exegetisch und die Geschichte der Kirche historisch unbewältigt geblieben war“; zum Problem der neutestamentlichen Polemik s. u. 4.(d).

107 Dazu s. auch unten 4.(d). – Die aufgeführten Äußerungen Michels zur Israelfrage in seinem Kommentar von 1936 wären einzubeziehen, wenn über die Gründe der Hinwendung Michels zum Judentum geurteilt wird. Schmidt 2003, 141–142, bezieht sich dafür einseitig auf Äußerungen in Michels Autobiographie; vgl. dazu ebd., 125–131. In diesem Zusammenhang erwähnt Schmidt auch Hugo Odeberg, an dem Michel „(o)ffensichtlich ... die Verbindung von ‚hebräischem Denken‘ und praktischem Einsatz für verfolgte Juden und Nichtjuden in den nordischen Ländern während des Krieges“ geschätzt habe. Wie sich dies freilich zu der Tatsache verhält, dass Odeberg für das Eisenacher „Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben“ in Schweden tätig war und in dem von W. Grundmann 1943 herausgegebenen Band: „Die völkische Gestalt des Glaubens“ den Beitrag: „Hellenismus und Judentum. Verjudung und Entjudung der antiken Welt“, publizierte, in dem das Judentum mit dem „Diabolische(n) und Untermenschliche(n)“ identifiziert wird (zitiert nach Vos 1984, 100), bedürfte ebenso der genaueren Erforschung wie auch das Verhältnis Michels zu Odeberg insgesamt.

108 Michel 1989, bes. 131. Dennoch verortet sich Michel ebd., 83.86–87.182, wiederholt im weiteren Umfeld Dietrich Bonhoeffers.

3.2. Zur Rezeption des Hebräerbriefs bei der Neubestimmung des Verhältnisses von Juden und Christen

Seinen 1978 veröffentlichten Beitrag: „Nach der Kristallnacht des 9. auf den 10. November 1938. Vierzig Jahre danach“ stellt Michel in den Horizont der ‚Theologie nach Auschwitz‘. Diese bestimmt er als „Besinnung auf den Gott, der durch die Katastrophe der beiden Weltkriege in apokalyptischer Sprache zu uns redet“. Die apokalyptische Sprache Gottes umfasst ihm zufolge ein Doppeltes, den Bußruf angesichts der menschlichen Schuld, die „das deutsche Volk“ auf sich geladen hat, und das Zurückrufen des Menschen in die Verheißung. Zugleich breche Gott die „Maßstäbe der Vergangenheit immer wieder ... auf ein Neues hin“ auf. Konkret denkt Michel dabei an die Tatsache, dass sich nach „apokalyptische(n) Einbrüche(n) in die Zeit und das Leben der Völker“ für Israel und die Christenheit, wenngleich in unterschiedlicher Weise, immer wieder „die Barmherzigkeit Gottes als größer erweist als menschliche Schuld...“. Für die Kirche schließe dies die Rückbesinnung auf das Kreuz ein.¹⁰⁹

An dieser Stelle nun bringt Michel den Hebräerbrief ins Spiel. „Ihr seid nicht zu einem mit Händen greifbaren Berg herangetreten ... Nein, ihr seid zu dem Berge Zion und zu der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, herangetreten“ (Hebr 12,22)“. Diese Aussage dient als Begründung des nach dem Holocaust notwendig einzunehmenden Standortes christlicher Theologie: „Eine Theologie des Kreuzes bestreitet nicht die Wichtigkeit des Gesetzes und des Alten Bundes, wohl aber den Versuch, vom Gesetz und vom Sinai aus Theologie zu treiben“.¹¹⁰ Michel geht hier über seine in den Kommentaren formulierte Stellung zum Judentum hinaus: Gesetz und Alter Bund sind im Horizont des Kreuzes nun nicht mehr theologisch obsolet, vielmehr wird ihre Bedeutung affirmiert. Kreuzestheologie heißt nur noch, christliche Theologie nicht vom Gesetz und Sinai her zu treiben, sondern vom Kreuz und vom Zion her.¹¹¹ Dies schließt vom Kreuz her, wie Michel in kritischer Auseinandersetzung mit dem Rheinischen Synodalbeschluss schreibt, für Christen die Anerkennung des „grundsätzliche(n) Nebeneinander(s) der Denkformen Übereinstimmung, Überbietung und Vollkommenheit“ ein.¹¹² Dieses Nebeneinander aber ist, wie gesehen, für Michels alttestamentliche Hermeneutik des Hebräerbriefs konstitutiv und darf ihm zufolge auch in einer Theologie nach dem Holocaust nicht durch die Figur der *Entsprechung* von Altem und Neuem Bund ersetzt werden. Michel bleibt auch hier der Antithese von Gesetz und Evangelium und damit dem Überbietungsgedanken verpflichtet.¹¹³ Mit dem Hebräerbrief betont

109 Dieser Beitrag wird nach Haacker 1986 zitiert; Zitat Michel 1986c, 229–230. Zum Begriff des Apokalyptischen bei Michel vgl. auch Pola 2003, bes. 200–201, und Lindner 2003b, 267–268.

