

Einleitung

1. Problemstellung

Den Anstoss für die vorliegende Arbeit gab eine Reihe von Bildern, die im Frühling 2001 in etlichen evangelischen und katholischen Gemeinden in Deutschland verbreitet wurden. Auf diesen Bildern sind die Stationen des Kreuzwegs Jesu in verschiedene Holocaust-Landschaften projiziert. Man sieht Jesus mit dem Kreuz auf der Schulter vor der Eingangsmauer von Auschwitz-Birkenau stehen. Er streckt seine Hand über einen Stacheldraht hin zu einer Gruppe verhüllter Frauen. Auf einem anderen Bild sitzt Jesus am Boden und schaut einer Gruppe von Menschen hinterher, die ihr Gepäck und ihre Kinder einen Stacheldraht entlang tragen. Im Vordergrund steht eine alte Frau. Sie ist als Jüdin gekennzeichnet durch den gelben Stern auf ihrem Mantel. Ein Soldat mit einem Maschinengewehr über der Schulter steht hinter ihr.¹

Diese Bilder waren Teil des Ökumenischen Kreuzwegs der Jugend, der seit den 1950er Jahren in vielen Gemeinden in Deutschland im Rahmen der Karwoche gefeiert wird. Wie jedes Jahr veröffentlichte das Jugendhaus Düsseldorf Bild-, Text- und Liedmaterial, das den kirchlichen Gruppen thematische Impulse für die konkrete Gestaltung des Kreuzwegs liefern will. Im Jahre 2001 wurde vorgeschlagen, den Kreuzweg in Verbindung mit der Erinnerung an die nationalsozialistischen Verbrechen zu begehen. Und so kam es, dass in jenem Jahr kurz vor Ostern zahlreiche Jugendliche und Erwachsene im Gedenken an Jesu Gang nach Golgatha durch die Strassen ihres Ortes liefen und sich gleichzeitig an die Opfer der NS-Zeit erinnerten.

Das beschriebene Bildmaterial ist beispielhaft für zwei Gedenkkulturen, die sich in den vergangenen Jahrzehnten zunehmend miteinander verschränkt haben. Christliche Erinnerungen an die Passion Jesu wurden seit 1945 immer wieder und auf unterschiedliche Weise mit der Erinnerung an die Shoah verknüpft. Jesu Kreuz wurde als hermeneutische Linse für das Gedenken an Auschwitz benutzt und auch umgekehrt wurde Auschwitz als Impuls genommen, um die Passion Jesu neu zu begreifen. Dieses Phänomen wirft disziplinübergreifende Fragen auf. Das Bildmaterial, das für den Ökumenischen Kreuzweg der Jugend

¹ Jugendhaus Düsseldorf 2000. Der Ökumenische Kreuzweg der Jugend 2001 trug den Titel „Es geschieht heute“. Herausgeber waren der Bund der Deutschen Katholischen Jugend, die Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland und die Arbeitsstelle für Jugendseelsorge der deutschen Bischofskonferenz. Die Bilder stammen von Günter Fischermann. Für eine kritische Besprechung dieser Bilder, siehe Tania Oldenhave 2006, 91–94.

publiziert wurde, tangiert sowohl die christliche Religionspädagogik und Liturgik als auch die Forschung zur Holocaust-Gedenkkultur in Deutschland.²

Die Verschränkung zwischen passionsgeschichtlichen Motiven und der Erinnerung an die Shoah sind – wie ich zeigen will – auch ein Thema für die neutestamentliche Wissenschaft. Mich zwangen die Bilder des Ökumenischen Kreuzwegs 2001 dazu, mein eigenes Problembewusstsein in Bezug auf die neutestamentlichen Passionsgeschichten erheblich zu erweitern. Dass die Passionsgeschichten „nach Auschwitz“ neutestamentliche Fragen aufwerfen, ist natürlich nicht neu. Viele Neutestamentlerinnen und Neutestamentler des 20. Jahrhunderts haben sich mit dem Problem des „Antijudaismus“ in den Passionsgeschichten beschäftigt und wurden dabei oft von der eigenen Betroffenheit über die nationalsozialistischen Verbrechen geleitet. Insbesondere die angebliche Schuld des jüdischen Volkes am Tod Jesu wurde in zahlreichen Veröffentlichungen seit 1945 kritisch zur Debatte gestellt.³ Man fragte, inwieweit dieser aus heutiger Sicht unhaltbare und ungerechte Vorwurf verantwortlich gemacht werden muss für die Gewalt gegen Juden und Jüdinnen im christlich geprägten Europa. Mithilfe der historischen Kritik wurde die in allen vier Evangelien anzutreffende Schilderung einer Beteiligung jüdischer Gruppierungen an der Kreuzigung Jesu hinterfragt, und es wurden etliche Versuche unternommen, die damaligen Geschehnisse und Verantwortlichkeiten so gut es geht zu rekonstruieren.

