

BIBEL UND KIRCHE

Antijudaismus

49 Zum Thema des Heftes

50 Felix Porsch

58 Paul-Gerhard Müller

65 Charlotte Klein

71 Luise Schottruff

72 Willehad Paul Eckert

79 Der archäologische Beitrag

82 Grundkurs Bibel

84 Biblische Umschau

89 Biblische Bücherschau

Christen und Juden

»Ihr habt den Teufel zum Vater« (Joh 8,44)
Antijudaismus im Johannesevangelium?

Judenbeschimpfung und Selbstverfluchung bei Paulus

»Von Generation zu Generation«. Der Einfluß der Lehre
vom Judentum im theologischen Schrifttum auf den
heutigen Theologiestudenten

Nachwort zum Wiederabdruck

Antijüdische Motive in der christlichen Kunst
und ihre Folgen

Amphipolis. Eine vergessene Paulus-Station

Jahreskurse zum Alten und Neuen Testament

Personalien

Die Bibel in der Welt

Ökumenische Arbeitsgemeinschaft für Bibellesen

Altenberger Bibelwoche

Geistliche Bibelschule Niederrhein

Neuerscheinungen

Juden und Christen

Ist schon die konfessionelle Aufspaltung des Christentums beklagenswert genug, so hat sich eine andere Trennung als viel verhängnisvoller erwiesen: die Trennung von den eigenen Wurzeln, dem Judentum. Hatten die ersten Christen noch als missionarische Gruppe *im* Judentum gewirkt und sich ganz selbstverständlich als Juden verstanden, so kam es schon sehr bald, v. a. durch die Öffnung dem Heidentum gegenüber, zu Irritationen innerhalb der christlichen Gemeinden, zur Trennung in judenchristliche und heidenchristliche Gemeinden und schließlich zum endgültigen Bruch mit dem Judentum der damaligen Zeit. Schon in den frühesten Schriften des Neuen Testaments, den Schriften des ehemaligen Pharisäers Paulus, findet sich der Niederschlag dieser Ereignisse und die Evangelien können schon auf eine ganze Geschichte von Auseinandersetzungen mit dem Judentum zurückblicken und lassen diese v. a. in den Passionserzählungen durchscheinen. Offensichtlich hat es im ersten Jahrhundert dort, wo das Judentum die entsprechenden Machtmittel hatte, für die jungen christlichen Gemeinden existenzgefährdende Situationen gegeben, wie sie v. a. das Johannesevangelium reflektiert. Wie wir wissen, hat sich das Blatt jedoch sehr bald gewendet, und je stärker das Christentum Einfluß gewann, desto prekärer wurde die Lage für das Judentum. Und von da an entfalteten auch manche neutestamentlichen Schriften ihre unheilvolle Wirkungsgeschichte, wenn sie entsprechend interpretiert wurden.

»Bibel und Kirche« möchte im vorliegenden Heft v. a. dieser unheilvollen Wirkungsgeschichte eines neutestamentlich begründeten christlichen Antijudaismus nachgehen. Trotzdem soll in den ersten beiden Artikeln das Quellenmaterial genauer unter die Lupe genommen werden. Da ist zum einen das Johannesevangelium mit der »wohl antijudaistischen Äußerung des Neuen Testaments«: »Ihr habt den Teufel zum Vater« (Joh 8,44). *Felix Porsch* geht dem Verhältnis des Johannesevangeliums »den Juden« gegenüber nach und erklärt die konkreten geschichtlichen Hintergründe, die zu solchen Äußerungen geführt haben. Ein weiterer Beitrag von *Paul-Gerhard Müller* ist dem Heidenmissionar Paulus gewidmet, der – selbst Jude und ausgebildeter Pharisäer – durchaus scharf gegen das Judentum polemisiert. Eine seiner schärfsten Aussagen, diejenige in 1 Thess 2,14–16 von den »Feinden des Menschengeschlechts« ist Thema seiner Untersuchung »Judenhaß und Selbstverfluchung bei Paulus«.

Der zweite Teil des Heftes hat die konkrete christliche Wirkungsgeschichte zum Thema. Daß diese Wirkungsgeschichte oft eine sehr unterschwellige und kaum bewußte ist, zeigt der Beitrag von *Charlotte Klein*, die Seminararbeiten von Theologiestudenten untersucht hat auf antijudaistische Vorurteile hin, die diese der theologischen Sekundärliteratur entnommen hatten. *Charlotte Klein* hat das Buch, dem dieser Beitrag entnommen ist, bereits 1975 veröffentlicht und ist kaum zur Kenntnis genommen worden. Das ist einer der Gründe, warum wir ihm hier noch einmal zu einer gewissen Öffentlichkeit verhelfen. Der zweite Grund ist aber der, daß sich, wie das Nachwort von *Luise Schottroff* zeigt, seit damals kaum etwas geändert hat. *Luise Schottroff* macht als heutige Universitätslehrerin ganz ähnliche Erfahrungen und kann auch sich selbst als publizierende Autorin nicht ganz von den erhobenen Vorwürfen ausnehmen. Damit hat sie aber auch schon gesagt, was dieser Beitrag nicht will: einige wenige Theologen an den Pranger stellen. Wir möchten auf ein Problem aufmerksam machen, daß christliche Theologie immer dieser Gefährdung ausgesetzt ist, mit dem Weitersagen der neutestamentlichen Botschaft Antijudaismus zu transportieren. Einen weiteren Aspekt dieser Wirkungsgeschichte bringt die christliche Kunst. *Willehad Paul Eckert* behandelt in seinem Beitrag »Antijüdische Motive in der christlichen Kunst und ihre Folgen«. Gerade dieser Aspekt wird oft unterschätzt und hat doch manchmal sicher mehr geprägt, v. a. durch die oft unterbewußte Wirkweise, als manche Predigt oder manches Buch.

Ich bin mir bewußt, daß sich »Bibel und Kirche« hier eines schwierigen Themas angenommen hat, doch ich hoffe, daß manche Leserin und mancher Leser angeregt wird, im eigenen Theologietreiben aufmerksamer zu sein. In dieser gemeinsamen Bemühung grüße ich Sie herzlich

Ihr Dieter Bauer

»Ihr habt den Teufel zum Vater« (Joh 8,44)

Antijudaismus im Johannesevangelium?

Eine fromme Legende erzählt, der altgewordene Apostel und »Lieblingsjünger« Johannes, Verfasser des Johannesevangeliums, habe gegen Ende seines Lebens, als ihm das Predigen schon schwer fiel, nur immer den einen Satz wiederholt und seinen Zuhörern eingeschärft: »Kindlein, liebet einander«. Das sei die Zusammenfassung seines ganzen Evangeliums. Dem entspricht, daß Jesus nach dem vierten Evangelium seinen Jüngern gleichsam als sein Testament »sein Gebot« hinterläßt: »Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander! Wie ich euch geliebt habe, so sollt auch ihr einander lieben. Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt« (13,34). Das ist die einzige und grundlegende ethische Weisung im Johannesevangelium, die alle anderen in sich einschließt. So ist Johannes in der Tradition nicht nur »der Jünger, den Jesus liebte«, er gilt auch geradezu als »der Apostel der Liebe«, der eben letztlich nichts anderes verkündet hätte als die Liebe.

Ist er das wirklich? Wird diese Vorstellung durch das Evangelium gedeckt? Muß an den oben zitierten Aussagen schon auffallen, daß sie nur von der Liebe zueinander, also von einer »Gruppenliebe«, sprechen und nicht von der Nächstenliebe oder gar von der Feindesliebe, so stellen sich bei aufmerksamer Lektüre des vierten Evangeliums doch einige Fragen hinsichtlich dieses weitverbreiteten Bildes vom »Lieblingsjünger« ein. Es scheint, daß viele Aussagen übersehen oder verdrängt werden, die eine ganz andere Sprache sprechen. In Wahrheit gibt es in keinem Evangelium durchgehend solch grundsätzliche harte Auseinandersetzungen, solch eine scharfe, unversöhnliche Sprache, so unüberbrückbare Gegensätze zwischen Gruppen wie im Johannesevangelium – sieht man einmal von den Weherufen und einigen scharfen prophetischen Drohworten Jesu bei den Synoptikern ab.

Die Gruppe, gegen die das Johannesevangelium die schärfsten Angriffe führt, sind zweifellos »die Juden«, wie der Verfasser sie gewöhnlich verallgemeinernd nennt. Das hat man zwar schon immer gesehen und daraus die – sicher unberechtigten – bekannten (oder auch nicht genügend bekannten) schlimmen Folgerungen gezogen. Man gebrauchte (neben Mt 27,25) die »Judenfeindlichkeit« des Johannesevangeliums als willkommene Rechtfertigung für den eigenen Judenhaß und zur Legitimation der schrecklichsten Verbrechen gegen die Juden. (Und das nicht erst in jüngster Zeit, sondern von den Kirchenvätern an durch fast die ganze Kirchengeschichte.) Wie stark entsprechende johanneische Texte das Denken und Handeln beeinflussen konnten, zeigt die fast unglaubliche, aber von einem glaubhaften Zeugen berichtete Tatsache, daß im Dritten Reich am Eingang eines fränkischen Dorfes ein großes Schild mit der deutlich auf Joh 8,44 anspielenden Aufschrift zu sehen war: »Der Vater der Juden ist der Teufel.«

Die »Judenfeindlichkeit« des Johannesevangeliums ist also schon immer aufgefallen und leider auch als »Antisemitismus« gedeutet und praktiziert worden, aber erst in den letzten Jahrzehnten hat sich eine neue Sensibilität für dieses Phänomen entwickelt und hat ein neues Fragen nach den Ursachen begonnen. Wie sind die z. T. harten und negativen Aussagen des Johannesevangeliums über die Juden zu erklären? Welche Gründe gibt es dafür?

Erste Bestandsaufnahme: verschiedener Gebrauch des Ausdrucks »die Juden«

Im Unterschied zu den Synoptikern, die das jüdische Volk und auch die Gegner Jesu differenziert nach den verschiedenen religiös-politischen Gruppierungen darstellen (Pharisäer, Sadduzäer, Herodianer, Zeloten, Priester, Hohepriester und Vorsteher, Älteste und Schriftgelehrte), spricht Johannes meistens pauschal von »den Juden«, was sich dann auch in der Häufigkeit des Gebrauchs dieses Ausdrucks niederschlägt. Von insgesamt 195 Vorkommen entfallen auf das Johannesevangelium allein 71 (auf Mt 5,

Mk 6, Lk 5). Fast die Hälfte der johanneischen Belege (34) haben eine negative Tendenz. Neben »den Juden« begegnen noch 19mal »die Pharisäer« (davon nur 4 nicht negativ) und fünfmal »die Hohenpriester und Pharisäer« zusammen als Gegner Jesu (7,32.45; 11,47.57; 18,3).

Positive und neutrale Aussagen

Das Verhältnis Jesu bzw. der johanneischen Gemeinde zu »den Juden« wird aber nicht nur negativ dargestellt. Die übrigen Belege zeigen eine andere Beurteilung, so daß man nicht von einem einheitlichen Sprachgebrauch reden kann. So wird Jesus selbst in 4,9 als Jude bezeichnet (allerdings im Munde einer Samariterin) und das Wort in 4,22 »das Heil kommt von den Juden« zeugt von einer überraschend positiven Einstellung zum jüdischen Volk. (Leider steht es in seiner Art einzig da, so daß manche es für einen späteren Einschub halten.) Es gilt also, stets den Zusammenhang zu berücksichtigen. An einigen Stellen ist sogar konkret von Juden die Rede, die zum Glauben an Jesus gekommen sind (7,40f.43; 8,31; 11,45; 12,11.17). Einige Texte lassen zumindest eine Wertschätzung jüdischer Traditionen erkennen (z. B. 2,16; 5,39.45f; 8,39f), andere, wie jene, die jüdische Gebräuche erläutern, könnte man als neutral bezeichnen (z. B. 2,6.13; 3,1; 5,1; 11,55 . . .). Doch zeigen sie auch schon die distanzierte und abgrenzende Einstellung eines Außenstehenden, wenn der Evangelist von »eurem Gesetz« (8,17; 10,34; 15,25) oder von »euren Vätern« (6,49; vgl. 8,56) spricht.

Negative Aussagen

Diesen positiven oder neutralen Aussagen stehen nun aber jene gegenüber, die »die Juden« eindeutig als Jesus feindlich gesinnte Gruppe kennzeichnen. Von Anfang an stellen »die Juden« sich gegen Jesus (2,18), verstehen ihn nicht, murren über ihn (6,41; 7,12) und verfolgen ihn (5,16). Ihre Feindschaft gegen Jesus steigert sich bis zu dem Versuch, ihn zu töten (5,18; 7,1.19; 8,22–24), bzw. zu steinigen (8,59; 10,31.33; 11,18). Diese Absicht verwirklichen sie dann mit Hilfe des römischen Statthalters, dem sie Jesus ausliefern.

Naturgemäß erscheinen sie im Prozeß Jesu als die eigentlichen Drahtzieher und unversöhnlichen Gegner, die nicht eher ruhen, bis sie ihr Ziel – selbst unter Verleugnung ihrer eigenen Überzeugungen (vgl. 19,15f) – erreicht haben: die Vernichtung Jesu. Dabei berufen sie sich ausdrücklich auf ihr Gesetz (vgl. 19,7). Doch wird bei der Darstellung der Konflikte auch einige Male ausdrücklich erwähnt, daß es »eine Spaltung in der Menge« gab (vgl. 7,43; 10,19), und »alle Welt« ihm nachläuft (12,19), womit doch nur Juden gemeint sein können, speziell das einfache Volk, »das vom Gesetz nichts versteht« (7,49).

Diese Stellen (vgl. noch 7,48: »Ist etwa einer vom Hohen Rat oder von den Pharisäern zum Glauben an ihn gekommen?«) sind im übrigen ein weiterer deutlicher Hinweis darauf, daß mit »den Juden« nicht das jüdische Volk als solches und in seiner Gesamtheit gemeint sein kann, sondern vornehmlich die jüdische Obrigkeit. Letzteres gilt vor allem für die Passionsgeschichte (vgl. 18,12.14.29.31.36.38; 19,7). Diese Autoritäten sind die eigentlichen Gegner Jesu im Johannesevangelium. Sie sind es ja auch, die die Machtbefugnisse haben. Doch läßt sich andererseits die Gleichsetzung »die Juden« = die Pharisäer und die jüdische Obrigkeit nicht an allen Stellen beobachten (vgl. 2,18.20; 5,10.15; 6,41.52; 7,11.15.35 u. a.).

Die schärfsten Worte gegen die Juden von großer theologischer und historischer Tragweite fallen in der grundsätzlichen theologisch-christologischen Auseinandersetzung in Joh 8, bei der es um die Abra-

hamskindschaft der Juden und ihre Beziehung zu Gott geht. In Joh 8,41–43 wird »den Juden« die Abrahamskindschaft einfach abgesprochen, und in 8,54 heißt es, daß sie den nicht erkannt haben, von dem sie sagen: »Er ist unser Gott.« Im gleichen Kapitel wird ihnen entgegengehalten, daß sie »nicht aus Gott« seien (V. 47) und Gott auch nicht ihr Vater sei (V. 42), daß sie vielmehr den »Teufel zum Vater« hätten und nach seinem Verlangen handeln würden (V. 44). Das ist sicher die »antijüdischste« Äußerung im ganzen Neuen Testament.¹ (Ähnlich wird allerdings im späteren 1 Joh auch gegenüber den christlichen Irrlehren argumentiert! (Vgl. 1 Joh 3,8–15).

Gründe für die negative Beurteilung der Juden

Wie konnte es zu diesem negativen Urteil über die Juden kommen? Welche Gründe lassen sich dafür erkennen? Nach Gründen für diese Einstellung zu fragen, bedeutet nicht, sie zu entschuldigen. Es geht hier zunächst nur darum, nach möglichen Faktoren zu suchen, die solch eine Sicht in etwa verständlich machen könnten.

Historische Gründe: die Situation der johanneischen Gemeinde(n)

Eine historisch orientierte Nachfrage wird sich vor allem auf die Situation der Entstehungszeit des Evangeliums richten. Denn wie alle Evangelien spiegelt auch und besonders das stark aktualisierende Johannesevangelium nicht in erster Linie die politisch-religiösen Verhältnisse zur Zeit Jesu wider, sondern vielmehr die seiner Entstehungszeit, d. h. seiner Leser, für die es zunächst bestimmt war und denen es Stärkung, Hilfe und Klärung bringen sollte.

Obwohl für uns hinsichtlich der johanneischen Gemeindesituation noch vieles im Dunkeln liegt, läßt sich doch einiges aus Hinweisen im Evangelium erkennen. Nach gut begründeter Auffassung ist das Johannesevangelium gegen Ende des 1. Jahrhunderts (zwischen 90–100) geschrieben worden. In dieser Zeit, rund 20 Jahre nach der Katastrophe von 70 (Zerstörung Jerusalems und des Tempels), war von den großen jüdischen Gruppen nur noch die starke Partei der Pharisäer übriggeblieben. Unter ihrem Einfluß begann das Judentum nach 70 sich wieder zu sammeln und eine neue Identität zu finden, die ihre Grundlage und ihr Zentrum in der Tora und den »Überlieferungen der Väter« hatte.

Die christlichen Gemeinden standen also diesem wiedererstarkten, relativ einheitlichen Judentum unter pharisäischer Führung gegenüber. Zwischen diesen beiden Gruppen fand also – gleichsam wie unter feindlichen Brüdern – die theologische Auseinandersetzung statt. Die konkreten Verhältnisse der Zeit Jesu mit ihrer Unterscheidung verschiedener Gruppierungen waren unter den neuen Voraussetzungen bedeutungslos geworden.

Für das Judentum ging es dabei um nichts Geringeres als um die Fundamente ihres Glaubens, denn die (Juden-)Christen waren dabei, das gemeinsame jüdische Erbe (den Ein-Gott-Glauben, die Tora mit ihren Verheißungen, die messianischen Erwartungen) exklusiv für sich zu beanspruchen. Vor allem stand der Alleinanspruch Jesu, Gottes endgültiger Offenbarer und einziger Lehrer zu sein, dem traditionellen jüdischen Glauben unversöhnlich gegenüber.

¹ G. Reim hält Joh 8,44 dagegen für die »mißverstandenste und mißbrauchteste« Stelle. Nach seiner Meinung liegt ein Abschreibfehler vor; vgl. G. Reim, Joh 8,44 – Gotteskinder/Teufelskinder. Wie antijudaistisch ist »die wohl antijudaistischste Äußerung des NT«, in: NTS 30 (1984), 624–626.