110 Michel 1986c, 230.

111 Vgl. auch ebd., 233. In seinem erstmals 1982 veröffentlichten Beitrag: „Theologie nach dem Holocaust und ihre Gegenposition“ (= Michel 1986d), in dem er sich mit dem Rheinischen Synodalbeschluss von 1980 auseinandersetzt, argumentiert er mit dem Hebräerbrief ganz ähnlich; dazu s. auch unten 4.(d).

112 Michel 1986d, 238, Anm. 5. S. auch Lindner 2003a, 243, sowie ebd., 238.

113 Vgl. Michel 1986d, 236.238.

er dann aber zudem dies: Die Erinnerung an den Alten Bund ist für eine sich an diesem Brief orientierende christliche Theologie konstitutiv: Sie „ist Voraussetzung und Beschreibung einer Periode der Geschichte, die allerdings für Christen aufgehoben ist“¹¹⁴, weil sie in Christus überboten ist. Neu gegenüber den Kommentaren ist die Eingrenzung der Aufhebung des Alten Bundes auf die Christen. Ohne es direkt zu sagen, scheint Michel das Fortbestehen des Bundes Gottes mit Israel nun einzuräumen.¹¹⁵ In diesem Sinne plädiert er in seinem Beitrag zum Rheinischen Synodalbeschluss im direkten Gegensatz zu seiner Deutung der Verheißung in den Hebräerbrief-Kommentaren ab 1949 dafür¹¹⁶, das Substitutionsmodell der „Erbung Israels durch die Kirche“ aufzugeben und durch ein Partizipationsmodell zu ersetzen: „Anteilgeben und Anteilhaben (sc. der Christen) an den Verheißungen Israels“.¹¹⁷

Über diesen Ansatz in der Bestimmung des Verhältnisses von Israel und Kirche geht Michel in seinem 1988 veröffentlichten Beitrag: „Bundesgeschichte und Heilsgeschichte“, noch hinaus.¹¹⁸ Dabei beruft er sich auffälligerweise aber nicht mehr auf den Hebräerbrief und andere neutestamentliche Entwürfe, sondern verbindet die Positionen des jüdischen Religionsphilosophen Franz Rosenzweig und seines Veters, des judenchristlichen Religionsphilosophen Eugen Rosenstock-Huussy. Die Rede vom Alten Bund gibt Michel hier zugunsten der Rede von der Bundesgeschichte auf: Die Bundesgeschichte Israels reiche von der Schöpfung bis zur Erlösung. Christen nähmen an ihr durch die Offenbarung in Jesus von Nazareth

114 1986c, 230. Demgegenüber heißt es in dem ursprünglich in der Zeitschrift *Evangelische Theologie* veröffentlichten Beitrag: „Zum Gespräch Kirche und Judentum“ (= 1986b), 178: „Nur dann, wenn wir zugeben, daß das Alte Testament zu Israel gesprochen ist und sich uns erst durch Jesus Christus schenkt und öffnet, können wir erkennen, wie und wo es über das Judentum hinausführt und hinausweist“.

115 Vgl. die Aussage, dass die eschatologische und geschichtsbezogene Gegenüberstellung von Altem und Neuem Bund „als Problematik in die jeweilige Partikularität beider Konfessionen“ gehört (Michel 1986c, 230).

116 S. o. 2.2.(c).

117 Ebd., 246–247.

118 = 1988a. Lindner 2003b, 239–242, erörtert zwei weitere, ähnlich ausgerichtete Aufsätze Michels, nämlich „Ein Bekenntnis zur Judaistik“ (1985) sowie „Hebräisches Denken“ (1988b). Lindner bringt in dem genannten Beitrag angesichts von Michels ursprünglicher Reaktion auf diesen Beschluss „seine große Überraschung“ über „Michels Parteinahme für den rheinischen Beschluss“ zum Ausdruck (aaO., 242), habe der Tübinger Neutestamentler doch eine Reihe von „Gravamina“ zu dem Beschluss formuliert: „Das Umgehen der Rechtfertigungslehre, die Verharmlosung der neutestamentlichen Polemik, die Reduktion der drei Denkkategorien auf die eine der Entsprechung von Altem und Neuem Bund, ein aufklärerisch anmutender harmonischer Anschluß an das Judentum unter (zumindest weitgehender) Preisgabe der eschatologischen Geist-Wirklichkeit im Umgang mit der Bibel, eine den Systematikern immer wieder eigene Distanz zu ihrem Wortlaut“ (ebd., 243). Lindner kann sich die späte Parteinahme Michels für den Rheinischen Synodalbeschluss nur mit Blick auf „die mögliche öffentliche Wirkung“ erklären. Michel „möchte ... deutlich machen, wie sehr ihm am Ernstnehmen der Geschichte und ihrer Katastrophen gelegen ist“ (ebd.). Zu dieser Deutung steht aber neben den beiden in dieser Anmerkung genannten Beiträgen (1985 und 1988b) mit Michels Aufsatz „Bundesgeschichte und Heilsgeschichte“ (1988a) ein dritter Beitrag aus der zweiten Hälfte der 1980-er Jahre in Spannung (s. im Folgenden).