Nun haben die Passionsgeschichten in den vergangenen Jahrzehnten allerdings eine weitere Entwicklung durchgemacht, die meiner Meinung nach auch die neutestamentliche Forschung betrifft. Eine Exegese der Passionsgeschichten nach der Shoah – so lautet meine Ausgangsthese – muss sich mit der unheilvollen Wirkungsgeschichte dieser Texte beschäftigen und *ausserdem* mit der Tatsache, dass die Passion Jesu jüdische und christliche Formen der Erinnerung an die Shoah zentral mitgeprägt hat und wahrscheinlich auch in Zukunft weiter mitprägen wird. Die Passionsgeschichten waren in den Worten von John Dominic Crossan „der Nährboden des christlichen Antijudaismus“⁴, und sie sind *ausser-*

² In diesem Buch benutze ich sowohl den Begriff „Shoah“ als auch – wie im US-amerikanischen Kontext üblich – den Begriff „Holocaust“. Zur Problematik dieser Namen, ihrer Bedeutungen und Folgen vgl. James Young 1997, 139ff.

³ Zu den in meinen Augen wichtigsten Veröffentlichungen gehören Jules Isaacs *Jesus und Israel*, Paul Winters *On the Trial of Jesus*, Rosemary Radford Ruethers *Faith and Fratricide*, John Dominic Crossans *Wer tötete Jesus?*, Wolfgang Stegemanns Aufsatz „Gab es eine jüdische Beteiligung an der Kreuzigung Jesu“, Paula Fredriksens *Jesus of Nazareth* und Wolfgang Reinbolds *Der Prozess Jesu*. Viele der genannten Autorinnen und Autoren bemühen sich um eine historisch angemessene Rekonstruktion der Ereignisse, die zu Jesu Tod führten. Wichtige forschungsgeschichtliche Aufarbeitungen zur Frage der Schuld am Tod Jesu finden sich beispielsweise bei Charlotte Klein 1975, 93–123, Luise Schottroff 1990, 324–357, Christina Kurth 1998, Ekkehard Stegemann 2002. Im Verlauf meiner Arbeit werde ich auf einige dieser Veröffentlichungen ausführlich eingehen.

⁴ John Dominic Crossan 1999, 53.

dem zu einem wichtigen Vehikel der Holocaust-Erinnerung geworden. Daraus ergibt sich die paradoxe Tatsache, dass eine mit Antijudaismus belastete christliche Tradition Menschen dazu anregt, den Opfern der Shoah zu gedenken.⁵

Jesu Kreuz vor dem Stacheldraht in Auschwitz ist aus mehreren Gründen zu problematisieren. Vor allem wenn es sich wie beim Ökumenischen Kreuzweg um christliches Material handelt, drängen sich Fragen auf: Was bedeutet es, dass ausgerechnet eine mit Antijudaismus belastete neutestamentliche Erzähltradition als Deutungsmuster dient, um die Shoah zu verstehen? Handelt es sich bei der Verbindung von „Auschwitz und Golgatha“ nicht um eine christliche Vereinnahmung jüdischer Leidenserfahrungen? Und ist eine solche Christianisierung der Shoah nicht letztlich eine Trivialisierung des millionenfachen Mordes an jüdischen Menschen?⁶

Der jüdische Literaturwissenschaftler James E. Young hat überzeugend dargelegt, dass die Christianisierung der Shoah bis zu einem gewissen Grad unvermeidbar ist.⁷ Menschen können die Ereignisse der Shoah nicht wahrnehmen und verstehen ohne die Hilfe der Bilder und Tropen, die ihnen ihre jeweilige Kultur oder ihre Religion zur Verfügung stellen. Das bedeutet, dass die Verbindung zwischen der Passion Jesu und der Shoah immer wieder hergestellt werden wird, ganz egal wie problematisch sie ist, schlicht und einfach deswegen, weil die Passion Jesu im Zentrum des christlich-kulturellen Reservoirs zu finden ist. Dies zu verhindern ist unmöglich.