Die Auseinandersetzung wurde auch von jüdischer Seite nicht nur mit theologischen Argumenten geführt. Die Evangelien und auch die Apostelgeschichte (vgl. Apg 3–8) lassen erkennen, daß dort, wo das Judentum die Machtmittel besaß, die christlichen Gemeinden bedrängt und verfolgt wurden. Manches spricht dafür, daß gerade die johanneische(n) Gemeinde(n) in einer jüdischen Umwelt lebte(n), in der der jüdische Bevölkerungsteil behördliche Maßnahmen gegen die Christen ergreifen konnte. Ein deutlicher Hinweis darauf sind die Erwähnungen des Synagogausschlusses in 9,22; 12,42; 16,2, der vielleicht mit der Einfügung des sog. »Ketzersegens« in das »Achtzehngebet« unter Gamaliel II. (um 85?) auf der sog. »Synode« von Jabne in Zusammenhang steht.²

Allerdings ist die genaue zeitliche Datierung dieser »Synode« und auch deren Auswirkungen und Bedeutung für das damalige palästinische Judentum bis heute umstritten, und es ist auch nicht voll geklärt, gegen wen sich dieser »Ketzersegn« (»birkat-ha-minim«, gemeint ist in Wirklichkeit eine Verwünschung, eine Bitte um Vernichtung der Gegner) richtete. Zunächst hatte dieser »Ketzersegn« wohl das Ziel, Abweichler auszuschneiden und dadurch die Einheit und Identität des pharisäisch-rabbinischen Judentums zu stärken. Es war somit in erster Linie ein innerjüdischer Vorgang. Peter Schäfer vermutet, daß die Einfügung des Ketzersegens »sich sowohl gegen die feindliche Obrigkeit als auch gegen verschiedene Gruppen von Häretikern richtete, die, entsprechend den jeweiligen Erfordernissen, mit verschiedenen Termini bezeichnet werden konnten«.³ Zu den Feinden gehörten vor allem die römische Obrigkeit, dann auch jüdische Häretiker (aus pharisäischer Sicht). Zu diesen konnten auch Judenchristen gezählt werden, die wahrscheinlich auch den Hauptteil der johanneischen Gemeinde ausmachten. – Davon, wie der Streit zwischen den beiden Gruppen geführt wurde und mit dem Synagogausschluß enden konnte, gibt wahrscheinlich die Geschichte von der Blindenheilung mit dem anschließenden Verhör ein anschauliches Bild (Joh 9). Sie wirft zugleich ein Licht auf die besondere johanneische Sicht und die eigentlichen theologischen Hintergründe der Auseinandersetzung, die nun zu erörtern sind.

Theologische Gründe: der johanneische »Entscheidungs dualismus«

Wichtiger noch und direkt am Text zu belegen sind die theologisch-christologischen Gründe für die negative Beurteilung »der Juden« im Johannesevangelium. Sie wurden oben bereits angedeutet. Das vierte Evangelium ist sehr stark von einem Denken in Gegensätzen, von »dualistischen« Vorstellungen, geprägt, die sich auch in seiner Sprache und Begrifflichkeit ausdrücken.

Zwei Welten und Machtbereiche stehen sich unversöhnlich gegenüber: der »obere« göttliche Bereich des Lebens, des Lichts, der Wahrheit und des Geistes steht dem »unteren« widergöttlichen Bereich des Todes, der Finsternis, der Lüge und des Fleisches gegenüber.

Der Ursprung bestimmt das Wesen und Tun. Das Sein und Wesen eines jeden Menschen wird nun durch die Zugehörigkeit zu einem dieser Bereiche, die wie Einflußsphären wirken, bestimmt, und dieses Dazugehören hat seinen Grund wiederum in dem Ursprung oder, wie Joh sagt, in dem »Sein-aus«, dem »Geboren-sein-aus« einem dieser Machtbereiche. Daher gilt: »Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch;

² Vgl. dazu bes. K. Wengst, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus (BThSt 5), Neukirchen-Vluyn 1983. – Kritisch zu Wengst äußert sich U. Schnelle, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium (FRLANT 144), Göttingen 1987, 38ff; zur Synode von Jabne vgl. P. Schäfer, Die sogenannte Synode von Jabne, in: Judaica 31 (1975), 54–64, 116–124.

³ A.a.O. 60.

was aber aus dem Geist geboren ist, das ist Geist« (Joh 3,6). Das »Sein-aus« bestimmt aber nicht nur das Wesen; dem Wesen entspricht auch das Handeln, wie gerade in Joh 8, aber auch sonst öfter zum Ausdruck kommt.⁴ Durch das Kommen Jesu, des Offenbarers und Gesandten Gottes, »von oben«, »von Gott«, werden die Menschen in eine Entscheidungssituation gestellt. In der Entscheidung für oder gegen ihn wird offenbar, zu welchem Machtbereich jemand gehört (vgl. 9,39ff). Die Menschen sind also nicht ein für allemal auf die Zugehörigkeit zu einem der Bereiche (und d. h. auch in ihrem Wesen) festgelegt. Es liegt in ihrer Freiheit, sich für den einen oder anderen zu entscheiden, was sich dann in dem entsprechenden Tun ausdrückt (vgl. 3,19–21; 8,37–47).

Zu dieser Entscheidung ruft Jesus sie auf, und er ermöglicht zugleich den Übergang von einem Bereich in den anderen, vom Bereich des Todes und der Finsternis in den des Lebens und des Lichts (vgl. 5,24). Diese Grundentscheidung vollzieht sich im Glauben, der daher bei Joh so zentral ist. Glauben bedeutet anerkennen, daß Gott, der Vater, Jesus, den Sohn, als seinen legitimierte und autorisierte Offenbarer in diese Welt des Todes gesandt hat, damit er ihr das Leben mitteile (vgl. 20,30f). Und zwar ist er der einzige Mittler des Lebens und der Wahrheit. Daher bejaht der Glaubende auch den Exklusivitätsanspruch Jesu, wahrhaft Gottes Sohn und Offenbarer zu sein.

Die »Welt« als Inbegriff des Unglaubens. Diejenigen, die nicht an Jesus glauben, bezeichnet Joh zusammenfassend als »die Welt«. »Die Welt« (griech. »Kosmos«) ist ein Gegenbegriff zum göttlichen Machtbereich und meint bei Joh fast immer, wenn auch nicht ausschließlich, die Ungläubigen, genauer: die Nicht-Christen, diejenigen, die sich gegenüber der Offenbarung Jesu verschlossen haben, nicht auf ihn gehört und seine Botschaft nicht angenommen haben (vgl. 1,10f.). »Die Welt« ist also nicht nur das Geschaffene oder Vorhandene, sie ist die widergöttliche Welt, die aktiv gegen den Offenbarer Gottes und seine Jünger ankämpft, sie bekämpft und verfolgt. Ihr »Herrscher« ist der Teufel, der auf die Vernichtung Jesu und der Welt aus ist. In Anspielung auf eine jüdische Deutung der Kainsgeschichte wird daher dieser »Herrscher dieser Welt« (12,31) als »Mörder von Anfang an« bezeichnet, der »nicht in der Wahrheit steht, weil keine Wahrheit in ihm ist« (8,44). Er steht letztlich als Anstifter hinter der Feindschaft und den Angriffen der Gegner Jesu. Wenn sie Jesus töten wollen, weil er von der Wahrheit Zeugnis gibt, dann zeigt sich darin ihre Verwandtschaft mit dem »Mörder von Anfang an« und dann kann man ihn – gemäß einer verbreiteten Vorstellung »ihren Vater« nennen.

»Die Juden« und »die Welt«

Nun kann man beobachten, daß Joh im gleichen Zusammenhang statt von »der Welt« auch von »den Juden« als den eigentlichen Gegnern Jesu sprechen kann, d. h. er gebraucht beide fast gleichbedeutend. Wenn dies auch nicht explizit und direkt geschieht, so geht es doch deutlich aus dem Kontext hervor:

Ganz offensichtlich ist dies z. B. in 15,18–16,4a der Fall. Der Abschnitt beginnt mit dem Haß »der Welt«. Im folgenden ist dann von denen die Rede, die Jesus, der bei ihnen »die Werke vollbracht hat«, verfolgt und gehaßt haben. Damit bewahrheitet und erfüllt sich, was in »ihrem Gesetz« steht. Auch die Jünger werden sie verfolgen, sie aus den Synagogen ausstoßen und töten. – Es ist deutlich: mit diesen Aussa-

⁴ Zum johanneischen Dualismus vgl. den Exkurs bei F. Porsch, *Johannes-Evangelium (SKK-NT 4)*, Stuttgart 1988, 40–42. Eine knappe Übersicht mit einem grafischen Schaubild gibt auch D. Bauer, »Wenn jemand nicht von neuem geboren wird . . .«. Ein Versuch, »New Age« mit den Augen des Johannesevangeliums zu sehen, in: *BiKi 44* (1989), 14–21, hier: 18f.

gen können nur Juden gemeint sein. Es verwundert daher nicht, daß sich auch sonst bei Johannes Aussagen finden, die sich in auffallender Weise sowohl auf »die Welt« als auch auf »die Juden« beziehen.

Die Welt lehnt Jesus ab (1,10; 3,19) und haßt ihn (7,7). Sie kann Gott nicht erkennen (17,25) und ist unfähig, den »Geist der Wahrheit« zu empfangen (14,17). Weil Jesus und die Jünger »nicht aus der Welt« sind (8,23; 15,19; 17,14.16), werden sie von der Welt gehaßt (15,18f.; 17,14; vgl. 16,20.33). Was hier von »der Welt« gesagt wird, gilt in gleicher Weise von den ungläubigen Juden, den Gegnern Jesu.

Gründe für die Identifizierung

Was bedeutet nun dieser Befund? Wie kam es zu dieser Identifizierung von »der Welt« und »den Juden« im Johannesevangelium? »Welt« ist für Joh, so hat sich gezeigt, Chiffre für die Gesamtheit der Gegner Jesu und seiner Jünger (= Gemeinde). Es sind die, die nicht auf ihr Wort hören, sie hassen und verfolgen.

Nun waren aber die konkreten Gegner Jesu sicher Juden, und die Offenbarung Jesu vollzog sich zunächst in einem jüdischen Milieu. Da Joh aber ein Evangelium schreibt, d. h. Glaubensverkündigung in der Weise geschichtlicher Darstellung betreibt und nicht nur eine von der Geschichte des irdischen Jesus völlig losgelöste Lehre bietet und da es ferner zu dieser Geschichte gehört, daß das jüdische Volk in seiner großen Mehrheit Jesus abgelehnt hat, konnte oder mußte der Evangelist die Gegner mit Juden identifizieren. Daß er es so generalisierend und undifferenziert tat, liegt wenigstens z. T. auch an dem schon weiten Abstand von den konkreten Ereignissen der Zeit Jesu. Differenzierungen sind bedeutungslos geworden. (Ähnlich wie auch wir wenig differenzieren, wenn wir von vergangenen Zeiten erzählen!)

Doch nicht nur z. Zt. Jesu, auch später, als es schon die johanneischen und andere Gemeinden gab, waren es Juden, die die Anhänger Jesu und in ihnen gleichsam Jesus selbst verfolgten (vgl. 15,18ff.; Apg 9,4). Gerade dieser spätere, vielleicht noch schärfere Konflikt spiegelt sich in der Bezeichnung der Gegner Jesu als »die Juden« wider. Das bedeutet aber, daß gar nicht »die Juden« gemeint sind, insofern sie Juden sind, sondern nur insofern sie Gegner Jesu sind, bzw. noch genauer: insofern sie zu jenen gehören und jene repräsentieren, die nicht an Jesus glauben. »Die Juden« bei Johannes sind also nicht die Juden in ihrer Gesamtheit und auch nicht das jüdische Volk. Mit diesem Ausdruck bezeichnet Joh die Gegner Jesu als »die Repräsentanten der »Welt« überhaupt, die Jesus den Glauben verweigert« (R. Bultmann).

Psychologische Gründe

Können historische und theologisch-christologische Gründe wenigstens z. T. einsichtig machen, warum Joh die Gegner Jesu, die feindliche »Welt«, einfachhin und pauschal als »die Juden« bezeichnet, so ist damit noch nicht die Schärfe der Auseinandersetzung, die totale Verteufelung des Gegners erklärt. Das führt zu einem anderen Aspekt, den man bei dieser Frage nicht ausklammern darf, nämlich zu den psychologischen Gründen der harten Auseinandersetzung und Sprache. Auf diesen Aspekt sei wenigstens kurz eingegangen, allerdings mit dem Hinweis, daß dem Exegeten hier die geforderte Sachkenntnis fehlt.⁵

⁵ Vgl. ausführlicher W. Pratscher, *Die Juden im Johannesevangelium*, in: *BiLi 59* (1986), 177–185 (bes. 182f zum psychologischen Aspekt).

Wie schon bemerkt, ging es bei der Auseinandersetzung auch um die Bewahrung und Sicherung der eigenen Identität, und zwar auf beiden Seiten. Sicherung der Identität ist oft mit dem Versuch räumlicher und geistiger (ideologischer) Abgrenzung verbunden, die ihren Grund letztlich in der Angst hat, das Eigene zu verlieren. Dies läßt sich gerade bei Minderheiten beobachten. Die Abgrenzung kann um so leichter gelingen, je mehr der andere als »Feind«, als »Satan«, als »der Böse« schlechthin dargestellt, verketzert und verteufelt wird (vgl. heute den von Khomeini angeführten islamischen Fundamentalismus, aber auch gewisse Strömungen innerhalb der Kirche).

Ein Fall von Projektion?

Psychologen dürfte es nicht schwer fallen, die Beurteilung der Juden im Joh, ihre so negative Zeichnung und die so scharfen Worte gegen sie, als einen typischen Fall von Projektion zu deuten, und zwar in mehrfacher Hinsicht.

Die johanneische Gemeinde mußte zunächst die Tatsache verarbeiten, daß das jüdische Volk in seiner Mehrheit nicht bereit (gewesen) war, die Botschaft Jesu anzunehmen. Diese Erfahrung wird zurückprojiziert in die Zeit Jesu und auf alle Juden ausgedehnt. Damit ist ein anderer Aspekt verbunden: Der Unglaube der sie umgebenden Juden, ihre Weigerung, sich zu »bekehren«, mußte das Gefühl des eigenen Unvermögens hervorrufen. »Warum können wir ihnen die Botschaft nicht einsichtig machen? Haben wir vielleicht versagt?« So wird sich die johanneische Gemeinde gefragt haben, bzw. solche Fragen werden eher unbewußt aufgekommen sein. Weil sie nicht bewußt reflektiert werden, sondern verdrängt, wird das ganze Problem auf die Gegner projiziert. Sie werden gleichsam behaftet mit dem eigenen Unvermögen: »Sie wollen ja gar nicht!«

Schließlich kann man noch auf einen sehr subtilen psychologischen Verdrängungsmechanismus verweisen: Ängste vor dem eigenen Versagen werden oft auf andere übertragen. So ist es nicht ausgeschlossen, daß das Verhalten »der Juden«, besonders ihr Unglaube, im Unbewußten als eigene Gefahr empfunden und registriert wird, aber vom Bewußtsein auf die Gegner projiziert wird. Vielleicht erklärt sich von daher auch z. T. die häufige Betonung des »Bleibens in . . .«. Damit soll nicht die Tatsache des Unglaubens der meisten Juden bestritten werden, sondern nur die ungewöhnliche Schärfe der Auseinandersetzung verständlicher gemacht werden.

Im übrigen gibt es ja auch so etwas wie die Umkehrung der Liebe in Haß durch allzu große Enttäuschung von Erwartungen. Und es sei nochmals darauf hingewiesen, daß es sich hier um den Streit zwischen »feindlichen Brüdern« handelt. In dem Zusammenhang ist es angebracht, darauf aufmerksam zu machen, daß es auch in der innerjüdischen Auseinandersetzung zu ganz ähnlichen Verteufelungen gekommen ist (hier ist vor allem die scharfe Polemik zwischen der Gemeinde von Qumran und dem offiziellen Judentum zu nennen) und daß es später auch in der innergemeindlichen Auseinandersetzung unter Christen nicht viel besser zugeht (vgl. die aufschlußreiche Sprache der Johannesbriefe und der Offenbarung des Johannes!).

Trotz aller »guten Gründe« bleibt am Ende doch die Frage, ob ein Jünger Jesu, ein Christ, in dieser Weise von und zu den Gegnern sprechen und mit ihnen umgehen darf; ob das wirklich noch Geist vom Geiste Jesu ist, der seinen Jüngern geboten hat, auch seine Feinde zu lieben und der es ihnen verbot, auf die Gegner »Feuer vom Himmel« herabzurufen (Lk 9,54). – Zur Vermeidung von Mißverständnissen

sollte man – das dürfte eine praktische Folgerung aus diesem kurzen Überblick sein – statt von »den Juden« von »den Gegnern« im Johannesevangelium reden. Ein »Antisemit« war der vierte Evangelist aber in keinem Fall, denn es fehlen bei ihm gerade jene ethischen, rassischen und politisch-sozialen Elemente, die für den Antisemitismus damals und heute typisch sind.

Dr. Felix Porsch CSSp ist Professor für Neues Testament an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin. Seine Anschrift: Graf-Zeppelin-Straße 14, 5205 St. Augustin 2.

Ausgewählte Literatur zur Thematik

I. Broer, Die Juden im Johannesevangelium. Ein beispielhafter und folgenreicher Konflikt, in: Diakonia 14 (1983), 322–341.

F. Hahn, »Die Juden« im Johannesevangelium, in: P.-G. Müller/W. Stenger (Hrsg.), Kontinuität und Einheit (Festschrift Franz Mußner), Freiburg 1981, 430–438.

R. Leistner, Antijudaismus im Johannesevangelium? Darstellung des Problems in der neueren Auslegungsgeschichte und Untersuchung der Leidensgeschichte, Frankfurt 1974 (dort auch weitere Literatur).

F. Mußner, Traktat über die Juden, München 1979, 281–291.

P. Schäfer, Die sogenannte Synode von Jabne, in: Judaica 31 (1975), 54–64. 116–124.

U. Schnelle, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium (FRLANT 144), Göttingen 1987, 37–48.

K. Wengst, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus (BThSt 5), Neukirchen-Vluyn 1983.

SEMIT

Zeitschrift für Politik, Gesellschaft und Kultur

Unter der Überschrift »Befruchtende Polemik« schreibt die Zeitschrift PUBLIK-FORUM über uns:

»SEMIT wird es als eine jüdische Zeitschrift, die sich um Dialog und Aufmerksamkeit bemüht, nicht leicht haben.

Zu wünschen wäre jedoch, daß genügend Interessenten in diesen Dialog mit eintreten.«

zu beziehen über:

SEMIT · Buchschlager Allee 28 · 6072 Dreieich 3

Judenbeschimpfung und Selbstverfluchung bei Paulus

Eine der rätselhaftesten und schwer deutbaren Äußerungen des Apostels Paulus ist sein abrupter Ausfall in eine schlimme Judenpolemik in 1 Thess 2,14–16:

Denn ihr, Nachahmer wurdet ihr, Brüder, der Gemeinden Gottes, die sind in der Judaia in Christos Jesus, weil dasselbe littet auch ihr von den eigenen Stammesgenossen gleichwie auch sie selbst von den Judaiern, die auch den Herrn töteten, Jesus, und die Propheten, und uns verfolgten und Gott nicht gefallen und allen Menschen feindlich sind, die uns hindern, zu den Heiden zu reden, damit sie gerettet werden, auf daß sie auffüllen ihre Sünden allzeit. (Es) kam aber über sie der Zorn (bis) zum Ende.

(So die wörtliche Übersetzung in: Münchener Neues Testament).

Immer wieder haben die Ausleger in den Kommentaren zum 1 Thess wie in zahlreichen Aufsätzen um eine plausible Erhellung dieser Aussage gerungen und mannigfache Theorien aufgestellt, diese peinliche Judendiskriminierung zu erklären, zu entschärfen oder gar abzutun. Die kritische Auseinandersetzung mit dieser Stelle ist unerlässlich innerhalb des neu aufgenommenen jüdisch-christlichen Dialogs¹ sowie im Rahmen der Forschung über Wurzeln und Ursachen des kirchlichen Antijudaismus und Antisemitismus.² Die Aussage steht da als Stein des Anstoßes mitten in einem apostolischen Rundschreiben von kanonischem Rang. Wie können wir heutzutage damit exegetisch verantwortet umgehen?