teil und könnten sich aus ihr nicht lösen. Sie nähmen an ihr aber von einem besonderen Ort her teil, nämlich von dem in der Vergangenheit liegenden Doppelgeschehen von Kreuz und Auferstehung her, das sich „in der Gegenwart durch die Herrschaft Jesu“ konkretisierte, „grundsätzlich aber ausgerichtet“ sei „auf das Komende“. Diese „Sondergeschichte“ innerhalb der Bundesgeschichte nennt Michel, „um der Eigenart des Neuen Testaments zu genügen, [...] Heilsgeschichte“. Das Christentum löst das Judentum nach diesem Modell nicht länger ab, sondern geht seinen Weg parallel zu ihm.¹¹⁹

So ist Michel als Exeget und Hermeneut des Hebräerbriefs in der Israel-Frage einen weiten Weg gegangen. Bemerkenswerterweise konnte er das Judentum post Christum als christlicher Theologe erst dann als eine christlicherseits voll und ganz zu bejahende Größe akzeptieren, als er sich 85-jährig von der Konzeption des Hebräerbriefs löste und es per Jesum *Nazarenum*, d. h. von Jesus, dem Juden, nicht von Christus, dem Sohn Gottes, her, zu betrachten lernte.

4. Otto Michel im Streit der Interpretationen

Abschließend sollen die Ergebnisse der voranstehenden Darlegungen festgehalten und sodann das Wirken Otto Michels im Licht der jüngeren Forschung diskutiert werden.

(a) Die Bestimmung des Verhältnisses von Altem und Neuem Bund, von Judentum und Christentum in der Hebräerbrief-Auslegung Otto Michels zeichnet sich theologie- und profangeschichtlich in die Entwicklungen des 19. und 20. Jahrhunderts ein.

(b) Michel zeigt sich in seinem Kommentarwerk zum Hebräerbrief als ein lutherisch geprägter heilsgeschichtlich denkender Theologe. So deutet er den Alten Bund und mit ihm das Judentum n. Chr. innerhalb seines heilsgeschichtlichen Gesamtentwurfs mit Hilfe des Interpretaments von Gesetz und Evangelium. Anders als v. Hofmann, der sich für seine Israel-Theologie von den alttestamentlichen Verheißungen und Röm 9–11 leiten ließ¹²⁰, bindet Michel die Israel-Frage innerhalb der Antithese von Gesetz und Evangelium an das Gesetz, als dessen Ende er Christus im Anschluss an Röm 10,4 interpretiert. Dieses Deutungsschema, das sich in der Sache bereits im Kommentar von 1936 zeigt, war in der Atmosphäre der 30-er Jahre für Aussagen aufnahmefähig, die das Judentum n. Chr. theologisch radikal verneinten. In mehreren Aufsätzen ab den späten 70-er Jahren hat Michel dann aber neue Deutungsschemata entwickelt.

(c) Die zuletzt durch Horst Junginger aufgeworfene Frage nach den ideologischen Verstrickungen der in der NS- und Nachkriegszeit tätigen Neutestamentler mit dem Nationalsozialismus lässt sich für Otto Michel m. E. folgendermaßen beantworten: Michel hat, wie gesehen, in jener Zeit offen antijüdisch gedacht. Damit

119 1988a, 12–13.

120 S. o. Ähnlich auch Franz Delitzsch, auf dessen Israeltheologie Michel sich explizit berief; vgl. Pola 2003, 195. Die hier von Pola zusammengefassten Punkte, die Michel seiner Selbstaussage zufolge von Delitzsch gelernt hat, haben in seinen Hebräerbrief-Kommentaren keinen Niederschlag gefunden; vgl. bes. die Punkte 2., 3. und 5.