Möglich und nötig ist es jedoch, ein hermeneutisches und methodisches Repertoire zu entwickeln, mit dem passionsgeschichtlich geprägte Formen der Holocaust-Erinnerung kritisch gelesen und verstanden werden können. Die vorliegende Arbeit stellt sich dieser Aufgabe und konzentriert sich dabei auf drei verschiedene Textstellen innerhalb der neutestamentlichen Passionsgeschichten: auf den sogenannte Blutruf aus dem Matthäusevangelium (Mt 27,25), auf die Seligpreisung der Unfruchtbaren im Lukasevangelium (Lk 23,27–31) und auf den Schrei der Gottverlassenheit, der sowohl bei Markus als auch bei Matthäus erzählt wird (Mk 15,34 / Mt 27,46). Jeder dieser passionsgeschichtlichen Verse war und ist ein Teil der Geschichte der Holocaust-Erinnerung. Ich plädiere dafür, dieses Phänomen mit der gleichen Energie und Sorgfalt zu untersuchen, mit

⁵ Das Motiv findet sich auch bei einigen Neutestamentlerinnen und Neutestamentlern, und zwar in Form von Fussnoten, Titeln oder in der Wahl des Titelbildes. So wurde Paula Fredriksens Buch *Jesus of Nazareth. King of the Jews* (1999) mit M. Chagalls *White Crucifixion* auf dem Titelblatt veröffentlicht. Was ein im Jahr 1938 entstandenes Bild, das einen gekreuzigten Juden in der von antijüdischer Gewalt gezeichneten Landschaft Osteuropas zeigt, über Fredriksens Rekonstruktion der Kreuzigung Jesu aussagen könnte, wird im Buch selbst nicht ausgeführt. Trotzdem prägt das Bild die Rezeption von Fredriksons Arbeit, wenn auch auf unbestimmte Art und Weise.

⁶ Vgl. dazu Tania Oldenhage 2002b, 140–144.

⁷ Siehe vor allem James Young 1997, 190–215. Young bezieht sich hier u. a. auf Sylvia Plaths umstrittenen Gebrauch von Holocaust Metaphern.

der Neutestamentlerinnen und Neutestamentler in den vergangenen Jahrzehnten dem Problem des Antijudaismus nachgegangen sind.

Mit jedem der drei Bibelstellen lasse ich mich auf spezifische Debatten und Forschungsfelder innerhalb der neutestamentlichen Exegese ein: In meiner Beschäftigung mit Mt 27,25 beziehe ich mich *erstens* auf eine Forschungslinie, die sich bereits kurz nach Ende des 2. Weltkriegs entwickelte und sich bis heute mit der unheilvollen Wirkungsgeschichte dieses Verses befasst und auf sie zu reagieren versucht. Im Mittelpunkt stehen sowohl die historisch-kritischen Beiträge von Jules Isaac, Rudolf Pfisterer und Karl Hermann Schelkle als auch die stärker rezeptionsgeschichtlich orientierten Arbeiten von Rainer Kampling, Zsolt Keller und Johannes Heil. Im *zweiten* Teil dieser Arbeit gehe ich auf verschiedene exegetische Versuche ein, die lukanische Seligpreisung der Unfruchtbaren als Bewältigung der Katastrophe des römischen Zerstörungskriegs gegen Jerusalem zu verstehen. Anknüpfungspunkte sind hier sowohl die einschlägigen neutestamentlichen Kommentare von Exegeten wie Raymond Brown und François Bovon als auch Beiträge aus den „Postcolonial Biblical Studies“ und den „Empire Studies“, die das Lukasevangelium vor dem Hintergrund des jüdisch-römischen Kriegs neu lesen lassen. Im *dritten* Teil stütze ich mich auf die inzwischen breitflächigen Studien zur Intertextualität, die sich mit Jesu Schrei am Kreuz befassen. Die von Ulrich Luz, Stephen Ahearne-Kroll, Holly Carey und anderen untersuchte Verbindung zwischen Psalm 22 und den Kreuzigungs-Erzählungen bei Markus und Matthäus liefern, wie ich zeigen werde, wichtige Impulse für eine Exegese dieser Bibelstellen nach der Shoah.

Die drei Teile meiner Arbeit konzentrieren sich auf drei voneinander mehr oder weniger unabhängige Diskussionsfelder und können daher als in sich geschlossene Studien gelesen werden. Zusammen genommen sind sie jedoch der Versuch, eine methodische Verschiebung in der Forschung zu den Passionsgeschichten vorzuschlagen. Diese soll hier einleitend skizziert werden.