Bisherige Lösungsversuche

Die frühe patristische und mittelalterliche Bibelauslegung empfand keinerlei Unbehagen angesichts dieser wenig liebevollen Stellungnahme des Paulus gegenüber den Juden, sondern verwendete sie als dogmatischen Hinweis darauf, daß nur in der Kirche das wahre Heil Gottes gefunden werden könne, daß daher auch alle Juden zuerst zum Christentum bekehrt und getauft werden mußten, bevor sie gerettet werden könnten. Mit dem Grundsatz »Außerhalb der Kirche kein Heil« (extra ecclesiam nulla salus) wurde sowohl eine programmatische Judenmission wie auch allerlei Zwangsmaßnahmen zur gewaltsamen Judenkonversion begründet.³ Jedenfalls weist die Auslegungsgeschichte der Stelle bis ins 18. Jahrhundert hinein keine Stimme auf, die mit dieser Judenbeschimpfung des Paulus irgendeine theologische oder politische Schwierigkeit gesehen hätte.⁴ Ganz im Gegenteil, der bedeutendste Homilet der griechischen Kirche, Johannes Chrysostomus von Antiochien (344 - 407), sah in ihr ein willkommenes Schriftargument für seinen ständigen unterschweligen Judenhaß und warnte in acht wenig rücksichtsvollen Predigten gegen die Juden im Jahr 386 ausdrücklich vor der Teilnahme an jüdischen Festen und Bräuchen.⁵

¹ Vgl. R. Rendtorff – H. H. Henrix (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*, Paderborn/München 1988, 746 S.

² N. P. Levinson/M. Stöhr (Hrsg.), *Antijudaismus im Neuen Testament?*, München 1967; J. N. Sevenster, *The roots of pagan antisemitism in the ancient world*, Leiden 1975; R. Ruether, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978; vgl. Art. Antisemitismus, in: TRE III 115ff.

³ Siehe dazu W. Kern, *Außerhalb der Kirche kein Heil?*, Freiburg 1979; Y. Congar, *Außer der Kirche kein Heil*, Es-sen 1961.

⁴ Siehe die Auslegungsgeschichte bei B. Rigaux, *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens (EtB)*, Paris 1956, z.St.

⁵ J. Chrysostomus, *In epistulam primam ad Thessalonicenses commentarius*, in: Migne PG 62, 391–468; zur örtlichen Situation s. A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne* Paris 1959; D. S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, Cambridge 1982; B. Drewery, *Art. Antiochien II*, in: TRE III (1978) 103–113. Auf Grund seines langen Aufenthaltes in dieser Stadt waren die Erfahrungen des Paulus mit den Juden von Antiochien für ihn von besonderer Bedeutung.

Erst mit dem Aufkommen der historisch-kritischen Bibelauslegung seit Richard Simon von Dieppe/Normandie (1638–1712) begann die literarkritische Analyse auch der Paulusbriefe, in deren Verlauf allerhand Brüche, Gegensätze, Ungereimtheiten und Unvereinbarkeiten in den paulinischen Texten aufgespürt wurden. So haben etwa Karl Schrader 1836 und Ferdinand Christian Baur in Tübingen (1792–1860) diese Stelle als mit dem authentischen paulinischen Zeugnis in Röm 9–11 völlig unvereinbar erklärt und aus dieser Vermutung die radikale Konsequenz abgeleitet, daß der ganze 1 Thess nicht von Paulus stammen könne; Baur erkannte nur die vier Hauptbriefe Röm, 1 und 2 Kor und Gal als paulinisch an. Dieser Auffassung, die Pseudonymität des 1 Thess zu behaupten, haben sich in der Folgezeit mehrere Extremisten wie Volmar und Holsten angeschlossen, während heute die Echtheit des 1 Thess international allgemein anerkannt ist. Die Etikettierung der Stelle als literarkritisch unpaulinisch kann heute nicht mehr zur Entlastung des Apostels herangezogen werden.⁶

Ein weiterer Versuch, mit dem Problem unserer Stelle fertig zu werden, sah so aus, daß einige Abschnitte des 1 Thess als eindeutige nichtpaulinische Einschübe oder Interpolationen gekennzeichnet und dann aus dem Briefkörper ausgeschieden wurden, so vor allem die Stellen 2,13–16; 4,1–8.10b–12.18; 5,12–22.27. Diese Interpolationshypothese vertraten in letzter Zeit mehrere Exegeten⁷, während sie m. E. überzeugend von anderen Auslegern widerlegt wurde.⁸ Aus der jahrelangen Kontroverse um die Interpolationshypothese ist wahrscheinlich der Schluß zu ziehen, daß die besagte Stelle 1 Thess 2,13–16 doch wohl zum ursprünglichen Text dieses ersten Paulusbriefs gehört und nicht als eingeschobene Glosse eines späteren Korrektors oder Redaktors abqualifiziert werden darf. Die Stelle hat somit als authentische apostolische Aussage zu gelten, der sich die Kirche zu stellen hat.

Eine ganz bestimmte Auswirkung auf die geschichtlich-biographische Einordnung und das Verständnis unserer Stelle hat auch der Versuch, die Einheitlichkeit des 1 Thess zu bestreiten und darin eine verschachtelte Kombination von zwei (oder mehr) ursprünglich selbständigen Paulusbriefen zu sehen und nachweisen zu wollen. Diese These von dem Vorhandensein zweier oder mehrerer echter Paulusbriefe im 1 Thess wurde von einigen Exegeten⁹ redaktionskritisch und literarkritisch entwickelt und neuerdings noch einmal von R. Pesch ausführlich begründet.¹⁰ Doch erheben sich gegen diese Hypo-

⁶ F. C. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi*, Tübingen 1845, 480ff; dazu W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg/München 1958, 156–178; siehe A. Wikenhauser/J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg 1973, 403; W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 201980, 224.

⁷ K. G. Eckart, *Der zweite echte Brief des Paulus an dieThessalonicher*, in: ZThK 58 (1961) 30–44; W. Schmithals, *Die historische Situation der Thessalonicherbriefe*, in: *Paulus und die Gnostiker* (ThF 35), Hamburg 1965, 89–157; B. A. Pearson, *1 Thessalonians 2,13–16: A Deutero-Pauline Interpolation*, in: HThR 64 (1971)79–94; H. Köster, *Apostel und Gemeinde in den Briefen an dieThessalonicher*, in: *Kirche*. FS G. Bornkamm, hrsg. v. D. Lührmann u. G. Strecker, Tübingen 1980, 287–298, 294 Anm. 16; D. Schmidt, *1 Thess 2,13–16: Linguistic Evidence for an Interpolation*, in: JBL 102 (1983) 269–279.

⁸ W. G. Kümmel, *Das literarische und geschichtliche Problem des Ersten Thessalonicherbriefes* (1962), in: ders., *Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933–1964*, Marburg 1965, 406–416; J. Coppens, *Miscellanies bibliques LXXX. Une diatribe antijuive dans 1 Thess., II,13–16*, in: ETHL 51 (1975) 90–95; H. H. Schade, *Apokalyptik und Christologie bei Paulus* (Göttinger ThA 18), Göttingen 1981, 263f; I. Broer, *»Antisemitismus« und Judenpolemik im Neuen Testament*, in: B. B. Gemper (Hrsg.), *Religion und Verantwortung als Elemente gesellschaftlicher Ordnung* (Beiheft zu Siegner Studien), Siegen 1982, 734–772. 741–746; G. E. Okeke, *1 Thess 2.13–16: The Fate of the Unbelieving Jews*, in: NTS 27 (1980) 127–136; T. Holtz, *Traditionen im 1. Thessalonicherbrief*, in: *Die Mitte des Neuen Testaments*. FS E. Schweizer, hrsg. v. U. Luz/H. Weder, Göttingen 1983, 55–78; ders., *Der erste Brief an die Thessalonicher* (EKK XIII), Zürich–Einsiedeln–Köln–Neukirchen 1986, 97–113; vgl. die Kritik an den Teilungshypothesen bei A. Suhl, *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie*, Gütersloh 1975, 92–110.

these von der eventuellen Ineinanderarbeitung und Verschachtelung zweier oder mehrerer Briefe desselben Autors durch einen späteren Redaktor oder Sammler, unter Weglassung bestimmter Briefteile und willkürlicher Umstellung anderer Briefteile, m. E. erhebliche Bedenken, so daß es auch heute noch exegetisch eher wahrscheinlich erscheint, von der literarischen Einheitlichkeit des 1 Thess auszugehen und daher unsere Stelle vom heutigen Kontext des vorgegebenen Briefumfeldes aus im Blick auf die gesamte paulinische Theologie zu interpretieren.¹¹

Es wurde auch versucht, den Apostel auf die Weise von dem Inhalt seines antijüdischen Ausrutschers zu entlasten, daß man das ganze Stück einer vorpaulinischen, ihm bereits überkommenen Tradition zuweist.¹² Dieser eher psychologische Trick, das, was Paulus sage, habe er nicht zu verantworten, da er nur geprägte Tradition zitiere, verbietet sich von selbst, da Paulus durch die bewußte und gewollte Übernahme von eventueller Traditionssprache und deren Integration in seinen Brief selbstverständlich die volle Verantwortung für die inhaltlichen Aussagen und Implikationen des Traditionsstücks übernimmt, weil er sich mit dessen Inhalt identifiziert, sich also nicht distanziert von der Judenpolemik, noch sie kritisch-negativ kommentiert oder auf die Gefährlichkeit und Unhaltbarkeit der darin enthaltenen pauschalen Vorwürfe und diskriminierenden Verdächtigungen hinweist. Aus der redaktionskritischen Kennzeichnung des besagten Stücks als Traditionsgut kann daher keine Relativierung von dessen inhaltlicher Aussage abgeleitet werden.

Ausgehend von der Tatsache, daß Paulus Jude war und auch nach seinem Damaskuserlebnis selbstverständlich Jude bleiben wollte, also sein Judesein christologisch entfalten wollte, kann der auffallend radikale Ton, mit dem Paulus die Juden beschimpft und gelegentlich auch sich selbst beschreibt und verflucht, als geläufiges rhetorisches Verfahren der innerjüdischen Auseinandersetzung und pastoralen Drohung verstanden werden. Historisch müßte unsere Stelle dann als Zeugnis aus jener Phase der frühkirchlichen Entwicklung verstanden werden, in der die nachösterliche Jesusbewegung und paulinische Mission noch völlig im Judentum beheimatet war und der langsame Ablösungsprozess des »neuen Wegs« (der Kirche) vom Judentum gerade erst behutsam einsetzte, so daß Paulus an dieser Stelle nicht etwa aus christlich-kirchlicher Sicht über die Juden schimpft, sondern aus traditionell-innerjüdischer Kontroverse starke Worte findet, um seine christologische Interpretation von Judentum überzeugend zu propagieren. Im wachsenden theologischen Reifeprozess des Paulus hört solche innerjüdische Streitsprache dann auf, um einer positiven Erörterung der Israelfrage, wie sie Röm 9–11 vorliegt, Platz zu machen. Nach der faktischen Trennung zwischen Israel und Kirche kann und darf die Stelle 1 Thess 2,14–16 dann nicht mehr als apostolische Charakterisierung der Juden verwendet werden, weil sie Ausdruck eines christlichen Judenhasses wäre, den sie von ihrer ursprünglichen Sprachintention her nicht implizierte. Die traditionskritische Definition der Aussage 1 Thess 2,14–16 als rhetorische Figur eines innerjüdischen Kontroverschemas entzieht sie außerjüdischer und kirchlicher Verwendung als kanonische Haßtirade gegen Juden. Die zweitausendjährige Wirkungsgeschichte dieser Stelle im kirchlichen und christlich-weltlichen Umgang mit den Juden kann freilich nicht mehr rückgängig gemacht werden durch diese nachträgliche exegetische Feststellung, die aber wohl Weichen des Verständnisses dieser anstößigen Stelle im Neuen Testament auf die Zukunft hin stellen kann.

⁹ E. Fuchs, Die Zukunft des Glaubens nach 1 Thess 5,1–11, in: ders., Glaube und Erfahrung, Tübingen 1965, 334–363; K. G. Eckart a. a. O.; W. Schmitthals a. a. O.; C. Demke, Theologie und Literarkritik im 1. Thessalonicherbrief. Ein Diskussionsbeitrag, in: FS E. Fuchs, hrsg. v. G. Ebeling u. a., Tübingen 1973, 103–124.

¹⁰ R. Pesch, Die Entdeckung des ältesten Paulusbriefes (Herder Tb 1167), Freiburg 1984.

¹¹ So auch H. Köster, Einführung in das Neue Testament, Berlin/New York 1980, 485.

¹² Vgl. W. G. Kümmel, Einleitung 225f.

Paulus will Jude bleiben und liebt sein Volk

Nach seinem eigenen Zeugnis ist Paulus von Herkunft Jude und will Jude bleiben. Er bezeichnet sich selbst als Israelit aus dem Stamm Benjamin (Röm 11,1; 2 Kor 11,22; Phil 3,5), als Sohn von Pharisäern, als jüdischer Bürger der Handelsstadt Tarsus in Zilizien (Apg 21,39) mit römischem Bürgerrecht (Apg 16,37; 22,25) von Geburt an (Apg 22,28). Obwohl in hellenistischer und griechisch sprechender Umwelt aufgewachsen, trug er den hebräischen Namen Saul (Apg 13,9), war des biblischen Hebräisch mächtig und blieb zeitlebens überzeugter, gläubiger Jude.

Er schloß sich der religiös-politischen Bewegung der Pharisäer an, deren Merkmal genaue Gesetzesobservanz war, genoß eine klassisch-jüdische Ausbildung in Jerusalem, wo Rabbi Gamaliel sein Lehrer war (Apg 22,3), der eine gemäßigte, auf Menschlichkeit und Toleranz ausgerichtete Schriftauslegung lehrte, vgl. Mischna, Sota 9,15: »Seit Rabbi Gamaliel tot ist, hat die Ehrfurcht vor der Tora aufgehört.« Ähnlich respektvoll sprechen mehrere Texte aus der jüdischen Überlieferung über diesen Lehrer des Paulus, der durch seine ausgewogene Urteilskraft und seine menschenfreundliche Entscheidungen in der jüdischen Erinnerung blieb (Apg 5,34–39). Zweifellos hat die hohe Lehrautorität und theologische Gesamteinstellung dieses berühmten Rabbis den jungen Paulus in seinem Schriftverständnis und in seinem Bild von wahren Judentum zutiefst geprägt. Daß Paulus nicht zu billigen Konzessionen bereit war, wenn es um die Sache des wahren Judentums ging, zeigen Berichte wie Apg 7,58; 9,1f; 1 Kor 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6. Selbst lehrender Rabbi hätte Paulus erst mit Vollendung seines vierzigsten Lebensjahres werden können, wenn er nicht vorher den Anschluß an die innerjüdische Reformbewegung des Jesus von Nazaret gesucht hätte und im Damaskuserlebnis auch fand (Apg 9,1–19; 22,6–21; 26,12–18). Aber gerade im Anschluß an dieses einschneidende Erlebnis der Christusbegegnung vor Damaskus, das wohl um 32 n. Chr. anzusetzen ist, wollte Paulus ganz entschieden Jude bleiben, von jetzt ab eben als christologisch glaubender Jude in der geistigen Gefolgschaft des am 7. April des Jahres 30 auf Golgota gehängten Galiläers Jesus von Nazaret, auf den hin er auch seine Ehelosigkeit begründet (1 Kor 7,7; 9,5.19).

Sah Paulus späterhin seine Erwählung zum Apostel Jesu Christi im Anschluß an Jer 1,5 auch schon vom »Mutterschoß« an erfolgt (Gal 1,15f), so bringt die Begegnung mit dem Auferstandenen ihn keineswegs von seinem Judentum ab, sondern intensiviert umgekehrt sein Erwählungsbewußtsein als jüdischer Apostel des jüdischen Messias Jesus (Röm 1,1.5; 12,3.6; 15,15; 1 Kor 1,1; 9,1; 2 Kor 1,1; Gal 1,1) und als ausgesonderter Verkünder des Evangeliums (Röm 1,1; 11,13; 15,16; 1 Kor 9,16). Nach dem Apostelkonzil im Jahr 49 in Jerusalem ist Paulus mehr denn je gewillt, seine neue Rolle als Völkerapostel für die Heiden und als Gemeindegründer gerade in Fortführung seines angeborenen Judeseins durchzuhalten und sein Judentum christologisch und ekklesiologisch in Kontinuität mit Abraham zu sehen (Röm 4,1–16; Gal 3,7–29; Röm 11,1).

Die beleidigende Verbalinjurie gegen sein eigenes Volk der Juden in 1 Thess 2,14–16 ist auf diesem Hintergrund zu sehen und zu werten, daß Paulus selbstverständlich ganz entschieden Jude bleiben wollte, gerade auch als Christ, und daß er Mitglied dieses Volkes der Juden war und bleiben wollte bis in den Tod. Seine massive Diffamierung der Juden in ihrer Gesamtheit resultiert aus seinem engagierten Bemühen um sein eigenes Volk und kann wohl als Ausdruck seiner pastoralen Sorge angesehen werden, wenn dieser Ausdruck auch nicht Züge fanatischer Intoleranz verdeckt. Doch versteht man diese Züge vielleicht eher, wenn man sieht, wie Paulus auch mit sich selbst umgeht und welches Vokabular er für sich selbst wählt, um seine eigene Rolle bildlich zu umschreiben.¹³

Selbstbeschimpfung und Verfluchung bei Paulus

Derselbe Paulus ist bei Gelegenheit nämlich auch bereit, über sich selbst starke Worte zu gebrauchen, wenn es um die Frage seiner Auserwählung, Aussonderung, Eignung und Einübung für das Apostelamt geht, zu dem ihn der auferstandene Christus berufen hat, obwohl er vorher ein bekannter Verfolger und Vernichter der Christengemeinden war. »Gehört habt ihr nämlich von meiner einstigen Lebensführung im Judentum, daß ich über alle Maßen die Kirche Gottes verfolgte und sie zu vernichten suchte und ständig im Judentum Fortschritte machte, mehr als viele Altersgenossen in meinem Volk, in besonderem Maße ein Eiferer für meine von den Vätern ererbten Überlieferungen« (Gal 1,13f). Angesichts dieser belastenden Vergangenheit in der eigenen Biographie findet Paulus in Phasen eigener Ohnmachtserfahrung erschreckende Bilder und Vergleiche der Minderwertigkeit und Zerbrechlichkeit der eigenen Existenz. Ohne diese häufigen Ausfälle gegen sich selbst vom Kontext her hier ausführlich entwickeln zu können, soll doch an eine Reihe solcher Selbstqualifikationen erinnert werden. »Zuletzt aber von allen, gleichsam wie der Fehlgeburt, erschien er auch mir. Denn ich bin der geringste der Apostel, der ich nicht geeignet bin, gerufen zu werden Apostel, weil ich verfolgte die Gemeinde Gottes« (1 Kor 15,8f). »Den einen sind wir Duft vom Tod zum Tod, den andern Duft vom Leben zum Leben« (2 Kor 2,16). »Im Reden mag ich ein Stümper sein, nicht aber in der Erkenntnis« (2 Kor 11,6). »Andere Gemeinden habe ich ausgeplündert und Geld von ihnen genommen, um euch dienen zu können« (2 Kor 11,8). »Keiner soll mich für einen Narren halten. Tut ihr es doch, dann laßt mich auch als Narren gewähren, damit ich prahlen kann ... Jetzt bin ich wirklich ein Narr geworden, ihr habt mich dazu gezwungen« (2 Kor 11,16; 12,11). »Gott hat uns Apostel in die letzte Reihe gestellt« (1 Kor 4,9). »Wir werden beschimpft und segnen, wir werden verfolgt und halten stand; man verlästert uns, wir reden freundlich. Wir sind geworden wie der Abschaum der Menschheit, jedermanns Kehricht, bis heute« (1 Kor 4,12; vgl. Klgl 3,45: »Du hast uns zum Kehricht und zum Ekel gemacht unter den Völkern«; Dtn 28,37: »Und du wirst zum Entsetzen werden, zum Sprichwort und zur Spottrede unter allen Völkern, wohin der Herr dich wegtreiben wird«).