zeichnet er sich einerseits in den klassischen christlichen Antijudaismus lutherischer Provenienz ein, der bereits lange vor, aber auch noch nach der NS-Zeit anzutreffen war und während dieser Zeit auch von Wissenschaftlern vertreten wurde, die in ideologischer Hinsicht als Gegner des Nationalsozialismus gelten.¹²¹ Andererseits ist ausweislich der Arbeiten Michels zum Hebräerbrief nicht zu verkennen, dass er sich in den 30-er Jahren für die NS-Ideologie öffnete. Dies zeigt sich eindeutig in seinen Aussagen zum urchristlichen ‚Führertum‘.¹²² Seine Bestreitung des Volk-Gottes-Status Israels post Christum im Kommentar von 1936 lässt vermuten, dass sie ein theologischer, sprich antijudaistischer Reflex des Antisemitismus jener Zeit war.¹²³ In den Hebräerbrief-Kommentaren von 1949–57 dominiert das von ihm

121 Vgl. Vos 1984, 107–109, der u. a. Rudolf Bultmann nennt.

122 Hinweise darauf finden sich auch in 1989, 97, wenn er von der „Ablösung vom Nationalsozialismus“ spricht, die „für mich keineswegs Loslösung von der deutschen Geschichte“ bedeutete; dazu s. auch oben 3.1. Ebd., heißt es ferner: „Ich bin mir bewußt, daß ich selbst unendlich viele Kompromisse und Zugeständnisse machen mußte, um überhaupt leben zu können“. S. ferner ebd., 181–182: „Daß ich teilweise den Schutz von politischen Bindungen im früheren System annehmen mußte, ist mir nachträglich zum Problem geworden. Ich war Beamter oder stand vor der Notwendigkeit, Beamter zu werden; als Soldat war ich eine zeitlang frei, wurde aber allmählich immer stärker in das völkische Wertesystem einbezogen. Anfänglich glaubte ich, es könne einem Christen möglich sein, in der völkischen Bewegung sein Christsein durchzuhalten. Es gab 1932 und 1933 nur noch den anderen Weg: in den Widerstand zu gehen. Ich versuchte Anpassung und Widerstand gleichzeitig durchzuführen und bekenne damit vor Gott eine bestimmte Schuld.“ Auch wenn hier mehr angedeutet als benannt ist und nach heutiger Erkenntnis (vgl. Braun 2012) die Gewichtung zwischen Anpassung und Widerstand anders beurteilt werden muss, so ist die Aussage doch auch so deutlich genug.

123 Offen antisemitische Argumentationsmuster im Sinne der oben Anm. 56 gegebenen Definition finden sich bei Michel nicht. – In einigen der hier verwendeten Beiträge werden die Begriffe ‚antijudaistisch‘ und ‚antisemitisch‘ nicht immer den von ihren Verfassern formulierten Definitionen gemäß verwendet. So bestimmt Nicklas 2008 den Begriff des Antisemitismus als gesellschaftliches Phänomen (s. o. Anm. 56), wendet seine Aussagen über „klassische(n) antisemitische(n) Stereotypen über das ‚späte Judentum‘“ dann aber auf exklusiv religiöse Phänomene an. So zitiert er Grundmann/Bertram mit der Rede von einem „zum Schema erstarrt(en) und verfälscht(en)“ jüdischen Gottesglauben und einem für die „Gesetzesfrömmigkeit“ des Judentums charakteristischen „oberflächlich(en) und schematisch(en) ... sittliche(n) Urteil“ (S. 1912–1913). Für das ThWNT, das seinen Referenzrahmen bildet, nennt Nicklas im Anschluss an Vos 1984, 100–101, ein Beispiel einer „antisemitischen Exegese“, in dem Carl Schneider von einem „wirtschaftlich(en) Boykott der Juden sowie vom ‚Weltjudentum‘“ spricht (ebd., 1913). Junginger 2011, 150–151, knüpft an den Beitrag von Nicklas an und stellt den Text unter den Oberbegriff der „antisemitische(n) Denkschemata“ des ThWNT, unter denen er „antijüdische Stereotypen“ bis hin zu „klar antisemitisch motivierten Fehlurteilen“ subsumiert. Dadurch erweckt Junginger den Eindruck, als zeige sich *direkt* „Antisemitisches“ in den Bänden 2–4 des ThWNT in weit größerem Ausmaß. Hilfreicher – und dem ThWNT angemessener – ist die Präzisierung, die Vos 1984, 96–97, am Beispiel des „Antisemitismus Grundmanns und Bertrams“ vornimmt: Der Antisemitismus „hat auch ihre Beiträge zum ThW gefärbt. Der Antisemitismus ist hier aber als christlicher Antijudaismus getarnt“. Dies trifft den Sachverhalt für das von Vos erstmals erwähnte, von Nicklas und im Anschluss an ihn von Junginger übernommene Beispiel besser. Ob Michels antijudaistische Aussagen in seinem Kommentar von 1936 jedoch der Rubrik des getarnten Antisemitismus zuzuordnen sind oder doch eher als durch die antisemitische Atmosphäre der Zeit begünstigt zu verstehen sind, ist vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Quellenlage im Sinne des Letzteren zu beantworten. Sein Fall ist mit dem

antijudaistisch interpretierte Schema von Gesetz und Evangelium, in der Einleitung zur Auflage von 1966 gibt er es dann zugunsten des Kontinuitätsgedankens auf. Hier finden sich mit der Nennung Scholems, Bubers und Rosenzweigs zwar Hinweise auf eine Öffnung gegenüber dem zeitgenössischen Judentum. Im Kommentar selbst hat dies aber keinen Widerhall gefunden, in seinen späteren Beiträgen aber sehr wohl. Die für Michels Hermeneutik zentrale Kategorie der geschichtlichen Situation bestimmt seine Exegese in dieser Frage demnach durchgängig.