2. Von der Frage nach dem Anti-Judaismus zur post-Holocaust Relektüre

Im Jahr 1974 erschien Rosemary Ruethers bahnbrechendes Buch *Faith and Fratricide* in den USA.⁸ In diesem Buch konfrontierte Ruether ihre Leserinnen und Leser mit der These, dass es sich beim Antijudaismus nicht um eine christliche Randerscheinung handle, sondern dass der Antijudaismus eine konstitutive Rolle in der Entwicklung des Christentums gespielt habe. Die Wurzeln des Anti-

⁸ Das Buch wurde 1978 in deutscher Übersetzung veröffentlicht unter dem Titel *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*.

judaismus lägen nicht erst bei den Kirchenvätern – so Ruether – sondern bereits in den urchristlichen Überlieferungen zur Kreuzigung Jesu.

Eine der frühesten antijüdischen Überlieferungen des Neuen Testaments findet sich Ruether zufolge im 1. Thessalonicherbrief. Dort ist von den Juden die Rede, „welche auch den Herrn getötet haben, Jesus, und die Propheten und uns verfolgt haben und Gott nicht zu gefallen suchen und gegen alle Menschen feindlich sind ...“ (1 Thess 2,15)⁹ Tatsächlich gehört diese Bibelstelle zu denjenigen Texten, die sich – wie auch Ekkehard Stegemann betont hat – nicht ohne einen antijüdischen Effekt lesen lassen.¹⁰ Ruethers Argument, dass der Antijudaismus nicht erst in der Wirkungsgeschichte, sondern in den neutestamentlichen Texten selbst zu finden ist, lässt sich mit Blick auf Bibelstellen wie 1 Thess 2,15 jedenfalls nur schwer widerlegen.¹¹

In den Synoptikern gibt es einen weiteren Text, der aus Ruethers Sicht von Anfang an antijüdische Wirkung erzielen wollte. Die antijüdische Kehrseite der christologischen Auslegung wird – so Ruether – in dem in allen drei synoptischen Evangelien anzutreffenden Gleichnis von den bösen Winzern besonders deutlich (Mk 12,1–12; Mt 21,33–46; Lk 20,9–19).¹² In dieser Erzählung über die Pächter eines Weinbergs, die alle Gesandten und schliesslich auch den Sohn des Besitzers umbringen, käme ein grundsätzliches kreuzestheologisches und gleichzeitig antijüdisches Motiv zum Ausdruck, nämlich die Vorstellung, dass „die Juden immer die Propheten getötet hätten“.¹³ In dem Moment, in dem der ans Kreuz geschlagene Jesus als der von Gott gesandte und von seinem Volk verworfene Messias gedeutet wurde, sei ein Mechanismus in Gang gesetzt worden, der sich konsequent gegen das Judentum richtete.¹⁴

In den Passionsgeschichten wird die Schuld für die Kreuzigung den jüdischen Autoritäten angelastet, und zwar – aus Ruethers Sicht – nicht allein aus Gründen der Apologetik gegenüber einem heidnischen und von Rom bestimmten Umfeld, wie oft behauptet wird. Mit dieser Schuldzuschreibung sei ein grundsätzlicher theologischer Deutungsversuch unternommen worden. Die Schuld wurde von den Römern auf die religiösen jüdischen Autoritäten verlagert, denn nur so

⁹ Ich folge hier der Übersetzung bei Rosemary Radford Ruether 1978, 91.

¹⁰ Ekkehard Stegemann 2009, 214.

¹¹ Stegemann zufolge handelt es sich hier um eine Kumulation von drei verschiedenen Dimensionen des Antijudaismus, nämlich der heidnischen Stigmatisierung der Juden, der frühen christlichen Animosität gegenüber dem Judentum und einer prophetischen innerjüdischen Kritik: 1 Thess 2,15 „combines what later became the heart of the Christian accusation of *the Jews*, namely that they have ‚killed the Lord Jesus,‘ with the intra-Jewish polemic that they have ‚killed the prophets‘ ... and the pagan anti-Judaic stereotypes that they do ‚not please God‘ and are ‚adversaries to all mankind‘ (*misanthropy*).“ Ebd., 213.

¹² Luise Schottroff hat vor einigen Jahren eine sozialgeschichtlich orientierte Deutung dieses Gleichnisses vorgelegt, die sich der scheinbar unvermeidlich antijüdischen Wirkung des Textes entzieht. Luise Schottroff 2005, 27ff.

¹³ Rosemary Ruether 1978, 91.