Für den Fall, daß Israel nicht ausschließlich und rein seinem Gott dient, sondern sich andern Göttern und Unglauben hingibt, kennt das Alte Testament wie auch das nachbiblische Judentum eine große Palette massiver Selbstbeschimpfungen, drastischer Schmähreden und Verfluchungen, auf die Paulus offensichtlich zurückgreift, um seine eigene Glaubensentscheidung hin zum christologischen Judesein einem im vorchristlichen Judentum verharrenden Gegner gegenüber zu verteidigen. In apologetisch-defensiver Absicht tituliert er sich selbst als »Fehlgeburt, Stümper, Todesduft (Gestank), Plünderer, Narr, Abschaum der Menschheit, Kehricht und Unrat, Ekel«. Solche Selbstbeschimpfung entspricht der Selbstverfluchungsformel, wie sie etwa Röm 9,3 auftritt: »Ich selber wünschte, verflucht und von Christus getrennt zu sein für meine Brüder, die meine Stammverwandten sind nach dem Fleisch, die Israeliten sind.« Die Selbstverfluchung jener Glieder des eigenen Volkes, die von der eigenen Torainterpretation abweichen, hat eine gute Tradition im Alten Testament und mündet in einen Kreislauf der gegenseitigen Verfluchung, wie er in der Formel »Ich will verfluchen, die dich verfluchen« (Gen 12,3; 27,29; Num 24,9) zum Ausdruck kommt. Dem Frommen ist die Verfluchung des Bruders aus dem eigenen Volk als Drohung wider Abfall und Unglauben heilige Pflicht. Der Imperativ »Verfluche mir das Volk!« ist als paränetisch-heilsame Drohrede geläufig (Num 22,6–17; 23,7–27; 24,10; Dtn 23,5; Jos 24,9; Neh 13,2). Der rituelle Fluch vor dem Altar wird disziplinär eingesetzt, vgl. 1 Kön 8,31; 2 Chr 6,22. »Den Verleumder soll

¹³ Siehe auch P.-G. Müller, Paulus. Leben und Werk des Apostels, in: Katholisches Bibelwerk e. V. (Hrsg.), Das Zeugnis des Paulus, (Bibel im Jahr '86) Stuttgart 1987, 10–23.

man verfluchen!« (Sir 28,15). Im Kampf gegen Abweichler von seinem Evangelium und alternativen Interpretationen der Botschaft Jesu setzt Paulus diese klassische Fluchformel ein: »Aber selbst wenn wir oder ein Bote vom Himmel ein Evangelium verkündete im Gegensatz zu dem, was wir euch verkündet haben, verflucht soll er sein. Wie wir schon früher gesagt haben, so sage ich auch jetzt wieder: Wenn euch jemand ein Evangelium verkündet im Gegensatz zu dem, das ihr empfangen habt, Fluch über ihn!« (Gal 1,8). Der Bannfluch »Anathema!« liefert den Betroffenen dem vernichtenden Gerichtszorn Gottes aus (Dtn 13,13–18; 27,15–26; 29,19f; Lev 27,21.29). Die Benutzung dieser Fluchformel »zeugt vom ausgeprägten Bewußtsein seiner ihm als Apostel zur Verfügung stehenden Vollmacht«¹⁴. Aus dieser positiven Motivation der pastoralen Sorge und des apostolischen Eifers um die jüdischen Mitgläubenden formuliert Paulus im Sinn einer paränetischen Umkehrdrohung die Selbstbeschimpfung seines eigenen Volkes der Juden in 1 Thess 2,14–16. Sie stammt im Wortlaut aus dem umfangreichen Repertoire der antiken-heidnischen Judenpolemik und des populären Antisemitismus und wird von Paulus als kompaktes Traditionsgut in seinen Brief eingefügt. Einige Elemente entstammen dem Schema der deuteronomistischen Prophetenaussage, so das Motiv von der Tötung der Propheten durch Israel, das Motiv vom vernichtenden Zorn Gottes und eventuell auch das Motiv, daß die Juden Gott nicht gefielen, bzw. nicht gefallen¹⁵.

Wir haben es also in 1 Thess 2,14–16 mit einem ganz normalen Beispiel der hochentwickelten Tradition innerjüdischer Verbalinjuren und Polemik zwischen divergierenden Religionsparteien und Auslegungsschulen zu tun, worin sich eine Grundstruktur alttestamentlich-jüdischer Glaubenskritik artikuliert. »Die Polemik ist von Anfang an ein Grundzug des biblischen Glaubens, Denkens und Handelns, und ohne Berücksichtigung dieser Polemik ist der Inhalt der biblischen Aussage überhaupt nicht darzustellen«¹⁶, vgl. im NT 2 Petr 2,10–22; Jud 8–16; Phil 3,2–4. 17–19; 2 Joh 7–10. Daß in solcher desavouierenden Beschimpfungsrhetorik ein hohes Maß an Intoleranz, Fanatismus und Diskriminierung mitschwingt, mag insofern entschuldbar sein, als der Toleranzbegriff ein Kind des aufgeklärten Humanismus, der Französischen Revolution und der Menschenrechtsdiskussion ist, und keineswegs des Alten Testaments, noch des Neuen Testaments. Daß diese Stelle aus dem ersten Paulusbrief in und außerhalb der christlichen Kirchen Judenhaß verstärkend und religiösen Fanatismus züchtend gewirkt hat, ist umso bedauerlicher. Doch nun zur Judenbeschimpfung im einzelnen:

Die Traditionselemente der Judenpolemik

Die Juden verfolgen die Christengemeinden. Die Juden, gegen die Paulus hier polemisiert, sind durchaus die gesamte Judenheit im Sinn einer pauschalen völkisch-rassischen Einheit, keinesfalls ausschließlich die individuellen Zeitgenossen aus dem Diasporajudentum, die sich gegen den Versuch des christlichen Judeseins des Paulus wendeten. Wie die Aussage von der »Auffüllung ihrer Sünde« am Ende des Abschnitts zeigt, sieht Paulus die Judenheit in ihrer ganzen Kontinuität bis ins endzeitliche Gericht hinein. Subjekt der Tötung der Propheten und der Verhinderung der Heidenmission ist das jüdische Volk in

¹⁴ So F. Mußner, Der Galaterbrief (HThK IX), Freiburg 1981, 61.

¹⁵ Dazu J. Scharbert, Art. alah, in: ThWAT I, 279–285; C. A. Keller, Art. arar verfluchen, in: ThHWAT I, 236–240; W. Schottroff, Der altisraelische Fluchspruch, Neukirchen 1969, bes. 27–35.

¹⁶ Siehe O. Michel, Polemik und Scheidung. Eine biblische und religionsgeschichtliche Studie, in: Judaica 15 (1959) 193ff; O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (WUANT 23), Neukirchen 1967, 274ff; D. Zeller, Christus, Skandal und Hoffnung. Die Juden in den Briefen des Paulus, in: H. Goldstein (Hrsg.), Gottesverächter und Menschenfeinde? Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche, Düsseldorf 1979, 256–278.

seiner Ganzheit, durch das Paulus »Verfolgungen« erlitt, die aber historisch kaum noch konkret rekonstruierbar sind (1 Thess 2,2; 3,3,7; Gal 4,29; 6,17; 5,11; 1 Kor 4,10–13; 2 Kor 4,7–10; 6,4–10; 11,23–27; 12,10). Das lukanische Zeugnis von solchen Christenverfolgungen ist chronologisch kaum auf die Zeit der paulinischen Missionsgemeinden zurückzuprojizieren, als Paulus sein Christuskerygma in der Regel von den Synagogen aus predigte, also als eine legitime Variante des jüdischen Credo anbot, das zwar Protest, aber nicht notwendigerweise Verfolgungen nach sich ziehen mußte¹⁷.

Die Juden gefallen Gott nicht. Es handelt sich um einen geläufigen Topos des griechisch-römischen Antisemitismus, der bei Flavius Josephus, Contra Apionem II 14 in dem kombinierten Vorwurf »Gottlosigkeit/Atheismus« und »Menschenhaß/Misanthropie« referiert wird. Für die Heiden waren sowohl die Juden als auch später die Christen gottlos, weil sie sich nicht am öffentlichen Staatskult beteiligten. Der Vorwurf der ungläubigen Gottlosigkeit spielt in der Auseinandersetzung Israels mit seiner Umwelt eine ebenso große Rolle wie in der innerjüdischen Glaubensapologetik.

Die Juden sind Feinde aller Menschen. Dieser in der antiken Literatur weit verbreitete Vorwurf, mit dem sich Philo von Alexandrien und Flavius Josephus ausführlich beschäftigen, kommt klassisch bei Tacitus, Historien V 4ff zum Ausdruck: »Unheilig ist ihnen alles, was uns heilig ist. Unter sich üben sie feste Treue und hilfreiche Barmherzigkeit, gegen alle anderen feindseligen Haß. Die zu ihnen übertreten lernen nichts so sehr, wie die Götter verachten.« Freilich wirft derselbe Tacitus, Ann XV 44 auch den Christen diesen »Haß gegen das Menschengeschlecht« vor. Typisch ist die Schilderung des Philostratus, Leben des Apollonios (um 230 n. Chr.): »Seit alters sind die Juden ferne nicht nur von den Römern, sondern von allen Menschen. Sie führen ein Leben ohne Kontakt, sie haben weder einen gemeinsamen Tisch mit Menschen, noch Ehen, noch Gebete, noch Opfer. Sie sind uns ferner als Susa und Baktra und die Inder jenseits von diesen«¹⁸. Das Konfliktfeld ist den Juden selbst durchaus bewußt, vgl. Ester 3,8f: »Es ist da ein Volk, das zerstreut und abgesondert unter den Völkern in allen Provinzen deines Reiches wohnt. Ihre Gesetze sind anders als die der übrigen Völker und die Gesetze der Könige halten sie nicht. Beliebt es dem König, so werde ein Schreiben erlassen, sie auszurotten.« Kritik und Ablehnung wegen ihrer besonderen bildlosen Religion, Sabbatruhe, Speise- und Reinheitsvorschriften machten tatsächlich ein Zusammenleben unmöglich, wie griechische und römische Literatur und viele Papyri bezeugen.

Die Juden hindern die Heidenmission. Da die Rettung der Menschheit vor Gottes Zorn nur durch die Verkündigung des Evangeliums erfolgt (1 Thess 5,9), ist jeder, der diese Verkündigung hindert, Feind der Menschheit. Israel füllt damit das eschatologische Maß seiner Sünde an (vgl. Gen 15,16), so daß das Zorngericht Gottes über es hereinbrechen wird (TestLevi 6,11). Ähnliches sagt Paulus von den Heiden in Röm 1,18ff.

Schluß

Die Hauptelemente der Judenpolemik in 1 Thess 2,14–16 sind traditionelle Motive der antiken-heidnischen Vorwürfe gegen die Juden oder aus dem Schema der deuteronomistischen Aussage über das gewaltsame Geschick der Propheten. Paulus gebraucht die Motive im Rahmen und Sinn der innerjüdi-

¹⁷ Zur Frage jüdischer Verfolgungen in der Frühkirche siehe E. Trocmé, Art. Verfolgung, in: BHHW III (1966) 2078–2080; W. H. C. Frend, Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Macca-bees to Donatus, 1965.

¹⁸ Vgl. M. Stern, Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I, Jerusalem 1974; J. N. Sevenster, a. a. O.

schen Polemik und angedrohten Selbstverfluchung. Die Aussage kann daher von ihrer historischen Sprachintention nicht im Sinn antijüdischer oder antisemitischer Äußerung gedeutet werden, wenn wirkungsgeschichtlich auch anerkannt werden muß, daß sie kirchlichen wie außerkirchlichen Judenhaß verstärken konnte und daher heute nicht mehr ohne distanzierenden Kommentar angeführt werden darf.

Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller war von 1979–1988 Direktor des Katholischen Bibelwerks in Deutschland und ist nun als Ordinariatsrat im Bischöflichen Generalvikariat Trier Leiter der Bibelpastoralen Arbeitsstelle. Seine Anschrift: Bischöfliches Generalvikariat, Hinter dem Dom 6, 5500 Trier.

Charlotte Klein

»Von Generation zu Generation«

Der Einfluß der Lehre vom Judentum im theologischen Schrifttum auf den heutigen Theologiestudenten*

Mir liegen eine Reihe von Aufsätzen vor, die Theologiestudenten einer deutschen Fakultät nach einem Kurs »Einführung in das Neue Testament« während der Ferien selbständig ausgearbeitet haben. Die Aufsätze sind fast durchweg gut aufgebaut, zeugen von Fleiß und Mühe und beweisen – besonders in den Anmerkungen –, daß die Studenten die einschlägigen Werke aufmerksam konsultiert haben. Die »Einführung« wurde von mir selbst gehalten. Sie legte das Schwergewicht darauf, das zwischentestamentliche Judentum objektiv darzustellen, d. h. nicht als »Spätjudentum«, sondern als eine sich lebendig entwickelnde Religion und Kultur. Weit davon entfernt, der Erstarrung und Korruption verfallen zu sein, handelt es sich um eine Blütezeit, die verschiedene Strömungen hervorbrachte. Auch wenn sich die verschiedenen Gruppen bekämpften, wie z. B. die Sadduzäer und die Qumransekte, so war sie doch reich an zukunftssträchtigen Ideen, die dem Judentum nach dem Jahre 70 erlaubten, fortzubestehen und sich unter den schwierigsten Verhältnissen zweitausend Jahre lang selbständig zu behaupten. In der Vorlesung wurde versucht, die frührabbinische Auslegung der Schrift, die Liebe zu Gott und zu seinem Wort zu erklären – kurz, in den wirklichen Geist des Judentums einzudringen. Auch wurde die Kontinuität zwischen vor- und nachexilischem Gedankengut, die größere Tiefe und Frömmigkeit der religiösen Praxis betont und anhand von Schriften, wie z. B. *Pirqe Abot* aufzuweisen versucht. Es wurde Wert darauf gelegt, die biblisch-jüdischen Messiasvorstellungen aus nicht-christlicher Sicht zu erklären und von daher zu zeigen, daß eine Gestalt mit den Ansprüchen Jesu von Nazaret, wie sie in den Evangelien dargestellt werden, für einen gläubigen Juden unter gewöhnlichen Umständen unannehmbar war, ohne daß es sich dabei um Sünde oder Schuld handeln mußte.

Es geschah daher mit einem gewissen Optimismus, daß die Dozentin den Studenten u. a. das Thema stellte »Wie erklären Sie das allgemeine Unverständnis seiner Umwelt Jesus gegenüber?«. Dabei wurde erwartet, daß die Studenten, den Vorlesungen folgend, versuchen würden zu erklären, daß es einem totratreuen, gottesfürchtigen Juden aufgrund seines legitimen Verständnisses der Schrift fast unmöglich

*Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen gekürzten und redaktionell überarbeiteten Abdruck aus: Charlotte Klein, Theologie und Antijudaismus, München 1975, S. 124–137. Wir danken dem Chr. Kaiser Verlag für die Abdruckrechte.

war, in Jesus den versprochenen Boten Gottes zu sehen, mit dem das neue Zeitalter anbrechen sollte. Es wurde betont, daß es sich dabei um völlig verschiedene messianische Konzepte handelte, von denen die jüdischen teilweise auf eine recht alte Tradition zurückgingen, teilweise zeitgeschichtlich bedingt waren, ihnen aber kaum halfen, Jesus als Messias anzunehmen. Es wurde erwartet, daß die Studenten die zeitgeschichtlich bedingte geistige Situation in ihrem Versuch einer Erklärung so einzubeziehen würden, daß man aufräumen konnte mit den Ideen von »selbstverschuldeter Verstockung«, »schuldhafter Blindheit«, »böswillige Verwerfung des ›Sohnes Gottes‹«. Es wurde angenommen, daß ein Student im Jahre 1970 imstande sei, auch form- und redaktionsgeschichtlich zu denken und so die Zeit Jesu von der Zeit der endgültigen Abfassung der neutestamentlichen Schriften zu unterscheiden. Im Gegenteil aber wurden die Evangelien fundamentalistisch, als wortwörtliche Berichte der Geschehnisse zur Zeit Jesu aufgefaßt. Dies mag sich im Laufe ihrer späteren exegetischen Studien ändern; es scheint jedoch zweifelhaft, ob dies ihre Auffassung des Judentums und seiner Haltung gegenüber Jesus und seiner Rolle in der Welt einschneidend ändern wird. Ihre Meinungen, wohl schon von Schule und Elternhaus her bestimmt – auch die Liturgie spielt dabei eine Rolle –, sind höchstwahrscheinlich zu fest verwurzelt und sind durch die Bücher, die sie studiert haben, nur noch verstärkt worden.

Die Studenten zogen für ihre Arbeit unterschiedslos katholische und evangelische Autoren heran. Ihre Meinungen – und dies ist der springende Punkt – entnahmen sie ausnahmslos den hier untersuchten Werken; die Vorlesung hatte auf sie kaum Einfluß ausgeübt. Es soll noch einmal betont werden, daß weder in der Fakultät im Ganzen noch bei den Studenten im Besonderen auf irgendwelche Neigung zum Antisemitismus zu schließen wäre. Der Anti-Judaismus, den man in allen vorliegenden Arbeiten feststellen mußte, entstammt ganz und gar den einschlägigen Werken, die von den Studenten gelesen und ausgiebig zitiert wurden. Das Vatikanum II hat hier keinen Einfluß ausgeübt; im Allgemeinen haben die Studenten die Erklärung über das Judentum kaum gelesen und ihren Hintergrund nicht verstanden – und dies trotz aller Mühe der Dozentin. Die Gründe dafür sind wahrscheinlich vielschichtig, der Hauptgrund scheint, daß das gedruckte Werk, die undiskutierte Autorität seines meist berühmten Verfassers, einen weit tieferen und nachhaltigeren Einfluß ausübt als eine gelegentliche Vorlesungsreihe.