(d) Wenn Junginger feststellt, dass das Tübinger Institutum Judaicum „zunächst einfach die alten Fragen wieder aufgenommen und ins Positive gewendet“ hat, so wird er dabei v. a. an Otto Michel denken¹²⁴, auf den auch die folgenden Aussagen gemünzt zu sein scheinen.

„Die bloße Negation der Negation und eine die eigene Geschichte unterdrückende Beschäftigung mit dem Judentum reicht für einen wirklichen Neuanfang aber nicht aus. Gerade in Tübingen sollte das Umschlagen der früher dezidiert antijüdischen in eine philojüdische Einstellung weitaus mehr Anlass zur Sorge als zur Selbstzufriedenheit sein.“¹²⁵

Unstrittig ist, dass Michel über sein konkretes Verhalten zu Juden und sein Verhältnis zum Judentum während der NS-Zeit nach 1945 nicht öffentlich Stellung genommen hat.¹²⁶ Ob es angesichts der Quellenlage gerechtfertigt ist, in seinen Arbeiten nach 1945 die Negation der Negation bzw. das Umschlagen eines früheren Antijudaismus in einen Philojudaismus zu sehen, scheint dennoch fraglich. Denn Michel hat es noch in seinem Beitrag zum Rheinischen Synodalbeschluss von 1982 unter Hinweis auf den Hebräerbrief mit seinem Doppel von „Analogie und Durchbrechung der Analogie“ als eine „besondere Schwäche des christlich-jüdischen Dialogs“ bezeichnet, dass dieser „sich überhaupt nicht auf das Zentrum des Christenstandes eingestellt hat, der gleichzeitig analog dem Alten Testament und doch ein Schritt über das Alte Testament hinaus ist“.¹²⁷ In dieselbe Richtung weist die Aussage:

„Sicher weiß die Erklärung (sc. der Synodalbeschluss) von der Spannung zwischen Gesetz und Evangelium, aber sie steht selbst zuwenig in dieser Spannung. Die Argumentation von Röm 9–11 ist von großer Wichtigkeit, aber sie ist ohne den Gegensatz *Fleisch – Geist*, der doch gut alttestamentlich ist, nicht möglich.“¹²⁸

Diese theologischen Grundpositionen sind bereits in seinem Kommentar zum Hebräerbrief von 1936 angelegt und werden von Michel, wie gesehen, weder in seinem

Grundmanns und Bertrams in keiner Weise zu vergleichen, deren Antisemitismus in anderen Veröffentlichungen deutlich zutage tritt.

124 Vgl. Junginger 2011, 412 (Hvb. G. H.). Dem Zitat geht die Aussage voraus, dass die nun folgende Kritik „die spätere Leistung des Institutum Judaicum (nicht) in irgendeiner Weise herabsetzen“ wolle. Zu expliziten Äußerungen zu Otto Michel vgl. ebd., 411.

125 Ebd., 412. Im Folgenden fährt Junginger fort, dass „jede Form eines demonstrativen Philosemitismus zwangsläufig den Eindruck der peinlichen Anbiederung erwecken“ müsse.

126 Die wenigen Äußerungen dazu in seiner Autobiographie sind nicht mehr als Andeutungen.

127 Michel 1986d, 238.

128 Ebd., 236. Christlicherseits hat Röm 9–11 bei den im jüdisch-christlichen Dialog engagierten Theologen der auf Michel folgenden Generation eine zentrale Rolle bei der Neubegründung des jüdisch-christlichen Verhältnisses gespielt. S. auch oben zu v. Hofmann (I.).

Kommentarwerk noch in späteren Aufsätzen ‚philojüdisch‘ aufgelöst. Er scheint im Gegenteil im Rheinischen Synodalbeschluss einen ‚Philojudaismus‘ am Werk zu sehen, der sich in ungerechtfertigter Weise vom Neuen Testament entfernt.