¹⁴ Ebd., 66ff.

konnte Jesus als derjenige gedeutet werden, der von seinem eigenen Volk verfolgt und getötet wurde – eine Denkfigur, die in Jesaja 53 und anderen Teilen der Schrift vorgezeichnet sei.¹⁵

Die Folge dieser Deutung war eine – wie Ruether ausführte – schon in den frühesten Texttraditionen anzutreffende Judenfeindschaft. Mit dieser Analyse stellte Ruether die Frage in den Raum, ob und wie sich eine Theologie der Gegenwart von einem Antijudaismus befreien kann, der die Entwicklung des Christentums von Anfang an grundsätzlich mitbestimmt hat.¹⁶

Ruethers Veröffentlichung liegt inzwischen vier Jahrzehnte zurück. In der Zwischenzeit erschienen zahlreiche Studien, die sich mit Gestalt und Funktion des christlichen Antijudaismus auseinandersetzten. Man diskutierte, ob der Antijudaismus den neutestamentlichen Schriften tatsächlich inhärent ist, wie Ruether behauptete, oder aus späteren Entwicklungen heraus verstanden werden muss. Man fragte nach den Intentionen der biblischen Autoren und nach den Verstehensbedingungen der Gemeinden, aus denen die Texte entstanden. Man suchte nach alternativen Lesarten der biblischen Texte, die frei sind von antijüdischen Tendenzen. Man fragte nach den Leserlenkungen konkreter Texte und nach ihren sozialgeschichtlichen Hintergründen.¹⁷ Dabei wurde die These von der zentralen Bedeutung des Antijudaismus weder zweifelsfrei belegt noch abschliessend widerlegt. Sie gibt bis heute Stoff zur Diskussion.

Gleichzeitig hat sich in den vergangenen Jahren im US-amerikanischen Kontext ein Paradigmenwechsel im Umgang mit dem Erbe der Shoah angekündigt. Dieser Paradigmenwechsel wurde in einem 2007 erschienenen Aufsatz von Sarah Pinnock im *Journal of the American Academy of Religion* beschrieben. Pinnock schlägt einen Bogen von Rosemary Ruethers *Faith and Fratricide* zu einem Forschungstrend, der sich in einigen neueren Veröffentlichungen christlicher und zum Teil in Deutschland aufgewachsener Theologinnen und Theologen beobachten lässt. Pinnock würdigt die Tatsache, dass Ruethers Kritik an der „antijüdischen Kehrseite der Christologie“ eine wichtige Bewegung innerhalb der Theologie in Gang gesetzt hat. Ruethers Buch habe zahlreiche christliche Autorinnen und Autoren dazu gebracht, sich dem Erbe des Antijudaismus zu stellen und nach einer christlichen Theologie ohne Antijudaismus zu suchen.¹⁸ Auch habe

¹⁵ Ebd., 89.

¹⁶ Ebd., 210ff. Siehe zu diesen übergreifenden Fragen auch Gregory Baums Vorwort zum Buch.

¹⁷ Mit Blick auf die neutestamentlichen Passionsgeschichten wurde vor allem die Vorstellung einer jüdischen Schuld am Tod Jesu ausführlich und vielfältig untersucht. Ein Konsens ist bis heute nicht erreicht. Auf der einen Seite stehen diejenigen, die an einer jüdischen Verantwortlichkeit festhalten (z. B. Raymond Brown 1994 und Dieter Sänger 1999). Auf der anderen Seite stehen diejenigen, die die Beteiligung jüdischer Autoritäten in Frage stellen (z. B. John Dominic Crossan 1999, E.P. Sanders 1996, 249ff, Wolfgang Stegemann 1998). Vgl. dazu Ekkehard Stegemann 2002.

¹⁸ Sarah Pinnock 2007, 504. Vgl. dazu auch Ekkehard Stegemanns Überlegungen zu den Herausforderungen einer „Christlichen Theologie ohne Antisemitismus“; Ekkehard Stegemann 1998a, 166–168.

Ruether im Laufe der Jahre etliche Theologinnen und Theologen dazu angeregt, mit einem beharrlich kritischen Blick auf die unheilvolle Wirkungsgeschichte biblischer Texte nach einem möglichst authentischen Kern des christlichen Glaubens zu suchen, der heutigen Christinnen und Christen eine dem Judentum gegenüber freundliche und respektvolle Haltung ermöglicht. Dies geschieht beispielsweise in Forschungsbeiträgen, in denen Jesus-Überlieferungen nicht im Gegensatz sondern in Kontinuität mit jüdischen Traditionen gesehen und erforscht werden.¹⁹ Motiviert werden die Forschenden – wie Pinnock es beschreibt – meist von der Hoffnung, das Problem des christlichen Antijudaismus wenn nicht zu lösen, dann doch zu entschärfen.