Im folgenden sollen nun die Aufsätze selbst sprechen. Es wird hier auf eine thematische Anordnung verzichtet, die Zitate werden einer Arbeit nach der anderen entnommen. Es sei hinzugefügt, daß die Studenten über die Beanstandungen ihrer Arbeiten zutiefst erstaunt waren, daß sie dies für ungerecht und unverständlich hielten, obwohl die geäußerte antijudaistische Einstellung keinen Einfluß auf die Note hatte. Aus verständlichen Gründen sollen die Fakultät sowie die Namen der einzelnen Studenten hier ungenannt bleiben. Sie sind vielmehr als typisches Beispiel zitiert, wie sehr heutige Theologiestudenten, auch nach äußerster Anstrengung einer objektiv informierenden Dozentin, von der einschlägigen Literatur beeinflusst sind. Erfahrungen haben bewiesen, daß nur jene wenigen, die später eine Spezialausbildung im Fach Judaistik erhalten, eventuell ihre Auffassung ändern, während der Durchschnittspfarrer oder -lehrer unter dem Eindruck der von ihm sorgfältig gelesenen Literatur bleibt. Beispiele dafür sind die Predigten, besonders in der Karwoche, und u. a. die allgemein gleichbleibende Zustimmung zu Spielen wie denen von Oberammergau. Es sei hier auf ein eben erschienenes Buch verwiesen, »Judentum im christlichen Religionsunterricht«, das den evangelischen Religionsunterricht in Schulen kritisch beleuchtet. Dort heißt es: »Um die fragwürdige Behandlung des Judentums im Evangelischen Religionsunterricht in Deutschland heute gerecht und umfassend beurteilen zu können, müssen wir den Horizont unserer Analyse erweitern. Denn die Basis für Richtlinien, Lehrpläne und Schulbücher sind die Darstellungen des Judentums und seines Verhältnisses zum Christentum in den Veröffentlichungen der evan-

gelischen Neutestamentler . . . Und wie die Lehrer und Pfarrer im Religionsunterricht das Judentum und sein Verhältnis zum Christentum behandeln, das hängt . . . davon ab, ob und wie sie als Studenten in ihrem Studium über das Judentum und sein Verhältnis zum Christentum informiert worden sind.«¹

Der Autor spricht in der Einleitung von der Notwendigkeit einer Untersuchung des »Antijudentums in den Veröffentlichungen deutscher Neutestamentler seit 1945«. Wie recht er hat, beweisen die folgenden Aufsätze.²

Ein Student beginnt mit der Frage, ob die »Verhärtung Israels« Jesus gegenüber wirklich so groß war, und warum eigentlich Jesus nicht als Messias, »auf den das Volk seit Jahrtausenden sehnsüchtig wartete«, aufgenommen wurde. Auf der letzten Seite gibt er die Antwort: »Jahrtausendlang wurde das jüdische Volk vorbereitet, unterwiesen, bearbeitet und mit Weissagungen bedacht, um dereinst den Messias zu empfangen. Er kam zu ihm. Die Leute glaubten eben an ihre Schriftgelehrten, an ihre Theologen, an ihre Priester . . . sie hatten in ihrem Religionsunterricht gut aufgepaßt. Sie waren ja Gottes auserwähltes Volk, Fachleute in Religion, Fachleute in allem, was Gott betraf. Christus verlangte eine totale Umwandlung des Menschen, zu der sie nicht bereit waren.« Es ist nur gerecht, hinzuzufügen, daß er auch sagt, daß wir heute nicht dazu bereit sind.

Im Laufe seines Aufsatzes verwendet er den antisemitisch gefärbten Ausdruck »das Judentum«, wenn er von den Juden spricht. Über die Streitgespräche folgt er treu den Evangelien: Die »damaligen Theologen und Schriftgelehrten . . . nahmen ihn nicht an, sie machten ihm Vorwürfe, wollten ihn zu Fall bringen und ließen ihn schließlich durch den Landpfleger Pontius Pilatus kreuzigen.« Er zitiert besonders das Matthäusevangelium mit seinen Weherufen (Kap. 23) und nimmt alles dort Gesagte buchstäblich. Über jüdisch-messianische Vorstellungen zitiert er ein mir nicht zugängliches Buch von P. J. Cools: »Bei den meisten Juden, wenn auch nicht bei allen, herrschte zur Zeit Jesu die Vorstellung eines irdischen, nationalen und politischen Reiches, das den Juden die Macht gab, die Völker zu beherrschen.«³ Sie verstanden nicht, oder wollten nicht verstehen, daß Jesaja 53 sich auf den Messias bezieht, »denn die meisten Juden träumten von einem ruhmvollen und triumphierenden König und weigerten sich, einen verachteten und leidenden Messias anzuerkennen (Mt 16,21–23)«. Die in den Vorlesungen gegebene Erklärung über die jüdische Exegese dieses Kapitels ist spurlos an den Studenten vorübergegangen. – Was die Pharisäer »in ihrer unheimlichen Gesetzesobservanz« angeht, zählten sie die Schritte, die sie am Sabbat machten, »und diskutierten über das von einer (gesetzesunkundigen) Henne am Sabbat gelegte Ei«. Dies ist zitiert nach A. Vögtle, einem bekannten Neutestamentler.⁴ Von allen ihnen gegebenen Erklärungen über Geist und Leistungen der Pharisäer bleibt das am Sabbat gelegte Ei ihnen am tiefsten im Gedächtnis. So war »die notwendige Folge dieser allzu jüdischen Auffassung der Religion, daß sich viele mit der buchstäblichen Gesetzeserfüllung zufrieden gaben. Man erwartete eine Belohnung für die Einhaltung des Gesetzes, ebenso erwartete man eine Bestrafung bei Nichteinhaltung der Vorschrift.« Die äußerliche Observanz war alles, »die Motive des Handelns . . . gerieten häufig in den Hintergrund. Darunter mußte der wahre Sinn der Religion leiden.« Die Pharisäer, als »Abgesonderte«, »beanspruchten die ersten

¹ M. Stöhr (Hrsg.), Judentum im christlichen Religionsunterricht, (Schriften der Evangelischen Akademie in Hessen und Nassau 93), Frankfurt 1972, S. 53f.

² Die Aufsätze befinden sich im Besitz der Verfasserin; Namen u. ä. werden aus verständlichen Gründen nicht angegeben.

³ P. J. Cools, Die biblische Welt. Ein Handbuch zur Heiligen Schrift, Bd.II: Das Neue Testament, Olten-Freiburg i. Br. 1965, S. 52f (d. Red.).

⁴ A. Vögtle, Einführung in das Neue Testament. I. Die Umwelt Jesu, in: Lebendige Kirche (1962/4) o. S.

Plätze, den ersten Rang, Ehrenplätze bei Gastmählern und erste Sitze in den Synagogen«. Sie verachteten und verfluchten alle anderen (Joh 7, 49). Wieder ist der Evangelienbericht wortwörtlich verstanden.

»Im spätjüdischen Verständnis des prophetischen Rest- und Erwählungsgedankens lag der Ton immer weniger auf der Verantwortung den anderen gegenüber und immer mehr auf der eigenen Erwählung und Gerechtigkeit, auf der Selbstbehauptung, die geradezu von der Verwerfung der andern lebt« (zitiert nach Vögtle). Jesus wandte sich an jene, die das Gesetz nicht kannten und brachte ihnen eine neue Heilsbotschaft. »Mit seiner Kritik an der Kasuistik und Legalistik stand er im Widerspruch zu den Pharisäern. Seine freie Haltung gegenüber dem Sabbath, den Reinheitsvorschriften und dem Gebot kultischer Abgaben war ein letztes Ernstnehmen des Liebesgebotes als oberster Forderung Gottes. Die Pharisäer vermochten darin nur sträflichen Gesetzesbruch zu sehen.« Jesus handelt mit »letzter göttlicher Autorität . . . Diesen Anspruch vermochten die Pharisäer und Schriftgelehrten nur als Anmaßung und Gotteslästerung anzusehen und forderten darum seinen Tod.« Als Quelle wird hier M. Metzger⁵ angegeben. Das gesetzestreue Judentum wird hier noch negativer beurteilt als bei Metzger selbst, und die Pharisäer werden für den Tod Jesu verantwortlich gemacht.

Interessant sind die Bemerkungen eines älteren japanischen Studenten, der seine Meinungen von europäischen Autoren übernommen haben muß. Er schreibt über den Römerbrief und erwähnt wie nebenbei: »Obschon die Heiden an den Baum der Erlösung . . . angefügt sind, wird Gott sie noch strenger abschneiden als die Israeliten, die verdorben waren.« Diese »Israeliten vertrauten vielmehr auf ihre eigene Tat, das Gesetz zu bewahren, nicht auf den Glauben, und konnten nicht gerechtfertigt werden.« Im Spätjudentum ist dieser Begriff (Gerechtigkeit) forensisch geworden.« Es kommt im Römerbrief zu einer »Auseinandersetzung mit der jüdischen Heilslehre, die auf Gesetzesfrömmigkeit und Auserwählungsbewußtsein, Beschneidung, aufgebaut war«. Was er sich unter einer auf »Beschneidung aufgebauten Heilslehre« vorstellt, bleibt unklar. Als Quelle gibt er das Bibel-Lexikon⁶ an. Ein gutes Beispiel eines asiatischen Christen, der aus einer ganz anderen Tradition stammend die westlichen Vorurteile aber fast unbewußt aufgenommen hat und wiedergibt.

In einem Aufsatz zum gleichen Thema spricht ein Student gleich im Inhaltsverzeichnis von dem »Schicksal des alten auserwählten Volkes der Juden«. Es überrascht nicht, wenn er später von der Beschneidung spricht, als sei sie das Kernstück des jüdischen Glaubens. In seiner Erklärung zu Röm 9–11 heißt es: »Gott hat dem Judentum nicht ohne Schuld das Heil genommen. Die starre verkrampte Gesetzesauffassung hat kein Verständnis für die Botschaft Christi zugelassen. Sie waren für den Glauben an Christus nicht mehr offen genug. Gott hat aber auch durch Christus klar und deutlich zu den Juden gesprochen und durch besonders Bevollmächtigte spricht er noch immer zu ihnen. Es ist deshalb menschliches Verkennen der Absichten Gottes und damit schuldhaft.« Dieser Aufsatz hat weder Anmerkungen noch Bibliographie; die Linie von den in früheren Kapiteln zitierten Autoren zu diesen Aussagen ist jedoch offensichtlich.

Der nächste Aufsatz ist der beste, was Aufbau, Stil und Auswertung der verschiedensten Literatur angeht. Er verdiente daher das Prädikat »Sehr gut«. Der Student ist älter als die anderen und hat bereits ein abgeschlossenes Geschichtsstudium hinter sich. Umso trauriger ist es, feststellen zu müssen, daß auch seine Arbeit voll von alten Vorurteilen ist. Der erste Satz spricht bereits von der »Verwerfung Jesu

⁵ M. Metzger, Grundriß der Geschichte Israels (Neukirchener Studienbücher Bd.2), Neukirchen-Vluyn 1963.

⁶ H. Haag (Hrsg.), Bibel-Lexikon, Zürich-Einsiedeln-Köln ²1968.

von Nazaret durch die Juden seiner Zeit« und nennt dies tragisch. Ihm zufolge waren die Juden nach dem babylonischen Exil kein Volk, sondern das Judentum war »als autonomer Tempelstaat konstituiert«. Sehr häufig beruft er sich auf das Werk Schürers⁷, ohne je zu erwähnen, wie überaltert und wissenschaftlich ungenau dieser Autor ist. So z. B. hatte Israels Glaube »eine Verengung und Versteinerung« erfahren; dem »jüdischen Glauben fehlte die unmittelbare Gegenwart«, zitiert nach Bornkamm⁸. Die in den Evangelien »sich bis zur offenen Feindschaft steigenden Auseinandersetzungen mit den Pharisäern« werden als Augenzeugenberichte aufgefaßt, obwohl Jesus, Klausner⁹ zufolge, ihnen doch am nächsten stand. Die Exegese der Schriftgelehrten nennt er »Kasuistik«; sie kommen »mitunter zu Folgerungen für das sittliche Leben, die dem Wesen der Sittlichkeit geradezu ins Gesicht schlagen (Legalistik)«. Die folgenden Seiten bringen fast dauernd Zitate aus Schürer, z. B. das Resultat der Gesetzeserfüllung war »eine unglaubliche Veräußerlichung des religiösen und sittlichen Lebens«. Die sittliche Aufgabe »zerfällt in eine endlose atomistische Menge einzelner Aufgaben und Pflichten, deren Erfüllung zu einem kleinlichen und verkehrten Eifer zu werden droht und auch geworden ist«. »Die Heilungen Jesu sind jedesmal mit einer Aufforderung an die Umstehenden verbunden, zwischen Gesetzesbuchstaben und Sittlichkeit zu entscheiden.« Bei den angeführten Beispielen handelt es sich um Heilungen am Sabbath – warum er hier den Begriff der »Sittlichkeit« dem »Gesetzesbuchstaben« gegenüberstellt, ist nicht klar.

Jesus will herausstellen, daß der »Sabbat für den Menschen da ist, gegen die pharisäische Kasuistik. Denn die Pharisäer hatten das Sabbatgebot, in der Absicht, es zu schätzen, zu einer Last für die Menschen gemacht.« Auch hier beruft er sich auf Schürer. Den Absatz über korban nimmt er wörtlich: »die Rabbinen zur Zeit Jesu erklärten ein solches Gelübde für verpflichtend; später war es anders.« Woher will er so genau wissen, wie diese Art Gelübde im ersten Jahrhundert gehandhabt wurde? Alle Quellen über Eide sind späteren Datums. Um Jesu neue Gerechtigkeit zu betonen, sagt er: »Lohngedanke, buchstäbliche Gesetzeserfüllung, Kasuistik und Vergeltungsdenken sind überwunden. Die Pharisäer hielten das für die Aufhebung von Gesetz und Tradition.«

Jüdische Messiasvorstellungen waren »diesseitig, politisch und national«, wozu als Beweis sowohl Foerster¹⁰ als auch Schürer dienen. Die Wunder Jesu sind von den Pharisäern nicht genügend untersucht worden; »sie haben das Gesamtphänomen Jesus nicht sorgfältig genug gewogen und verglichen, sondern in der Überzeugung von ihrer Schriftkenntnis und Gerechtigkeit Jesu Verwerfung postuliert und bei passender Gelegenheit durch das Todesurteil realisiert.« Da eben die Pharisäer »den Anspruch Christi nicht anzuerkennen vermögen, beschließen sie, ihn als Ketzer zu fangen und hinzurichten.«

Er kommt bei den verschiedensten Gelegenheiten auf die Frömmigkeit der Pharisäer zurück und erwähnt besonders ihre außerordentlich unwahrscheinliche »Ausbeutung der Witwen«, fügt dazu wie entschuldigend hinzu, daß dies »wohl aus ihrer eigenen Armut hervorging«. Dies hat er Leipoldt/Grundmann¹¹ entnommen. In jedem Fall, man findet bei den Pharisäern die »Veräußerlichung und Verdinglichung« der Ethik. Aus dem gleichen Werk entnimmt er sein Wissen über die Stellung der Frau: »Das Gesamtgefälle des jüdischen Denkens in nachalttestamentlicher Zeit zeigt jedoch eine durchgängige Herabsetzung und Minderachtung der Frau, auch im Unterschied zu ihrer Stellung im alten Israel.«

⁷ E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bde., Leipzig ³1901–1909.

⁸ G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (Urban Tb.19), Stuttgart ⁹1972.

⁹ J. Klausner, Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Jerusalem ³1952.

¹⁰ W. Foerster, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Hamburg 1968.

¹¹ J. Leipoldt/W. Grundmann (Hrsg.), Umwelt des Urchristentums, 3 Bde., Berlin 1965/66.

Durch Jesus erfolgt eine Verbesserung ihrer Stellung, dies wird bewiesen durch die Gruppe von Frauen, die Jesus folgten. Der Student weiß recht wenig von den Aussagen des Paulus zum gleichen Thema, ebensowenig hat er die untergeordnete Stellung der Frau in der Kirche durch die Jahrhunderte weiter verfolgt. Seinen zweiten Abschnitt, »Jesus und die Pharisäer«, faßt er folgendermaßen zusammen: Sie »tragen die Hauptschuld daran«, daß Jesus nicht als Messias anerkannt wurde. »Sie verabsolutieren das Gesetz und ihre Gesetzeserkenntnis und erklären Jesus zum Ketzler.« Allerdings wird ihr momentaner Erfolg zu einer geschichtlichen Niederlage.

Mehr als ein Aufsatz hat als Motto den Vers aus Johannes 1,11: »Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf.« Der folgende Aufsatz findet es merkwürdig, daß der Messias vom jüdischen Volk erwartet wurde, daß Jesus behauptete, der Messias zu sein, und daß er doch kläglich am Kreuze enden mußte. Er spricht allerdings nicht vom jüdischen Volk, sondern von der »israelitischen Kultgemeinde«. Seine Lieblingsautoren sind Schmaus, Braun und Daniel-Rops. Er folgt diesen »Quellen« getreulich und hat kaum eigenes Gedankengut. So schreibt er wörtlich von H. Braun¹² ab: »Das Ziel der Pharisäer war ja »das Einfangen des gesamten Lebens in das Koordinatensystem der Gebote.« Jesus im Gegenteil hielt den Toragehorsam als für den Menschen gefährlich. Das einzig Neue, das man bei diesem Studenten findet, ist, daß er den Juden den Vorwurf macht, sich nicht von Kindern belehren lassen zu wollen. Jesus stellte die Kinder »wegen ihrer Fähigkeit, ohne Hintergedanken, ohne Rechnen und Arg ein Geschenk anzunehmen« als Lehrmeister hin – das war »ganz unjüdisch«. Jesus mußte sterben, weil die jüdischen Massen ihn nicht erkannten und sich leicht »durch die führende Schicht« umstimmen ließen. Die Meinung, daß das Volk zu einem Spielball in der Hand der Pharisäer und Schriftgelehrten geworden war, findet sich in allen Aufsätzen wieder, wie sie ja auch – wie man sah – von vielen Gelehrten vertreten wird. Auch die nächste Arbeit beginnt mit Johannes 1,11: »Er kam in sein Eigentum, doch die Seinen nahmen ihn nicht auf.« Wie gewöhnlich enthält der Aufsatz einen Abschnitt über »Jesus und das Gesetz«. Teilweise zitiert er, teilweise urteilt er selbst: »Im Judentum hatte sich im Bestreben, die Tora, das Gottesgebot, möglichst genau und umfassend zu erfüllen, ein kasuistisches System entwickelt, das mit seinem Netz von ethischen, juristischen und kultischen Vorschriften das gesamte Dasein des Frommen einspannt. Jesus aber lehnte sich auf gegen die Kasuistik, gegen den Rubrizismus, gegen den Pharisäismus.« Für Jesus war das Gesetz für den Menschen da, »nicht viceversa der Mensch für das Gesetz«. Er verwirft »die kasuistisch-rubrizistische Art, das Gesetz zu erfüllen«, denn dies versperrt die »menschlich-Werdung des Menschen«. Er faßt zusammen, indem er Daniel-Rops¹³ zu Worte kommen läßt: »Jesu Verkündigung ist eine Absage an die öffentliche Lehre: . . . Und die konsequente Durchführung seiner Verkündigung . . . brachte ihm schließlich den Tod am Kreuz ein.«

Das Echo der in den vorherigen Kapiteln ausführlich behandelten Literatur läßt sich unschwer in allen diesen Aufsätzen wiederfinden. Solange autoritative Gelehrte das Judentum so schildern, wie wir es gezeigt haben, ist es nicht verwunderlich, die gleichen Auffassungen, naiv-vergrößert, bei den Studenten zu finden. Tatsächlich läßt sich feststellen, daß ihr Anti-Judaismus stärker ist, je mehr sie gelesen haben. Die Vorlesungen vereinzelter, andersdenkender Dozenten kommen dagegen nicht auf. Was unbedingt nötig ist, sollte es je zu einer neuen, vorurteilslosen Einstellung zum Judentum kommen, wäre der Vorsatz der Alt- und Neutestamentler, ihre eigene Haltung neu zu überprüfen und im Lichte eines Studiums der ursprünglichen jüdischen Quellen, nicht zweiter Hand¹⁴ die jüdische Lehre und Lebensweise der zwischentestamentlichen Zeit objektiv darzustellen. Diese Darstellung dann mit den Aussagen des Evangeliums in Einklang zu bringen, ist eine große, aber nicht unmögliche Aufgabe der Hermeneutik, die bereits von Vereinzelteten versucht wird. Und dies ist ein Zeichen der Hoffnung für die Zukunft.