Beide zitierten Aussagen reflektieren das für Michel charakteristische Überbietungsdenken. Er hat den von ihm dem Neuen Testament entnommenen Standpunkt, dass die mit Jesus Christus anhebende Geschichte im Modus der Überbietung über das Alte Testament und das nachbiblische Judentum hinausweist, falls überhaupt, frühestens in der Mitte der 1980er Jahre aufgegeben, auch wenn er ihn innerhalb dieses Denkansatzes ständig modifiziert hat. So ist für Michel selbst eher von Kontinuität zu sprechen. Als ‚philojüdisch‘ wird man diese Position aber kaum bezeichnen können. Daran ändert auch die nach 1945 erwachte ‚Israel-Liebe‘ Michels nichts, die ihn dazu gebracht hat, sich für das Judentum in seiner Geschichte und Gegenwart zu interessieren. Denn maßgebend für seine theologische Bewertung der alttestamentlich-jüdischen Religion war, von seinen ganz späten Arbeiten vielleicht abgesehen, auch nach 1945 ein Denken, das bei allen Entwicklungen letztlich im Überbietungsdenken verharret ist. Damit ist für Michels theologische Existenz wohl eher eine eigentümliche Spannung zwischen ‚Israel-Liebe‘ einerseits und der durch seinen „Christenstand“ bedingten Beurteilung des Judentums als Religion, die „ein(en) Schritt“ hinter dem im Neuen Testament entworfenen Christentum zurückbleibt, andererseits kennzeichnend als ein unqualifizierter ‚Philojudaismus‘, der das Gegenbild zu dem von Junginger vermutlich auf Gerhard Kittel bezogenen ‚früheren Antijudaismus‘ darstellen soll.

Die von Michel vorgenommene Beurteilung des Judentums scheint vielmehr in Aussagen des Neuen Testaments zu gründen, die Kittel vor und nach 1945 dazu bewogen haben, das Neue Testament als „das antijüdischste Buch der Weltgeschichte“ und den neutestamentlichen Antijudaismus als den „antijüdischsten überhaupt, den es geben könne“, zu bezeichnen.¹²⁹ Michel würde es so nicht ausgedrückt haben. Er konnte im Hebräerbrief aber, wie gesehen, vor und nach 1945 ein Schreiben sehen, in dem es um den „Kampf gegen das Judentum“ geht.

Im Zuge seiner Öffnung für das Judentum erkannte er aber, dass die unreflektierte Übernahme der neutestamentlichen Polemik gegen das Judentum für den christlichen Antijudaismus und seine Manifestationen im Nationalsozialismus maßgeblich verantwortlich war. Wissenschaftlich reflektierte er die neutestamentliche „Polemik gegen das Judentum“ in seinem erstmals 1959 veröffentlichten Aufsatz „Polemik und Scheidung. Eine biblische und religionsgeschichtliche Studie“.¹³⁰ Die entscheidende Frage, die sich angesichts dieser Sachlage stellt, betrifft den theologisch-hermeneutischen Umgang mit den gegen Juden und das Judentum gerichteten Polemiken des Neuen Testaments. Kittel hat darauf vor 1945 eine erschreckende Antwort gegeben, die er nach 1945 verteidigt hat. Michels Antwort vor 1945 ist damit in keiner Weise zu vergleichen, auch wenn er, wie gesehen, das nachbiblische Judentum theologisch negieren konnte. Er hat nach dem Krieg in einem längeren Ringen neue Antworten gefunden, die er in seinem Aufsatz von 1959

129 Vgl. Junginger 2011, 404–405. S. ferner ebd., 154–155.

130 1986a, 162.

niederlegte und die noch die Grundlage seiner Einlassungen zum Rheinischen Synodalbeschluss 1982 bildeten. In seinem Beitrag von 1959 plädiert er einerseits dafür, die polemischen Aussagen des Neuen Testaments uneingeschränkt ernst zu nehmen, so etwa folgende seiner Hebräerbrief-Hermeneutik an Bedeutung gleichkommende Zusammenfassung des paulinischen Denkens: „Der eschatologische Charakter des Kreuzes Jesu trägt den verhüllten Angriff auf die jüdische Existenz in sich“.¹³¹ Andererseits spricht er sich dafür aus, die Folgen eines solchen theologischen Satzes vom Zentrum des Evangeliums her zu begrenzen. Für Michel ist diese Begrenzung eine Konsequenz des Lernens aus der Geschichte. Er schreibt:

„Die Polemik gegen das Judentum darf also nicht der Heilsbotschaft widersprechen, sondern muß in sie eingeordnet werden. Falsch wäre der Versuch, die Polemik gegen das Judentum zu einem Fremdkörper neben dem Evangelium zu machen, wie es oft genug geschehen ist, oder gar an seine Stelle zu setzen. Hier liegen entscheidende Fragen der biblischen Theologie und unseres Verhältnisses zum Judentum, die wieder ernsthaft gesehen werden müssen. Der Weg zum ‚christlichen Antisemitismus‘, der so verhängnisvoll für viele Kreise des deutschen Volkes wurde, arbeitet mit einem *Mißverständnis der urchristlichen Polemik* und ist eine Schuld vor allem am Evangelium selbst. Der Kern des Evangeliums ist die Botschaft von der göttlichen Liebe, die die neue Gerechtigkeit bringt, nicht aber von der göttlichen Vergeltung, mit der die Gerechtigkeit der christlichen Gemeinde sich identifizieren könnte.“¹³²