Nun weist Pinnock allerdings auf eine Reihe neuerer Forschungsbeiträge hin, die sich nicht unter dem gerade beschriebenen Paradigma einordnen lassen. Diese Beiträge beschäftigen sich primär mit der Frage, auf welche Weise biblische Texte nach der Shoah gelesen wurden und gelesen werden können, ohne dabei jedoch nach einer „authentischen“, historisch korrekten Deutung zu suchen. Ziel ist nicht eine vom Antijudaismus befreite Lesart biblischer Texte. Stattdessen bemühen sich die betreffenden Autorinnen und Autoren, biblische Texte innerhalb der kulturellen Matrix von Holocaust-Erinnerung und Bibelinterpretation zu stellen und zu verstehen. Dahinter steht die Einsicht, dass die Bedeutungen und Konnotationen biblischer Texte nach der Shoah vielfältig und ambivalent sind und bleiben. Keine noch so gründliche Kritik am Antijudaismus wird es beispielsweise verhindern, dass Jesu Gleichnis von den bösen Winzern Erinnerungen an die Gewalt gegen Jüdinnen und Juden auslösen kann. Die von Pinnock besprochenen Autorinnen und Autoren wollen das Unbehagen gegenüber Texten wie diesem Gleichnis nicht aus der Welt schaffen.²⁰ Darin liegt in Pinnocks Augen eine grosse Chance:

Rather than make the Bible less objectionable, by finding an authentic meaning that removes anti-Judaism, tainted texts have value in disconcerting the reader and catalyzing open-ended interpretations.²¹

Die neueren von Pinnock erwähnten bibelwissenschaftlichen Beiträge beschäftigen sich mit den vielfältigen Resonanzen zwischen Holocaust-Erinnerungen und Bibelstellen, in denen von Gewalt, Völkermord, Opferung, Fremdenfeindlichkeit oder Schuldzusammenhängen die Rede ist.²² Tod Linafelts Arbeit zu den Klage-
liedern, Roland Boers Diskussion von Genesis 22, Katharina von Kellenbachs

¹⁹ Pinnock erwähnt beispielsweise die auch im deutschsprachigen Raum bekannte und nachhaltige Forschung von Clemens Thoma.

²⁰ Vgl. dazu Tania Oldenhage 2002a, 140ff.

²¹ Sarah Pinnock 2007, 512.

²² Ebd., 507. Elie Wiesels bereits 1976 erschienenes Buch *Messengers of God* hatte für einige dieser neueren Forschungsbeiträge Modellfunktion.

Studien zu biblischen Diskursen von Schuld und Vergebung, Björn Krondorfers biblisch-theologische Reflexionen zu Täterdiskursen, Gary Phillips Veröffentlichungen zum Kindermord in Matthäus 2 sowie meine eigene Relektüre der Gleichnisforschung nach der Shoah sind Beispiele innerhalb dieser neueren Forschungsrichtung.²³

All diese Beiträge wollen die bis heute verstörenden Resonanzen bestimmter Bibeltexte nach Auschwitz nicht beseitigen, sondern ihnen nachgehen und sie geschichtlich verorten. Für Tod Linafelt steht die Frage im Zentrum, „how our present interpretive horizon, shaped as it inevitably is by events of the twentieth century, impinges upon this ancient literature.“²⁴ Methodisch verbindet diese Beiträge zum einen den genauen Blick auf konkrete Erinnerungskulturen. Biblische Texte und deren Auslegungen werden innerhalb spezifischer von der Erinnerung an Auschwitz geprägter und im Wandel begriffener Milieus untersucht. Für die in Deutschland aufgewachsenen Autorinnen und Autoren erfordert dies u. a. die eigene Verortung in Täterkulturen und Generationengefügen, in denen die Weitergabe von Prozessen des Erinnerns und Vergessens nach 1945 prekär war und blieb.²⁵

Zum anderen folgen diese neueren Arbeiten oftmals dem literaturtheoretischen Ansatz, der sich seit einiger Zeit innerhalb der Holocaust-Forschung entwickelt hat. In den 1970er Jahren vollzog sich – wiederum vor allem im US-amerikanischen Kontext – eine Art „literary turn in Holocaust Studies“.²⁶ Dabei wur-

²³ Die beiden von Tod Linafelt herausgegebenen Bände *Strange Fire* (2000) und *A Shadow of Glory* (2002) enthalten Beiträge der genannten Autorinnen und Autoren und geben einen Einblick in die Bandbreite der Forschung. Die *Religion, Holocaust, and Genocide Group* der *American Academy of Religion* hat über mehrere Jahre wichtige Impulse für diese Forschung gegeben.

²⁴ Tod Linafelt 2002, x.