Nachwort zum Wiederabdruck

Auch heute noch – 19 Jahre nach den Erfahrungen Charlotte Kleins im theologischen Ausbildungsbetrieb deutscher Universitäten – hat sich nichts Wesentliches geändert. Strack/Billerbecks »Kommentar zum Neuen Testament« und Schürers »Geschichte Israels«, um zwei Beispiele zu nennen, werden weiter von vielen unkritisch benutzt, d. h. ihr Antijudaismus wird nicht analysiert. Besonders interessierte Studierende, die in irgendeiner Weise mit dem jüdisch-christlichen Dialog in Berührung kamen, beschäftigen sich mit Fragen dieses Dialogs und der Geschichte des christlichen Antijudaismus. Aber wenn es dann darum geht, Examen zu machen, bleibt auch diesen Studierenden nichts anderes übrig, als sich dem anerkannten Wissenskanon der theologischen Fakultäten zu unterwerfen. Die Klausuren, die heute im Zusammenhang der 1. theologischen Examina geschrieben werden, enthalten in der Regel ungebrochen die von Charlotte Klein kritisierten antijudaistischen Klischees: die »Gesetzlichkeit« des Judentums, die Hauptschuld der Juden am Tode Jesu, die Heuchelei und Kasuistik der Pharisäer . . . Daß »der Jude« sich vor Gott durch Gesetzeserfüllung *selbst* sein Heil beschaffen wolle und deshalb exemplarisch die Sünde der Menschheit verkörpere, steht in nahezu allen wissenschaftlichen Römerbriefkommentaren der Gegenwart. Wie sollen Studierende es wagen, in ihren Examensklausuren darüber anders zu denken! Die in der neutestamentlichen Wissenschaft anerkannten Bücher, die zur Examensvorbereitung benutzt wurden, haben Autorität und Macht. Trotz mancher Ansätze zum christlich-jüdischen Dialog in der Bundesrepublik, z. B. in der Arbeitsgruppe Christen-Juden auf dem Deutschen Ev. Kirchentag und beim Zentralkomitee der Katholiken oder der Arbeit vieler evangelischer und katholischer Akademien hat sich *in den Universitäten* und damit bei der Ausbildung zukünftiger PfarrerInnen (und z. T. auch LehrerInnen) nichts geändert.

Charlotte Klein benennt in ihrem Kapitel auch die Punkte der herrschenden Theologie, die zum Antijudaismus in der Feministischen Theologie geführt haben (Jesus und die Frauen im Kontrast zum frauenunterdrückenden Judentum). Auch hier zeigt sich, daß sich in der theologischen Ausbildung nichts geändert hat, sonst wären die Frauen nicht kritiklos diesen antijudaistischen Klischees, die aus der herrschenden Theologie stammen, auf den Leim gegangen. Aber in der Feministischen Theologie wird jetzt über Antijudaismus diskutiert. Leider ist diese Diskussion in den theologischen Fakultäten nur ein Randphänomen.

Charlotte Kleins Buch ist von den theologischen Fakultäten totgeschwiegen worden. Aus diesen Zusammenhängen gab es fast keine Rezension oder öffentliche Reaktion auf das Buch. Man war gekränkt. Man muß das Buch nicht kennen, es wird ja nirgendwo zitiert. Also kann man ungebrochen weitermachen.

Es ist eine gravierende Frage, ob die Nennung von Autorennamen im Zusammenhang des theologischen Antijudaismus notwendig ist, denn es kann ja in der Tat nicht darum gehen, wegen des nicht reflektierten Antijudaismus einzelne *Personen* zu *beschämen*. Doch solange nur allgemein beteuert wird, man oder frau sei natürlich nicht antijudaistisch, bleibt die notwendige Aufarbeitung unserer tief sitzenden christlichen Verachtung des Judentums aus. Deshalb ist es notwendig, Namen und Bücher und Zitate zu nennen. Gegen die Beschämung von Kollegen und Studierenden, die diesen Antijudaismus ja in

¹² H. Braun, Jesus, der Mann aus Nazareth, und seine Zeit (Themen der Theologie Bd.1), Stuttgart 1969 (GTB 70, S. 16).

¹³ H. Daniel Rops, Er kam in sein Eigentum. Die Umwelt Jesu, Stuttgart 1963, S. 420.

¹⁴ Z. B. aus H. L. Strack/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 6 Bde., München 1922–1961.

der Regel nicht gewollt haben, hilft nur das klare Eingeständnis der KritikerInnen, daß der Antijudaismus eine so zentrale Rolle im Christentum spielt, daß kein Christ, keine Christin davon ausgenommen ist. Ich nehme für mich nicht in Anspruch, eine christliche Theologie ohne Antijudaismus zu formulieren. Was wir heute tun können, ist, wenn wir auf das Problem aufmerksam (gemacht) werden, daran zu arbeiten und in einem kollektiven Diskussionsprozeß unsere christliche Tradition zu verändern.

Daß Charlotte Kleins Buch an den theologischen Fakultäten beider Konfessionen nicht aufgenommen wurde, ist eine traurige und für die deutsche Theologie der Gegenwart peinliche Tatsache. Charlotte Klein hat unter der Ausgrenzung gelitten. Sie stammte aus einer jüdischen Familie und hatte große Teile ihrer Angehörigen in deutschen Konzentrationslagern verloren. Sie war katholische Zionsschwester und lebte zum Schluß in London. Sie ist wenige Jahre nach Erscheinen des Buches gestorben. Das Buch ist 1978 auch in den USA erschienen. Es hat dort eine gute Aufnahme gefunden. Der christliche Antijudaismus hat in Deutschland eine besonders hartnäckige Gestalt.

*Dr. Luise Schottroff ist Professorin für Neues Testament in Kassel.
Ihre Anschrift: Im Rosental 6, 3500 Kassel.*

Willehad Paul Eckert

Antijüdische Motive in der christlichen Kunst und ihre Folgen

Im Bild vom Ölbaum, dessen Wurzel Israel, dessen verbleibende Zweige die christusgläubigen Juden, dessen eingepfropfte Zweige die christusgläubig gewordenen Heiden bedeuten (Rö 11,16ff) beschwört der Apostel Paulus die Einheit des Gottesvolkes und spricht wenig später seine Überzeugung aus, daß ganz Israel zu Christus finden werde, »wenn die Vollzahl der Heiden eingetreten ist«. Paulus betont in den heilsgeschichtlichen Kapiteln des Römerbriefes die Fortdauer des Bundes und der Gnadengaben Gottes. Die Erklärung »Nostra aetate« des Zweiten Vatikanischen Konzils beruft sich auf diese paulinische Sicht.¹ Sie widerspricht damit jener schon bei den Kirchenvätern einsetzenden und geradezu zur communis opinio gewordenen Deutung der Worte von der Rettung ganz Israels, die dies nur für die Endzeit gelten lassen wollte.² Zwar schien die Hoffnung auf eine endzeitliche Rettung ganz Israels, d. h. der Gesamtheit der Juden in der Welt, ein wichtiger Grund zu sein, ihnen in der Zeit Duldung zu gewähren, aber an Bereitschaft zur Partnerschaft fehlte es, und die Duldung selbst wurde nur zögernd und mit Einschränkungen gewährt. Dem Bild des von Gott geliebten Israel stellten die Christen nur zu gerne das des Verworfenen gegenüber. Die Zerstreuung der Juden über die Welt und ihre minderberechtigte Stellung in ihr wurden nur zu gern als Zeichen des Fluches interpretiert, der über den Juden seit der Kreuzigung Jesu laste.

Der »Ewige Jude«

Im Bild des »Ewigen Juden« verdichten sich die Vorstellungen vom Fluch, der den Juden gelte. Aber gerade dieses Bild erweist sich als ambivalent. Fluch und Erlösung stehen nämlich dicht nebeneinander.

¹ Vgl. dazu: Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix (Hrsg.) Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985, Paderborn und München 1988, S. 29–44.

² Vgl. dazu die grundlegende Studie von Karl Hermann Schelkle, Paulus – Lehrer der Väter, 1956.

Der »ewige Jude« ist literarisch erst im 13. Jahrhundert nachzuweisen, in den Chronica maiora des englischen Mönchs Mathäus Parisiensis.³ Da ist er der Türhüter des Pilatus, Joseph Cartaphilus, der den kreuztragenden Jesus zur Eile antreibt. Jesus prophezeit ihm: »Ich werde gehen, aber du wirst auf mich warten, bis ich zurückkomme« und verdammt ihn dadurch, durch die Zeiten und die Länder ruhelos zu wandern. Aber nach Jahrhunderten bekehrt sich Cartaphilus, wird Christ, lebt als Büsser in Armenien. Auf dieser Geschichte beruht die Erzählung vom »Ahasver« des 1602 gedruckten deutschen Volksbuchs, in dem bezeichnenderweise aber das Erlösungsmotiv fortfällt. Von der bildenden Kunst wird das Motiv des »Ewigen Juden« erst spät aufgegriffen, nicht zufällig erst in der Spätromantik, als es auch literarisch eine Renaissance erfährt. So ist es nicht zufällig, daß der »Ewige Jude« – wie Wolfgang Becker zutreffend bemerkt – auf dem großformatigen Gemälde »Die Zerstörung Jerusalems durch Titus«, das Wilhelm von Kaulbach (1805–1874) 1846 vollendete (Neue Pinakothek, München), im »Organismus des Bildes eine literarische Funktion übernimmt, stellvertretend für das »Judentum«⁴ steht:



Freilich neigte schon die Romantik dazu, die Gestalt des Ahasver aus ihrem ursprünglichen Kontext zu lösen, mehr Wert auf seine Ruhelosigkeit als auf den theologischen Grund dafür zu legen. Ahasver konnte geradezu zum Symbol des modernen Menschen werden. Er konnte auch als Gleichnisgestalt für jüdisches Diasporaschicksal gedeutet werden. So begegnet er bei jüdischen Künstlern, am eindrucksvollsten vielleicht bei Samuel Hirszenberg (1865–1908) »Der Ewige Jude« (Nationalmuseum, Jerusalem). Vor den Mauern Jerusalems stehen Kreuze, ein Wald von Kreuzen. Sie sind leer, aber vor ihnen liegen die Leichen derer, die Titus als Rebellen hatte kreuzigen lassen: die jüdischen Freiheitskämpfer, die Verteidiger Jerusalems. Wolken verdecken den Himmel. Aus dem Dunkel aber fällt Licht auf die dahinstürmende Gestalt eines alten Mannes, der abwehrend seine Hände erhebt und sich vor dem einfallenden Licht zu schützen sucht. »Die großen Augen in dem langen Gesicht glühen vor fassungslosem Entsetzen. Der Schreckenstod einer unübersehbaren Schar von Menschen ist imaginiert, die an ihren eigenen Grabkreuzen niedergestreckt wurden, als seien sie gleichsam zum zweiten Mal gestorben, oder als hätte der Maler behutsam die dünne Schicht Erde von jenem Massengrab abgehoben, um die Leichen in einem monumentalen Memento Mori noch einmal dem Vergessen zu entreißen.«⁵ Die Schilderungen der

³ Eine rasche Orientierung über die literarischen Zeugnisse für die Gestalt des Ahasver und die Wandlungen, die sie im Laufe der Jahrhunderte erfuhr, bietet Elisabeth Frenzel, Stoffe der Weltliteratur, Stuttgart 1962, S. 15–19. Einen wichtigen Ahasver-Roman schrieb inzwischen Stefan Heym, Ahasver (Fischer Tb. 5331), Frankfurt/M. 1987.

⁴ Wolfgang Becker, Jüdisches in der Bildkunst des 19. Jahrhunderts in: W.P. Eckert und E. L. Ehrlich, Judenhaß – Schuld der Christen? Essen 1964, S. 272.

⁵ Wolfgang Becker, a. a. O., S. 273.

Grausamkeiten des »Jüdischen Krieges«, die wir Flavius Josephus als dem Zeitzeugen verdanken, machte sich Hirszenberg ebenso zunutze wie rund fünf Jahrzehnte vor ihm Wilhelm von Kaulbach. Aber während sein Gemälde heute wie eine frühe Vorahnung von Auschwitz wirkt, sein »Ewiger Jude« für die Trauer um die Opfer steht, ist bei Wilhelm von Kaulbach der theologische Kommentar an die Stelle der Trauer getreten. Wohl sind auch bei diesem Maler die Grauen des Krieges, die Leiden der Belagerung, die Not der Hungernden, der Schmerz der Juden über ihre Toten und den Brand Jerusalems zu sehen. Aber das alles wird vom Kommentar überdeckt. Kaulbachs »Ewiger Jude« ist nicht der über sein Volk Trauernde sondern der von Furien Gehetzte, der vergeblich seiner Schuld Entfliehende. Während auf der linken Seite des Gemäldes die Flucht des »Ewigen Juden« dargestellt ist, schweben von oben in der Bildmitte sieben – mädchenhaft wirkende – Engel herab. Sie schwingen Geisseln gegen die Juden, als sei noch nicht genug des Bösen geschehen, was ihnen die Römer angetan haben und noch antun. Noch über den Engeln aber sind die vier großen Propheten zu erkennen. Ihre aufgeschlagenen Bücher machen deutlich, daß die Katastrophe Jerusalems als Gericht Gottes zu deuten ist. Die für sein Gemälde genutzten Texte aus dem »Jüdischen Krieg« des Flavius Josephus, aus dem Alten und Neuen Testament vereinte Kaulbach in einer gedruckten Erklärung, die er dem Betrachter des Gemäldes als Interpretationshilfe anbot.⁶ Zwei dieser Texte hatte er ursprünglich am rechten und linken Bildrand in der Vulgataübersetzung angeführt (heute nicht mehr auf dem Gemälde vorhanden). Links stand: »Stadt und Heiligtum zerstört das Volk des Fürsten, der heranzieht« (Dan 9,26); rechts: »Sie werden durch die Schärfe des Schwertes fallen und in Gefangenschaft zu allen Heidenvölkern geführt werden. Jerusalem wird von den Heiden zertreten werden« (Lk 21,24). Kaulbach ging es nicht darum, ein Altargemälde zu schaffen, auch nicht um die realistische Schilderung einzelner Vorgänge, sondern um »weltgeschichtliche Deutung«. Sagte er doch von sich: »Der Geist Gottes in der Geschichte ist es, den ich malen wollte.«⁷ Dabei führte ihm jedoch eine vielhundertjährige Tradition, die des christlichen Antijudaismus, den Pinsel.

Die typologische Deutung

Zu dieser antijüdischen Tradition gehört die Verwerfungshypothese. Sie kam auch da zum Tragen, wo es um ein Anknüpfen an das gemeinsame biblische, genauer das alttestamentliche Erbe ging. Was, christlich gesprochen, das Alte Testament ist, das ist für die Juden die Bibel schlechthin, freilich mit der Einschränkung, daß damit nur die Bücher gemeint sind, die zur Biblia hebraica gehören, nicht also die Deuterokanonischen Schriften. Viele alttestamentliche Geschichten galten auch in der mittelalterlichen Kunst als darstellenswert. Bevorzugt aber wurden gerade die Szenen ausgewählt, die sich typologisch deuten ließen, d. h. als Vorbilder für neutestamentliche Szenen. Nach dem Schema von Vorbild und Erfüllung wurden alt- und neutestamentliche Szenen einander gegenüber gestellt. Die typologischen Bibelfenster sind für dieses Schema charakteristisch. Das Bibelfenster in der Dreikönigskapelle des Kölner Doms, um 1260/61, die früheste Glasmalerei überhaupt in diesem Dom, zeigt in Gegenüberstellung jeweils zehn Szenen aus dem Leben Jesu und ihre alttestamentlichen Vorbilder.⁸ Mit diesen Entsprechungen ist ein klares typologisches Programm gegeben. Die linke alttestamentarische Reihe endet in der sitzenden Gottesmutter Maria, die rechte neutestamentliche gipfelt im thronenden Christus. Die Szenen der ersteren Serie sind in ein blaurotes Rankenmuster, die der letzteren in der Vegetation eines grünen Baums eingefangen. Die alttestamentlichen Szenen stehen somit in einem bereits abgeblühten

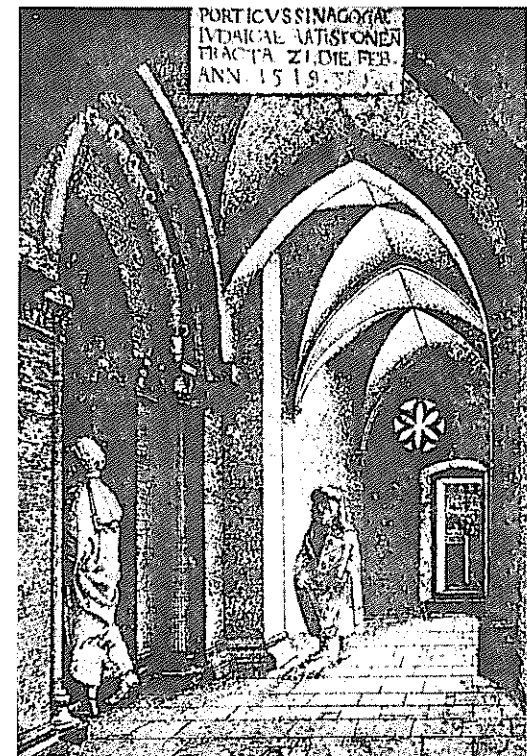
⁶ Annemarie Menke, in: Neue Pinakothek, Erläuterungen zu den ausgestellten Werken, München 1981, S. 149.

⁷ Zitiert bei Becker, a. a. O., S. 259.

⁸ Herbert Rode, Die mittelalterlichen Glasmalereien des Kölner Doms (= Corpus Vitrearum Medii Aevi, Deutschland Bd. IV, 1), Berlin 1974, S. 47–57.

Baum, noch schärfer gesagt, Todesbaum, die neutestamentlichen dagegen im grünenden Lebensbaum. Die kommentarlose Selbstverständlichkeit dieser Disposition ist aufschlußreich und zudem wirksam. Sie teilt sich dem Unterbewußtsein des Betrachters mit und bestätigt ihm die Enterbungstheorie.