Ob Michel sich mit dem Hinweis auf das „Mißverständnis der urchristlichen Polemik“ nicht auch im stillen Gespräch mit Kittel befindet, kann man erwägen, da dieser nicht zuletzt aus der neutestamentlichen Polemik das theologische und moralische Recht ableiten zu können meinte, gegen das Judentum und das jüdische Volk vorzugehen.¹³³ Um Michels Stellung zum Judentum im Verhältnis zu Kittels Haltung adäquat beurteilen zu können, bedürfte es freilich genauerer Untersuchungen. Mit der griffigen Formel von der „bloße(n) Negation der Negation“ bzw. vom „Umschlagen“ eines früheren ‚Antijudaismus‘ in einen ‚Philojudaismus‘ scheint dieses Verhältnis jedoch nicht hinreichend bestimmt.

131 Ebd., 163. Wenig später heißt es dann: „Aber diese Angriffe auf Israel werden nie ohne das gleichzeitige Bekenntnis zu Israel ... weitergegeben ... Paulus ist Ankläger und Fürsprecher zugleich“.

132 Ebd., 162. Auch wenn Michel hier wiederum mehr andeutet als benennt, greift die Aussage von Junginger 2011, 411, dennoch zu kurz, dass die „Weigerung, über die eigene Vergangenheit nachzudenken“ – Junginger scheint hier v. a. an den Holocaust und an Michels Vorgänger auf seiner Professur, Gerhard Kittel, zu denken –, „die Voraussetzung dafür (ist), sich erneut wissenschaftlich mit dem Judentum zu beschäftigen“. Michel scheint über die „eigene Vergangenheit“ nachgedacht zu haben, er hat sich dazu öffentlich aber nicht in der – aus der Sicht der Nachgeborenen – wünschenswerten Klarheit geäußert. Dies gilt wohl auch für seine persönliche Vergangenheit, über die er in seiner Autobiographie nur Allgemeines zu seiner Schuld schreibt (s. o. Anm. 122).

133 Bereits in seiner 1933 verfassten Schrift: Die Judenfrage, nennt Kittel vier Möglichkeiten, dem „Judenproblem“ zu begegnen: die physische Ausrottung, Zionismus, Assimilation und das von ihm favorisierte, der nationalsozialistischen Rassengesetzgebung entsprechende „Apartheidssystem“, das er als „Fremdlingsschaft“ bezeichnete (zitiert nach Junginger 2011, 161). 1942 forderte er die „Ghettoisierung der Juden“, die er als die „dem Wesen des Judentums und den Interessen des deutschen Volkes am besten entsprechend(e)“ Lebensform ansah (ebd., 400).