²⁵ M. E. macht es einen grossen Unterschied, ob biblische Texte von einem in den 1930er Jahren geborenen katholischen US-Amerikaner gelesen werden oder von einem jüdischen Theologen der zweiten Generation Holocaust-Überlebender oder von einer Neutestamentlerin deutscher Nationalität, deren Grosseltern der NSDAP angehörten. Vgl. dazu auch die deutschsprachigen Veröffentlichungen von Katharina von Kellenbach, Björn Krondorfer und Norbert Reck, auf die sich die vorliegende Arbeit wiederholt beziehen wird.

²⁶ Bahnbrechend für diesen Forschungsstrang waren Terrence Des Pres' Buch *The Survivor* von 1976 und die ebenfalls literaturwissenschaftlich orientierten frühen Arbeiten von Lawrence Langer und James Young. Vor allem Langers 1991 erschienenes Buch *Holocaust Testimonies. The Ruins of Memory* sowie James Youngs Buch *Writing and Rewriting the Holocaust* (deutscher Titel: *Beschreiben des Holocaust: Darstellung und Folgen der Interpretation*) haben den literaturtheoretischen Zugang im Rahmen der „Holocaust Studies“ vorangetrieben. Ebenfalls von Bedeutung sind David Roskies' *Against the Apocalypse* (1984) und Alan Mintz' *Hurban: Responses to Catastrophe in Hebrew Literature* (1996). Sowohl Roskies als auch Mintz stellen die Literatur, die aus der Shoah hervorgegangen ist, in die Tradition jüdischer Katastrophenliteratur, die bis zu den biblischen Schriften zurückreicht. In den 1990er Jahren erschienen ausserdem einige Sammelbände, die einen guten Überblick geben über die damals entstandenen Fragestellungen. Als Beispiele seien der von Saul Friedländer herausgegebene Band *Probing the Limits of Representation. Nazism and the „Final Solution“* (1992), der von Geoffrey Hartman herausgegebene Band *Holocaust Remembrance. The Shapes of Memory* (1994) und schliesslich der von Julia Epstein und Lori Hope Lefkowitz' herausgegebene Band *Shaping Losses* (2001) genannt. Diese Bände ent-

den theologische und historische Fragen zur Shoah zurückgestellt, um erstmals Fragen der literarischen Repräsentation der Ereignisse in den Blick zu bekommen. Dies hing damit zusammen, dass sich in den 1970er Jahren bereits eine Art Kanon von Zeugnissen gebildet hatte und sich in Bezug auf diese Literatur dringende hermeneutische Fragen stellten. In den 1990er Jahren erschien James E. Youngs Buch *Beschreiben des Holocaust* mit seinem Plädoyer, den poetischen und interpretativen Charakter der Holocaust-Literatur zu würdigen.²⁷ Inzwischen gibt es eine Fülle an Publikationen, die sich dieser Dynamik der Holocaust-Literatur widmen und auf die sich Bibelwissenschaftlerinnen und Bibelwissenschaftler beziehen können.

Auch die vorliegende Arbeit ist ein Brückenschlag zum literaturtheoretischen Ansatz in der Holocaust-Forschung. Damit stelle ich mich in die von Pinnock umrissene Forschungslinie mit besonderem Bezug auf die neutestamentlichen Passionsgeschichten. Im Folgenden geht es mir nicht darum, eine vom Antijudaismus möglichst freie Lesart der Passionsgeschichten zu entwickeln. Vielmehr möchte ich den Zusammenhang zwischen den Passionsgeschichten und Holocaust-Erinnerungen in den Blick bekommen und zur Debatte stellen.

So zeige ich im *ersten* Teil dieser Arbeit, wie sich die Vorstellung einer angeblichen Kollektivschuld des jüdischen Volkes am Tod Jesu mit der Debatte um die *deutsche* Kollektivschuld verschränkt hat. Der sogenannte Blutruf aus Mt 27,25 wurde zu einer Linse, durch die wichtige Akteure der deutschen Nachkriegszeit die Shoah gesehen und gedeutet haben. *Zweitens* beschäftige ich mich mit den Resonanzen, die entstehen, wenn die Seligpreisung der Unfruchtbaren (Lk 23,27–31) in eine biblisch verwurzelte Tradition der Katastrophenliteratur gestellt wird.²⁸ Dabei führen mich literarische Zeugnisse über das Schicksal von Müttern und schwangeren Frauen während der Shoah zu einer „post-Holocaust Relektüre“ der sogenannten Gerichtsankündigung, die der lukanische Jesus den Frauen von Jerusalem entgegenbringt. Der *dritte* Teil dieser Arbeit zeigt schließlich, wie unterschiedlich Jesu Schrei der Gottverlassenheit am Kreuz (Mk 15,34 / Mt 27,46) vor, während und nach der Shoah sowohl aus christlicher als auch aus jüdischer Sicht kreativ vereinnahmt, neu geschrieben und gedeutet wurde. Insbe-

halten exemplarische Arbeiten von weiteren Autorinnen und Autoren, auf die ich mich in dieser Arbeit beziehen werde, darunter Sara Horowitz, Claire Kahane, Alvin Rosenfeld, Sidra DeKoven Ezrahi, Eric Santner und John Felstiner.