Maria bildet den krönenden Abschluß der alttestamentlichen Reihe; denn sie gilt als die Erfüllung des Alten Testaments. Eben deshalb wurden nicht selten Synagogen, wenn die jüdische Gemeinde ausgewiesen wurde, in eine Marienkirche umgewandelt. Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien, 1492, entgingen zwei der Synagogen in Toledo der Zerstörung, weil sie in Marienkirchen verwandelt wurden. An anderen Orten wurde die Synagoge durch eine Marienkirche ersetzt. So geschah es in Köln, aber auch in Regensburg. In einer Radierung hielt Albrecht Altdorfer (um 1480–1538) die Innenansicht der Synagoge von Regensburg fest. Oben im Bild ist eine Inschrift zu sehen mit lateinischem Text. Übersetzt lautet er: »Im Jahre 1519 ist die jüdische Synagoge in Regensburg nach Gottes gerechtem Ratschlag von Grund auf zerstört worden.« Das klingt wie eine Einverständniserklärung. Altdorfer war nicht nur Maler sondern auch Ratsherr in Regensburg. Doch gibt Hans Mielke zu bedenken: »Die besondere Bedeutung der Synagogen-Radierungen liegt in dem Entschluß, ein bestehendes Bauwerk in der Druckgraphik festzuhalten, d. h. in vielen Exemplaren, für die der Künstler offenbar genügend Abnehmer kannte. Dies Tun ist kaum anders denn als Sympathie für die vertriebenen Juden zu verstehen, als Zeichen der Ehrfurcht vor dem fremden Gotteshaus; es ist schwer vorstellbar, daß ein Judenfeind so gehandelt hätte.«⁹ An die Stelle der Regensburger Synagoge trat die Neue Kirche, eine Marienkirche, zu der sich bald eine lebhaft besuchte Wallfahrt entwickelte, – wenige Jahre später aber wurde die Neue Kirche das Gotteshaus der Evangelischen. In Köln trat an die Stelle der Synagoge die Rathauskapelle. Für sie malte Stefan Lochner sein Triptychon der Kölner Stadtpatrone, heute im Kölner Dom.



Nun mußte nicht jede typologische Darstellung zwangsläufig zu Überlegenheitsgefühlen der Christen gegenüber den Juden führen. Von seinen theologischen Ratgebern inspiriert, malte Dirk Bouts (um 1410–1475) die Retabel für den Altar der Sakramentsbruderschaft in der St. Peterskirche in Löwen 1464–67/68.¹⁰ Auf der Mitteltafel dieses Triptychons ist das Letzte Abendmahl zu sehen, auf den Seitentafeln insgesamt vier alttestamentliche Szenen, die auf das Letzte Abendmahl vorausweisen. Die Haupt-

⁹ Hans Mielke, Albrecht Altdorfer, Zeichnungen. Deckfarbenmalerei. Druckgraphik, Berlin 1988, S. 224.

¹⁰ Vgl. Dirk Bouts en zijn tijd, Ausstellungskatalog Löwen 1975; Beschreibung des Gemäldes des Letzten Abendmahls und der Seitentafeln, Literarische Quellen, Parallelgemälde, S. 239–69.

szenen, das Abendmahl, das Jesus mit seinen Jüngern hält, und die untere Szene des rechten Seitenflügels, das Pessachmahl der Juden, sind jeweils in eine spätgotische Stube eines flämischen Hauses versetzt. Gleichwohl ist es weder die Absicht des Malers noch die seiner Auftraggeber, das bei den Juden an Pessach übliche Sedermahl darzustellen, sondern es geht ihnen um das Vorbild für Jesu Abendmahl. Darum liegt auf dem Tisch der Juden ein ganzes gebratenes Lamm, die Juden sind aufbruchbereit, halten jeweils einen Stecken in der Hand (entsprechend Ex 12,11). Seit der Tempel zerstört ist, verzichten die Juden auf das Essen des Lammes beim Sederabend; denn das Lamm ist ein Opfertier; seit der Zerstörung des Tempels aber sind den Juden keine Opfer mehr möglich. Nur ein Knochen mit ein wenig angebratenem Fleisch erinnert noch an das Lamm, das die Juden einst in der Pessachnacht aßen.¹¹ Die Versetzung in den spätgotischen Innenraum dient der Vergegenwärtigung der Geschichte, die dennoch Geschichte bleibt und nur dadurch vorausweisenden Charakter hat. In diesem vorausweisenden Charakter liegt ihre Bedeutung. In der Szene des Letzten Abendmahls sitzt Judas vorne am Tisch, jedoch nicht isoliert von den anderen – wie auf vielen mittelalterlichen Abendmahlsdarstellungen – sondern in einer Reihe mit den anderen Aposteln. Judas wird auch nicht karikiert, wie dies auf anderen Gemälden durchaus geschehen kann. Dennoch ist ihm ein gewisses Anderssein anzumerken. Er unterscheidet sich von den übrigen Aposteln durch sein zornmütiges Aussehen. Immerhin läßt es Dirk Bouts mit diesen Andeutungen bewenden: Judas ist ein Außenseiter auch beim Abendmahl, aber nicht etwa der Prototyp des negativ gedeuteten Juden.

In der Mitte des 13. Jahrhunderts entstand der typologische Zyklus der Gewölbmalereien der romanischen Pfarrkirche St. Maria Lyskirchen¹² in Köln. Die Zeit des Alten Testaments, gilt als die des Gesetzes, die des Neuen Testaments als die der Gnade. Im Ostgewölbe sind daher in der Scheitelzone die Halbfiguren von Lex (Gesetz) und Gratia (Gnade) zu erkennen. Unter den typologischen Szenen fällt die an sich nicht unübliche Gegenüberstellung von Mose auf dem Sinai und Jesus auf dem Tabor, dem Berg der Verklärung, auf. Selbstverständlich tragen die Juden, denen Moses das Gesetz übergibt, den spitzen Judenhut; denn dieser ist auf vielen alttestamentlichen Darstellungen, auch der Propheten, in mittelalterlichen Kirchen zu finden. Das Besondere dieser Darstellung liegt in etwas Anderem. Auf den beiden Gesetzestafeln sind nämlich nicht die zehn Gebote zu lesen, sondern nur das eine Hauptgebot; auf der linken Tafel das Gebot der Gottes-, auf der rechten das Gebot der Nächstenliebe. Beide Gebote gehören zusammen, genauer: sind die beiden Aspekte eines einzigen Gebotes. Die Auftraggeber mochten sich dabei an jenen Schriftgelehrten erinnern, der Jesus das Gebot der Liebe als das wichtigste zu nennen vermochte. Auf dem Berg der Verklärung stehen neben Jesus Elija und Mose. Wieder hält Mose die Gesetzestafeln in der Hand. Diesmal steht nur ein Wort auf den beiden Tafeln: »Lex« (Gesetz). Liebe und Gerechtigkeit gehören zusammen. Das will dieses Gemälde verdeutlichen. Hier bietet sich geradezu ein christlich-jüdischer Dialog an.

Der bekehrte Ungläubige

Aber in der gleichen Kirche entstand wenige Jahrzehnte später (um 1270) ein weiterer Gemäldezyklus in der südlichen Chorkapelle: der der Nikolauslegende. Drei Szenen schildern eine für das Verhältnis der Kirche zu den Juden bezeichnende Geschichte: ein Jude setzt ein Gemälde des hl. Nikolaus zum

¹¹ Vgl. dazu neuestens Barbara Suchy, Pessach – Fest der Befreiung in: Uwe Schultz (Hrsg.), Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, München 1988, S. 25–37.

¹² Eine ausführliche Beschreibung der Gewölbmalereien in St. Maria Lyskirchen gibt Wilhelm Nyssen, Verborgenes Licht, Themen kölnischer Romanik, Köln 1985, S. 69–127.



Wächter über seine Schätze ein. Doch während er schläft, bestehlen ihn drei Diebe. Der Jude gibt dem Nikolausbild die Schuld und schlägt es mit einer Rute. Die Diebe werden vom hl. Nikolaus ermahnt, ihre Beute zurückzubringen, da er um ihrerwillen große Schmerzen habe leiden müssen. Die Diebe gehorchen. Die Schlußszene dieser Geschichte aber fehlt im Kölner Zyklus: aufgrund des Wunders bekehrt sich der Jude. In Köln folgt stattdessen eine weitere Wundergeschichte, das sogen. Stratelatenwunder: Drei Generale Kaiser Konstantins sind unschuldig verurteilt. Nikolaus rettet sie aus dem Block, in dem sie gefesselt sitzen. Der Verzicht auf die Darstellung der Bekehrung des Juden kann damit begründet werden, daß der zur Verfügung stehende Raum nicht reichte, wollte man noch eine weitere Wundergeschichte, eben die des Stratelatenwunders, ins Bild bringen. Doch wahrscheinlicher ist es, daß die ursprüngliche Tendenz der Erzählung nicht mehr erwünscht war. Der bekehrte Ungläubige – das war die ursprüngliche Erzählabsicht – sollte den Glaubenden in seinem Glauben bestätigen. Darum wurden Bekehrungsgeschichten erzählt.¹³ Darum wurde dargestellt, daß zumindest einzelne Juden durch ein Wunder veranlaßt wurden, Jesus als den Messias anzuerkennen, sich im Glauben zu ihm zu bekennen. Aber immer wieder werden Zweifel an der Nachhaltigkeit der Konversion laut. Seit dem Spätmittelalter nimmt der Verdacht zu, es handele sich meistens nur um Scheinbekehrungen.¹⁴

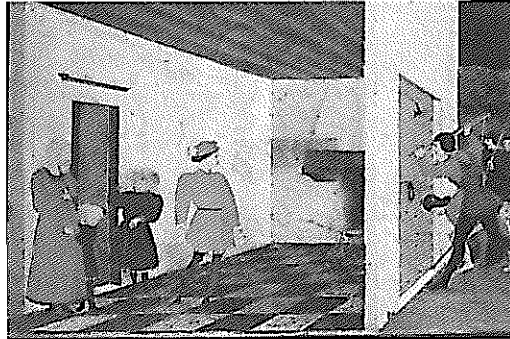
Schon gegen Ende des 13. Jahrhunderts mehren sich die Beispiele dafür, daß die Wundergeschichten erzählt und auch bildlich mit der Tendenz dargestellt werden, Judenverfolgungen zu rechtfertigen. Das gilt vor allem für die Darstellungen von Legenden, in denen Juden des Hostienfrevels oder des Ritualmordes beschuldigt werden. Manche der im späten Mittelalter verehrten Bluthostien galten als Beweis dafür, daß Juden auf sie ein Attentat ausgeübt hätten, um sich mit denen zu identifizieren, die einst Jesus ans Kreuz geliefert hatten. So hat Paolo Uccello (um 1397–1475) 1465–69 eine Bildfolge gemalt (heute: Galleria Nazionale delle Marche, Urbino)¹⁵, in der zu sehen ist, wie zum Entsetzen eines jüdischen Pfandleihers aus der konsekrierten Hostie, die er sich als Pfand erbeten und dann mit seinem Dolch durchstoßen hatte, Blut fließt. Das Blut läßt sich nicht beseitigen. Es rinnt vielmehr unter der Tür des

¹³ Vgl. dazu auch Bernhard Blumenkranz, Juden und Judentum in der mittelalterlichen Kunst (= Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1963), Stuttgart 1965, S. 18ff.

¹⁴ Vgl. dazu neuestens Hans-Martin Kirn, Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts (= Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism, Vol. 3), Tübingen 1989, bes. S. 62–65.

¹⁵ Zwei charakteristische Szenen abgebildet (mit Dia), Nr. 211, und interpretiert in: Eckert – Steinwede – Loose, Bildwerk zur Kirchengeschichte, Bd. 2, Freiburg 1984, Nr. 212, S. 151 f.

Hauses her nach draußen auf die Straße. Dadurch wird das blasphemische Tun des Pfandleihers den Christen verraten. Mit Spießen und Beilen bewaffnet, formieren sich diese zur Gruppe, erstürmen das Haus des Juden, nehmen ihn und seine Familie gefangen und überantworten alle dem Tod auf dem Scheiterhaufen. Charakteristisch für diese Geschichten und ihre bildliche Darstellung ist, daß nicht nur der einzelne, vermeintlich schuldig gewordene Jude, sondern mit ihm seine ganze Familie, ja die gesamte jüdische Ortsgemeinde hingerichtet werden. Nicht selten verrät sich in diesem Verhalten der christlichen Majorität gegenüber der jüdischen Minorität eine tiefsitzende Angst, die Angst des schlechten Gewissens wegen der Untaten, die man den Juden angetan hatte. Angst aber weckt Aggressionen. Ausdruck dieser Aggressionen sind die

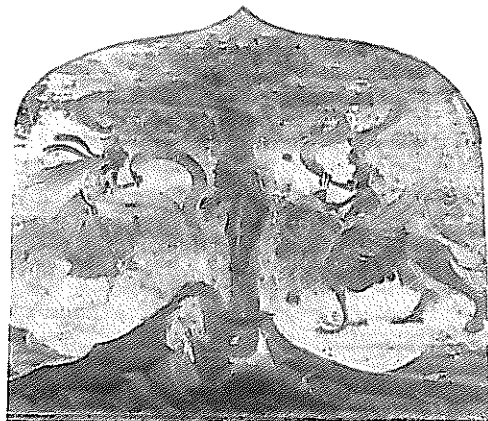


Spottbilder

Ein besonders häufig vorkommendes Spottbild ist das der Judensau, dargestellt z. B. auf Miserikordien im Chorgestühl des Kölner Doms.¹⁶ Dabei ist nicht nur ein Lächerlichmachen des Verbotes, Schweinefleisch zu essen, gemeint, sondern das Schwein gilt als Teufelssymbol. Angst läßt die Burg des Glaubens von Juden und Ketzern bestürmt sehen, so in einer Miniatur des 15. Jahrhunderts zu Alfons de Spina »Fortalitium fidei«¹⁷ (Bibliothèque Royale, Albert Ier, Brüssel). Angst offenbart sich aber auch in den zunehmend feindlicher werdenden Darstellungen der Synagoga als Repräsentantin des Judentums.

Synagoga und Ecclesia

Die Gegenüberstellung von zwei Frauengestalten geht bis in die Antike zurück. Ursprünglich repräsentierten sie die Kirche aus den Juden (*ecclesia ex circumcissione*) und die Kirche aus den Heiden (*ecclesia ex gentibus*) – so in Rom in der Kirche S. Pudenziana, so noch im 12. Jahrhundert in den Deckengemälden der Kirche von Zillis in Graubünden. Später sah man in ihnen nur noch die Repräsentantinnen zweier konkurrierender Glaubensgemeinschaften. Dabei nimmt die Tendenz, die Synagoga als Verworfenen darzustellen, im Laufe des Mittelalters an Durchschlagskraft zu. Das gilt insbesondere vom Bildtypus des »Lebenden Kreuzes«. So krönt auf dem Wandgemälde des Giovanni da Modena in der Capella di S. Giorgio (1421) in der Chiesa S. Petri, Bologna, eine Hand vom Kreuz aus die auf einem Tetramorph (einem Reittier, das aus den vier Evangelistensymbolen zusammengesetzt ist)¹⁸ herbeireitende Ecclesia, während vom andern Arm des Kreuzes aus eine Hand das Schwert in das Haupt der auf einem Ziegenbock, dessen Beine gebrochen sind, herbeireitenden



Synagoga stößt. Wie eine Rechtfertigung der Pogrome wirkt ein solches Gemälde. Solche Beispiele zeigen nur zu deutlich, daß das Wissen um eine gemeinsame Berufung von Juden und Heiden weitgehend in Vergessenheit geriet. Die bildlichen Darstellungen haben die Legenden aus dem Haß nicht erfunden. Sie sind Spiegel vielmehr der aus den Ängsten und Aggressionen erwachsenen bösen Geschichten. Aber sie haben zugleich auch zur Verfestigung des Negativbildes vom Juden beigetragen. Das war umso schlimmer, als von diesen Bilddarstellungen Wirkungen ins Unterbewußte ausgehen, sich tief festsetzen und als Stereotypen auch dann noch nachwirken, wenn schon längst keine Möglichkeit mehr besteht, wirklichen Juden zu begegnen. Es ist notwendig, sich auf die Herkunft der Vorurteile und Stereotypen zu besinnen, wenn Hoffnung auf ein wirkliches Umdenken bestehen soll.

P. Dr. Willehad Paul Eckert ist Dozent an der Theologischen Hochschule der Dominikaner in Walberberg. Seine Anschrift: Andreasstraße 27, 4000 Düsseldorf.

Rainer Riesner

Amphipolis

Eine übersehene Paulus-Station

Nach einer breiten Schilderung vom Wirken des Paulus in der römischen Kolonie Philippi heißt es in Apostelgeschichte 17,1 lapidar: »Sie nahmen den Weg über Amphipolis und Apollonia und gelangten nach Thessalonich . . .«. Hat der Apostel auch in Amphipolis gepredigt, das damals immerhin die Hauptstadt des ersten Bezirks der Provinz Mazedonien war?¹ Gründete er hier gar eine Gemeinde? Weil das griechische Wort *dihodeuein* (»durchziehen, den Weg nehmen«) in Lukas 8,1 einen Predigtaufenthalt Jesu in Städten und Dörfern meint, hat E. von Dobschütz² auch bei Apostelgeschichte 17,1 an eine missionarische Tätigkeit gedacht. Aber die beiden mazedonischen Städte sind von der Entfernung her die gerade geeigneten Übernachtungsstationen, wenn Paulus und seine Begleiter in der kürzest möglichen Zeit von drei Tagen aus Philippi kommend die Provinzhauptstadt Thessalonich erreichen wollten³. Auch im Blick auf diese topographische Reisenotiz schreibt R. Jewett: »Es sind immer die Abschnitte der sog. Wirkquelle, die Einzelheiten von der hier besprochenen Genauigkeit bringen. Das Interesse und die Beobachtungsgabe der von diesen Reisen berichtenden Person unterscheiden sich deutlich von denen jener Person oder Gruppe, die den Bericht der ersten Missionsreise in Apg 13–14 schrieb«.⁴

¹⁶ Abgebildet im Katalog: Juden in Köln von der Römerzeit bis ins 20. Jahrhundert. Foto-Dokumentation, Bildauswahl und Texte: Liesel Franzheim, Redaktion: Jutta Bohnke-Kollwitz, Köln 1984, S. 83.

¹⁷ Abgebildet bei Eckert – Steinwede – Loose, a. a. O., Nr. 209, S. 148.

¹⁸ Abgebildet bei Eckert – Steinwede – Loose, a. a. O., Nr. 202, S. 139, vgl. dazu auch Alfred Raddatz, *Ecclesia und Synagoga. Geschichtliche Hintergründe und Bedeutung der Entstehung eines mittelalterlichen Bildmotivs*, in: *Judentum im Mittelalter*, Ausstellungskatalog, Schloß Halmun 1978, S. 109 ff.

¹ Der griechische Text von Apg 16,12 kann so verstanden werden, als sei Philippi die Bezirkshauptstadt gewesen. Luther- und Einheitsübersetzung korrigieren deshalb in »eine Stadt im ersten Bezirk von Mazedonien«. Vgl. zur Stelle R. Riesner, Art. Philippi in: *Das Große Bibellexikon III*, Wuppertal – Gießen 1989 [im Erscheinen].

² Die Thessalonicher-Briefe, Göttingen 1909 (ND 1974), 9. Die griechische Konstruktion ist aber jeweils eine andere. Vgl. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte II*, HThK V/2, Freiburg 1982, 223 Anm. 11.

³ Vgl. C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, WUNT 1/49, Tübingen 1989, 115. Zu Apollonia vgl. C. M. Danoff, *Apollonia 3, KP I*, Stuttgart 1964, 449.

⁴ *Paulus-Chronologie. Ein Versuch*, München 1982, 32.