Literatur

- Braun, Reiner, Otto Michel – Lebenslauf im Überblick, in: Helgo Lindner (Hrsg.), 2003, 23–35.
 ders., „Anpassung oder Widerstand?“, Zur Diskussion um Otto Michel und den Nationalsozialismus, in: Theologische Beiträge 43 (2012), 290–304.
- Dobschütz, Ernst von, Rationales und Irrationales Denken über Gott im Urchristentum. Eine Studie besonders zum Hebräerbrief, in: Theologische Studien und Kritiken 95 (1923/24), 235–255.
- Fischer, Agnes, Biblische Existenz und biblisch-historische Exegese, in: Helgo Lindner (Hrsg.), 2003, 165–191.
- Haacker, Klaus, Otto Michel als Hallenser Exeget, in: Theologische Beiträge 43 (2012), 305–317.
 ders. (Hrsg.), Otto Michel – Dienst am Wort. Gesammelte Aufsätze, Neukirchen 1986.
- Hofmann, Johann Christian Konrad von, Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente. Ein theologischer Versuch, Nördlingen 1841.
 ders., Der Schriftbeweis, Bd. 1, Nördlingen 1857.
 ders., Der Schriftbeweis, Bd. 2/2, Nördlingen 1860.
- ders., Die heilige Schrift neuen Testaments. Fünfter Teil. Außerbiblisches über des Paulus letzte Lebenszeit. Geschichtliche Bezeugung der paulinischen Briefe. Der Brief an die Hebräer, Nördlingen 1873.
- Holtz, Gudrun, Pentateuchrezeption im Hebräerbrief, in: Hermann Lichtenberger, Scott Caulley (Hrsg.), Die Septuaginta und das frühe Christentum, WUNT 277, Tübingen 2011, 358–380.
 dies., Besser und doch gleich. Zur doppelten Hermeneutik des Hebräerbriefes, in: Kerygma und Dogma 58 (2012), 159–177.
- Hübner, Eberhard, Art. Hofmann, 1., in: Religion in Geschichte und Gegenwart 3 (3¹⁹⁵⁹), 420–422.
- Junginger, Horst, Die Verwissenschaftlichung der Judenfrage im Nationalsozialismus, Darmstadt, 2011.
- Kittel, Gerhard, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, Stuttgart 1926.
 ders., Die Judenfrage, Stuttgart 1933.
- Kraus, Hans-Joachim, Julius Schniewind. Charisma der Theologie, Neukirchen-Vluyn 1965.
- Lindner, Helgo, Rheinischer Synodalbeschluss, in: ders., 2003, 234–46 (=2003a).
 ders., Zu Otto Michels Theologie, in: ders., 2003, 262–272 (= 2003b).
- ders. (Hrsg.), ‚Ich bin ein Hebräer‘. Zum Gedenken an Otto Michel (1903–1993), Gießen/Basel 2003.
- Michel, Otto, Der Brief an die Hebräer, KEK 13, Göttingen, 1936.
 ders., Der Brief an die Hebräer, KEK 13, Göttingen, 1949.
 ders., Der Brief an die Hebräer, KEK 13, Göttingen, 1957.
 ders., Der Brief an die Hebräer, KEK 13, Göttingen, 1966.
- ders., Zur Methodik der Forschung, in: ders. et al. (Hrsg.), Studies on the Jewish Background of the New Testament, Assen 1969, 1–11.
 ders., Der Brief an die Hebräer, KEK 13, Göttingen, 1975.
- ders., Ein Bekenntnis zur Judaistik, in: Heinz Kremers, Ernst Lubahn (Hrsg.), Mission an Israel in heilsgeschichtlicher Sicht, Neukirchen-Vluyn 1985, 49–54.
- ders., Polemik und Scheidung. Eine biblische und religionsgeschichtliche Studie, in: Klaus Haacker (Hrsg.), 1986, 154–168 (= 1986a).
- ders., Zum Gespräch Kirche und Judentum, in: Klaus Haacker (Hrsg.), 1986, 176–179 (= 1986b).
- ders., Nach der Kristallnacht des 9. auf den 10. November 1938. Vierzig Jahre danach, in: Klaus Haacker (Hrsg.), 1986, 228–233 (= 1986c).
- ders., Theologie nach dem Holocaust und ihre Gegenposition, in: Klaus Haacker (Hrsg.), 234–248 (= 1986d).
- ders., Bundesgeschichte und Heilsgeschichte, in: Ernst Lubahn (Hrsg.), Heilsgeschichtliche Theologie und Verkündigung. Mit Beiträgen von Otto Michel, Stuttgart 1988, 12–15 (= 1988a).
- ders., Hebräisches Denken, in: Evangelische Theologie 48 (1988), 431–446 (= 1988b).
- ders., Anpassung und Widerstand. Eine Autobiographie, Wuppertal/Zürich 1983.

- Mildenberger, Friedrich, Art. Heilsgeschichte, RGG⁴ 3 (2000), 1584–1586.
- Moore, George Foot, Christian Writers on Judaism, in: Harvard Theological Review 14 (1921), 197–254.
- ders., Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim, Cambridge (Mass.), 1927.
- Nicklas, Tobias, Vom Umgang mit biblischen Texten in antisemitischen Kontexten, in: Hervormde Teologiese Studies/Theological Studies 64 (2008), 1895–1921.
- Odeberg, Hugo, Hellenismus und Judentum. Verjudung und Entjudung der antiken Welt, in: Walter Grundmann (Hrsg.), Die völkische Gestalt des Glaubens, Leipzig 1943, 103–118.
- Pola, Thomas, Otto Michel und das Alte Testament, in: Helgo Lindner (Hrsg.) 2003, 192–221.
- Raeder, Siegfried, Art. Beck, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 1 (⁴1998), 1198–1199.
- Schmidt, Peter, Juden und Christen, in: Helgo Lindner (Hrsg.) 2003, 139–164.
- Siegert, Folker, Abschied von der Judenmission. Das Institutum Judaicum Delitzschianum heute, in: Markus Witte (Hrsg.), Mazel tov. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum. Festschrift anlässlich des 50. Geburtstages des Institutes Kirche und Judentum, Leipzig 2012, 291–302.
- Vos, Johannes Sijko, Antijudaismus/Antisemitismus im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament, in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 38 (1984), 89–110.
- Weth, Gustav, Die Heilsgeschichte. Ihr universeller und ihr individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtlichen Theologie des 19. Jahrhunderts, München 1931.