²⁷ In den USA erschien das Buch bereits Ende der 1980er Jahre. Young bezog sich sowohl auf die Literatur, die aus den Konzentrationslagern hervorgegangen war, als auch auf die vielen Texte, die als Reaktion auf die Shoah von jüdischer und christlicher Seite geschrieben worden sind: „Wie die Opfer des Holocaust die Ereignisse um sie herum begriffen und auf sie reagierten, das hing nicht weniger von den Tropen und Bildern, die ihnen in ihrer Zeit zur Verfügung standen ab, als unsere eigenen Reaktionen heute von den Bildern abhängen, die uns im Zeitalter nach dem Holocaust zur Verfügung stehen.“ James Young 1997, 140.

²⁸ Den Begriff „Katastrophenliteratur“ entnehme ich den Arbeiten von David Roskies und Alan Mintz. Beide Autoren widmen sich den literarischen „responses to catastrophe“ in Teilen der jüdischen Literatur, ein Ansatz, den ich ausführlich im zweiten Teil dieses Buches darstelle.

sondere möchte ich daran erinnern, dass Jesu Gottverlassenheit am Kreuz mit den extremen Erfahrungen der Opfer des Nationalsozialismus oft auch kritisch in Kontrast gesetzt wurde.

Zusammengenommen veranschaulichen meine drei Studien, dass die Herausforderung, mit denen uns jede der drei Bibelstellen nach der Shoah konfrontiert, weit über das Problem des christlichen Antijudaismus hinausgeht. Ich hoffe damit auch deutlich zu machen, dass es bei keinem der drei Verse darum gehen kann, eine vom Antijudaismus gereinigte, quasi unschuldige und von der Shoah letztlich nicht betroffene Lesart zu entwickeln. Im Gegenteil möchte ich mit jeder der drei Studien Lesarten ermöglichen, die eine christliche und neutestamentlich orientierte Auseinandersetzung mit der Shoah vertiefen. Pinnock schreibt:

To read scripture through the lens of the Holocaust does not aim to condemn or exonerate, but to engage with the ongoing work of remembrance necessitated by cultural and religious participation.²⁹

Das Erinnern an Auschwitz ist – so meine ich – für die neutestamentliche Wissenschaft keine Aufgabe, die irgendwann als erledigt erklärt werden kann. Sie bleibt eine Herausforderung auch für zukünftige Exegetinnen und Exegeten. Mit dieser Arbeit möchte ich den von Pinnock beschriebenen Forschungstrend innerhalb der Bibelwissenschaften weiterführen und mit der deutschsprachigen Exegese ins Gespräch bringen. Damit will ich dazu beitragen, dass die Impulse, die durch Ruethers *Faith and Fratricide* der neutestamentlichen Wissenschaft in Deutschland in den 1970er Jahren gegeben wurden, von einer jüngeren Generation von Neutestamentlerinnen und Neutestamentlern gerade auch im deutschsprachigen Raum weitergedacht und in ihren Konsequenzen neu formuliert werden können.³⁰

3. Zur Historisierung deutschsprachiger exegetischer Arbeit nach der Shoah

Ruethers These von der „antijüdischen Kehrseite der Christologie“ erschien im selben Jahr, in dem sich in Deutschland zum selben Thema eine Debatte zwischen David Flusser und Ulrich Wilckens abspielte. Der lutherische Theologe Wilckens hatte 1970 das Neue Testament übersetzt, kommentiert und veröffentlicht, woraufhin in der Zeitschrift *Evangelische Theologie* eine kritische Rezension des jüdischen Religionswissenschaftlers David Flusser erschien. Flusser war ent-

²⁹ Sarah Pinnock 2007, 511.

³⁰ Im US-amerikanischen Kontext haben u. a. die Arbeiten von Shawn Kelley und Michael Rothberg entscheidende Impulse gegeben, um die Holocaust-Forschung mit der Problematik des Rassismus zu verbinden.