Wir müssen also damit rechnen, daß der Apostel zumindest auf seiner ersten Reise durch Mazedonien⁵ Amphipolis keine nähere Aufmerksamkeit schenkte. Nicht anders halten es heute die meisten Touristen und Pilger. Oft auf dem Weg von Thessaloniki her halten die Reisebusse höchstens, um die Insassen einen Blick auf das 18 m hohe, eindrucksvolle Standbild eines Löwen werfen zu lassen. Dessen Trümmer wurden erst 1916 von britischen Soldaten gefunden und 1936 wieder zusammengesetzt und ergänzt. Die Kolossalstatue mag aus der Zeit um 300 v. Chr. stammen und an die Kriegszüge Alexanders des Großen erinnern.⁶ Der Löwe steht unmittelbar vor der Brücke, die den von Bulgarien her kommenden, breit dahinfließenden Strymon überspannt. Der Fluß durchquerte früher oberhalb der Brücke einen nun verlandeten See (Lacus Cercinitus) und mündet jetzt 5 km von Amphipolis entfernt ins Mittelmeer. In älterer Zeit müssen Schiffe den Strom bis nahe an die Stadt aufwärts gefahren sein.

Bald nach der Brücke (in der Nähe einer Tankstelle) zweigt eine Straße zum modernen Dorf Amphipolis/Neochori ab. Warum die antike Stadt ursprünglich den Namen Ennea Hodoi »Neun Wege« (Herodot VII 114), d. h. Knotenpunkt, trug, versteht man erst, wenn man den Stadthügel außerhalb des Dorfs ersteigt.⁷ Er wird auf drei Seiten, im Süden, Westen und Norden, vom Strymon umflossen, daher auch der Name *amphi polin* »um die Stadt herum« (Thukydides IV 102). Unschwer kann man die strategisch außergewöhnlich günstige Lage erkennen. Die Stadt bewachte den Eingang in die sehr fruchtbare Strymon-Niederung und gleichzeitig den Übergang über den Fluß. Zur Zeit des Apostels verlief hier eine der wichtigsten Straßen des Römerreichs, die Via Egnatia, die durch Mazedonien und Illyrien führte und Italien mit Kleinasien sowie den übrigen östlichen Provinzen verband.⁸

Noch 1978 bemerkte W. Elliger über die Archäologie des antiken Amphipolis: »Die ausgegrabenen Reste von Wohnhäusern der Stadt aus griechischer und römischer Zeit, darunter zwei mit Badezimmern und eins mit einem Mosaikfußboden (Entführung der Europa), sind bescheiden. Interesse dagegen verdienen die zum Teil gut erhaltenen Gräber vom makedonischen Typ . . .«⁹ Seit dieser Zeit sind Forscher der Universität Thessaloniki kräftig an der Arbeit gewesen und haben wichtige Teile der alten Stadt wieder ans Licht gebracht.¹⁰ Um 437 v. Chr. gründete der Athener Hagnon nach Vertreibung der Thraker eine Kolonie. Die Länge der Stadtmauer aus dieser archaischen Zeit beträgt 7,5 km. Die Befestigung ist damit noch länger als die älteste Mauer Athens. Allerdings war wohl nur ein Teil des umgebenen Geländes auch besiedelt. Die hellenistisch-römische Stadt jedenfalls nahm nur den Gipfel des Hügel ein. Die byzantinische Siedlung, an die nicht weniger als die Fundamente von fünf Kirchen erinnern, war sogar noch kleiner.

Von den in Amphipolis gefundenen Inschriften nennen zwei aus römischer Zeit¹¹ das von der Apostelgeschichte für Thessalonich erwähnte Amt der Politarchen (Apg 17,6.8). Da solche »Inschriften fast

⁵ So gut wie sicher kam Paulus auch auf der sogenannten dritten Missionsreise durch Amphipolis (Apg 19,21; 20,1.3).

⁶ Vgl. O. Broneer, *The Lionmonument at Amphipolis*, Cambridge Mass. 1941.

⁷ Zur Geschichte von Amphipolis vgl. O. Hirschfeld, *PRE I/2*, Stuttgart 1894, 1949–1952.

⁸ Vgl. F. O'Sullivan, *The Egnatian Way*, London 1972.

⁹ Paulus in Griechenland. Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth, SBS 92/93, Stuttgart 1978, 31 Anm. 14. Die Ausgabe von 1987 dieses in vieler Hinsicht ausgezeichneten Buchs ist ein unveränderter Nachdruck.

¹⁰ Eine Zusammenfassung der älteren archäologischen Arbeit gibt D. Lazaridis, *Amphipolis kai Argilos*, Ancient Cities 13, Athen 1972 [Neugriechisch].

¹¹ Die eine wurde in die Nordostecke eines byzantinischen Turms eingebaut, der 2 km nordwestlich von Amphipolis am rechten Ufer des Strymon steht. Die andere befindet sich im auch sonst interessanten Museum von Kavalla.

ausschließlich aus dem makedonischen Raum stammen, hat man vermutet, daß dieses Amt eine spezielle Einrichtung des vorrömischen Makedonien gewesen sei. Das ist jedoch wenig wahrscheinlich, unter anderem deswegen, weil alle Inschriften, die diese Gruppe von Beamten erwähnen, auf die römische Zeit zurückgehen, das Amt also erst bei der Neuorganisation Makedoniens als römische Provinz [148 v. Chr.] geschaffen worden sein dürfte.¹² Auch hier zeigt sich wieder, wie ein einziger Fund die Diskussionslage verändern kann. 1975 wurde in Amphipolis eine Inschrift entdeckt, die das Amt (wie üblich im Plural) erwähnt und eindeutig aus der Zeit des letzten mazedonischen Königs Perseus, nämlich aus den Jahren zwischen 179 und 171 v. Chr., stammt.¹³ Offen bleibt noch die Frage, ob das Amt in der römischen Zeit wesentlich anders gestaltet war. Aber jedenfalls beweist die Erwähnung der *politarchai* für Thessalonich durch Lukas Lokalkolorit.

Einblick in den Synkretismus der hellenistisch-römischen Zeit, der das frühe Christentum als große Versuchung umgab, vermitteln uns in Amphipolis Reste von Tempeln der Musen, des Attis und des Kybele-Kults. Im Augenblick wird gerade ein Gymnasium ausgegraben, das als besondere Attraktion eine beheizbare Trainingshalle besaß.¹⁴ Für den Sport schreckte man eben auch schon in der hellenistischen Zeit vor keinen Kosten zurück. Wer einen kleinen Fußweg nicht scheut, kann noch einen anderen spektakulären Fund entdecken. Man fährt vom Dorf Amphipolis die Autostraße nach Norden. Bevor diese Straße den Strymon erreicht, zweigt nach links ein Fahrweg ab, der parallel zum linken Flußufer verläuft. Nach dem Ende des Fahrwegs muß man den Fußweg (Vorsicht Schlangen!) entlang des Flusses verfolgen und steht nach einer kleinen Weile vor einer Dachkonstruktion. Sie schützt Holzpfosten, die im Uferschlamm konserviert blieben und einstmals eine hellenistische Brücke trugen. Deutlich sieht man in der gegenüberliegenden Uferböschung die Vertiefung, durch welche die Via Egnatia an den Fluß führte. So steht man plötzlich inmitten einer noch recht unberührten Flußlandschaft an einer genuinen Paulus-Stätte, denn hier muß der Apostel den Fluß überquert haben.



Amphipolis. Reste der hellenistischen Brücke.

(Foto: Martin Brändl MA)

Dr. Rainer Riesner ist Forschungsstipendiat im Fach Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Seine Anschrift: Lehlestraße 3, 7409 Dußlingen.

¹² Elliger, *Paulus in Griechenland* (Anm. 9), 93.

¹³ C. Koukouli-Chrysanthaki, *Politarchs in a New Inscription from Amphipolis*, in: *Ancient Macedonian Studies in Honor of Charles F. Edson*, Thessaloniki 1981, 229–241. Vgl. auch den Überblick der vorangehenden Diskussion bei G.H.R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity II*, Macquarie University 1982, 34f.

¹⁴ Mein besonderer Dank gilt der Ausgräberin Frau Professor Kalliope Lazaridis (Thessaloniki) für eine Einführung an Ort und Stelle am 6. Oktober 1988. Ihren Grabungsbericht darf man mit Spannung erwarten.

Biblische Bücherschau



Norbert Lohfink

Unsere neuen Fragen und das Alte Testament

Wiederentdeckte Lebenweisung, (Verlag Herder) Freiburg im Breisgau 1989, 157 S., DM 12,90. (Herder Taschenbuch)

Mit der anwachsenden Bücherflut, auch im theologischen Bereich, stellt sich, angesichts des vorliegenden Verlagsprojekts, 7 bereits veröffentlichte, nicht überarbeitete Beiträge des Alttestamentlers N. Lohfink mit neuen, aufeinander abgestimmten Titeln in einem Taschenbuch zusammenzustellen, die Frage nach dem Sinn und Zweck einer solchen Veröffentlichung.

Doch beim (Wieder-)Lesen zerstreuen sich rasch etwaige Zweifel an der Richtigkeit bzw. Bedeutung dieses Vorgehens. Mit sicherer Hand hat der Verlag Herder aus den Büchern »Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft«, Frankfurt/M. 1967 (1. Kapitel); »Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre«, Freiburg im Breisgau 1977 (2.–6. Kapitel) sowie »Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension«, Freiburg im Breisgau 1987 (7. Kapitel) von Norbert Lohfink ausgewählt – Fragenkomplexe, die auch heute (immer noch) brennend aktuell sind.

In den Vorträgen aus den Jahren 1965–1983, denen ein Vorwort des Autors (S. 7–9) einleitend vorangestellt ist, geht es um die historische und christliche Auslegung des Alten Testaments, um die Kirche als Volk Gottes und ein mögliches gewaltenteiliges Ämtersystem, um den Beitrag von Wochenende und Freizeit zur echten Freude des Menschen, um das christliche Sprechen von Gott, um eine Verhältnisbestimmung von neu- und alttestamentlichem Ethos und um die Frage, von wann ab eine christliche Friedensbewegung christlich ist.

Immer wieder kann dabei der Leser teilnehmen an dem faszinierenden Prozeß der Begegnung zwischen den neuen Fragen einer Wirklichkeit, die sich ständig wandelt, und den Schriften des Alten Testaments. »Zuerst meint man stets, dieses Alte Testament müßte doch verstimmen, es müsse voller Staunen mit offenem Mund vor diesen Fragen stehen und ratlos erstarren. Doch dem ist nicht so. Etwas ganz anderes geschieht. Und zwar auf beiden Seiten. Die neuen Fragen verwandeln sich, sie werden durchsichtig und beginnen zu leuchten. Die Fragen bekommen Antwort. Es ist oft eine unerwartete, oft eine, die die Frage erst einmal zu sich selber führt. Doch eine Antwort kommt. Und wenn keine kommt, lag es vielleicht nur an unserer Ungeduld.« (S. 8)

Auf diese Weise ermöglicht das Bändchen seinen Lesern die Teilhabe an der grundlegenden Erfahrung des alten Israels: Das Wort Gottes, die Tora, ist Weisung für das konkrete Leben.

In der Herder Taschenbuchreihe werden diese wiederentdeckten Lebensweisungen hoffentlich einen

noch größeren Leserkreis finden als bisher und dabei vor allem viele Christen mit zentralen Ergebnissen der Arbeit eines Exegeten bekanntmachen, der die besondere Fähigkeit besitzt, für breite Kreise theologisch fundiert und allgemeinverständlich zu schreiben. Unter diesen Gesichtspunkten stellt dieses Projekt der Wiederveröffentlichung und Zusammenstellung früherer Beiträge Norbert Lohfinks einen wichtigen Anstoß zur christlichen Beschäftigung mit der Hl. Schrift überhaupt, besonders aber mit den oftmals »vergessenen« Schriften des alten Israels dar. Darüber hinaus ermöglicht es dem »Erstleser« einen interessanten und auch für die christliche Lebenspraxis in unserer Zeit wichtigen Einblick in die Welt moderner Bibelauslegung.

Michael Helsper

Katholisches Bibelwerk e. V. (Hrsg.)

Grundkurs Bibel. Neues Testament

Werkbuch für die Bibelarbeit mit Erwachsenen. Herausgeber: Katholisches Bibelwerk e. V. in Zusammenarbeit mit der Arbeitsstelle für Erwachsenenbildung der Diözese Rottenburg–Stuttgart, (Verlag Katholisches Bibelwerk) Stuttgart 1989, Ordner mit 9 Heften zu je etwa 60 Seiten, DIN A4, DM 48,-.

Um es gleich vorweg zu sagen: Das vorliegende Werkbuch dürfte wohl die beste Arbeitshilfe sein, die es zur Zeit für die Durchführung biblischer Einführungskurse ins Neue Testament gibt. Daß ein so empfehlenswertes Werk entstehen konnte, hängt vor allem damit zusammen, daß es aus Theorie und Praxis erwachsen ist und vielfältige Erfahrungen des Bemühens um einen »ganzheitlichen Zugang« zur biblischen Botschaft einbezieht. Die Erfahrungen wurden vom Grundkurs-Team Dieter Bauer, Anneliese Hecht, Beatrix Moos, Felix Porsch und Wolfgang Wieland bei der mehrfachen Durchführung des Kurses seit 1984 gemacht. Der jeweilige Kurs war so konzipiert, daß sich der Teilnehmerkreis (maximal bis zu 60 Personen) an acht Wochenenden während eines Jahres traf und unter der Leitung des Kurs-Teams erlebnisorientiert teils im Plenum, teils in Kleingruppen arbeitete. Auch Aufgaben zur persönlichen Nacharbeit sowie regionale Treffen an einem Abend oder Nachmittag zwischen den Kurswochenenden gehörten dazu. Besonders wichtig ist, daß es bei diesem Kurskonzept nicht nur um Wissensvermittlung geht, sondern daß etwas von der Botschaft während des Kurses selbst *erfahrbar* wird. Dies geschieht in Kontaktnahme und Austausch miteinander, in analytischer Textarbeit und mehr kreativen Elementen wie z. B. Rollenspiel, Musik, Bildmeditation, graphischer Darstellung und gottesdienstlicher Feier. Auf diese Weise entsteht eine Glaubens- und Weggemeinschaft, Ängste werden abgebaut, es wachsen die Bereitschaft und der Mut, sich auch in den Gemeinden zu engagieren. In-

halte, Erfahrungen und Impulse aus den bisher durchgeführten Kursen liegen nun »gebündelt« in den Heften der Werkmappe vor. Sie ist als Arbeitshilfe für die Durchführung derartiger Grundkurse bestens geeignet, da sie nicht nur wichtige Inhalte vermittelt, sondern auch den Lernprozessen Erwachsener voll Rechnung trägt. Für jedes Wochenend-Treffen ist ein Arbeitsheft mit inhaltlichen und methodischen Hinweisen zu einem Thema vorgesehen.

Themenauswahl und Kursaufbau stellen sich so dar: In der 1. Einheit (= 1. Heft = 1. Wochenend-Treffen) erfolgt eine Einführung in bibelkundliche Grundfragen anhand des Markusevangeliums. Entstehung und Inhalt, die Vielfalt sprachlicher Formen und Überlieferungen sowie die Eigenart der Gattung »Evangelium« werden behandelt. Die 2. Einheit ist den Wundern und Gleichnissen Jesu im Kontext seiner Reich-Gottes-Botschaft und -Praxis gewidmet. Die 3. und 4. Einheit gelten der Passion und Auferstehung Jesu. In der 5. Einheit, für die ausnahmsweise vier Tage vorgesehen sind, kommen der Ursprung der Kirche, aufgezeigt an der Apostelgeschichte, sowie die Bergpredigt zur Sprache. Anhand der Bergpredigt soll deutlich werden, »wie Jesus Gemeinde gewollt hat«. In zwei weiteren Einheiten werden die Teilnehmer/innen mit der Eigenart der Paulusbriefe und des Johannesevangeliums vertraut gemacht. Die letzte Einheit führt in das Verständnis der Kindheitsevangelien ein. Wie leicht zu erkennen ist, haben verschiedene Gesichtspunkte zu dieser Themenauswahl und -anordnung geführt, z. B. die Wichtigkeit zentraler Inhalte, die Verschiedenheit sprachlicher Formen, das Erfassen sowohl von Einzelthemen als auch größerer Zusammenhänge, aber auch die Berücksichtigung aktueller Lebensfragen und des liturgischen Jahresablaufs.

Die inhaltlich dargebotenen Informationen und Hilfen zur Erschließung kleinerer Texteinheiten oder etwa einer ganzen Evangelienschrift entsprechen durchweg dem gegenwärtigen Stand der exegetischen Forschung und vermitteln deren Ergebnisse in gut verständlicher Sprache. Die Vielfalt der Anregungen zur praktischen Durchführung ist erstaunlich. Sie wirkt ermutigend und einladend. Ich habe selbst zusammen mit dem Katholischen Erwachsenenbildungswerk Montabaur die Vorarbeiten des Grundkurs-Werkbuchs benutzt und gemeinsam mit der hiesigen Lerngruppe die Vorteile dieser Arbeitshilfe kennengelernt. Beim Umgehen mit dem »Grundkurs« scheint mir wichtig, ihn flexibel zu handhaben. Die sich ergebenden Prozesse innerhalb der Lerngruppe, die Atmosphäre, die Bedürfnisse und Fassungskraft der Teilnehmer/innen wollen ständig beachtet sein. Wer sich mit Hilfe des Werkbuchs darauf einläßt, kann an Ort und Stelle Wesentliches vom christlichen Glauben, Hoffen und Lie-

ben sowie von christlicher Gemeinde erleben. Dem Grundkurs ist eine große Verbreitung zu wünschen.

Alfons Weiser

Ludger Schenke:

Das Markusevangelium

(Verlag Kohlhammer) Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1988, 188 S., DM 24,- (Urban-Taschenbücher, Bd. 405).

Anlaß und Anstoß zu dem vorliegenden Taschenbuch war vor allem die universitäre Erfahrung seines Verfassers, Ludger Schenke, Professor für Neues Testament am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz, stellte immer wieder fest, wie schwer es seinen Hörern fällt, über die exegetische Einzelanalyse eine biblische Schrift als Gesamtwerk im Blick zu behalten. Deshalb fordert er: »Wir müssen endlich Ernst machen mit der Erkenntnis der Redaktionsgeschichte, daß die Evangelien kein lockeres Konglomerat von Einzelperikopen und Themen sind, sondern sorgfältig geplante und gestaltete theologische Erzählungen. Als solche müssen sie gelesen und in der Verkündigung zu Gehör gebracht werden.« (9)

Sein Beitrag zu diesem Programm – mehr als nur ein erster Zugang zum Markusevangelium – verzichtet bewußt in der Argumentation auf die Explikation und Dokumentation der fachwissenschaftlichen Diskussion. Stattdessen stützen sich die Ausführungen allein auf den Text des Evangeliums sowie das innere Beziehungsgeflecht seiner Einzelteile zueinander. Dem an der Weiterbeschäftigung mit dem Themenkomplex Interessierten geben jedoch die die jeweiligen Abschnitte einleitenden Literaturhinweise sowie das Literaturverzeichnis (175–182) eine gute Orientierung.

In vier Teilen behandelt Schenkes Einführung die Zeit, die Form, die Botschaft sowie den Zweck des ältesten Evangeliums. Im ersten Teil »Die Zeit des MkEv« (11–48) skizziert er einleitend die Auswirkungen des jüdischen Krieges für die Juden und das frühe Christentum, um auf diesem Hintergrund der Frage nach dem Autor, seinen Lesern und ihrer Glaubens- und Lebenssituation sowie Entstehungsort und -zeit des Textes einzugehen: Das Evangelium ist als Schrift für die zweite Generation wahrscheinlich zwischen 66 und 69 n. Chr. im phönikisch-syrischen Raum abgefaßt worden, wohl noch vor dem Fall Jerusalems. Die Gemeinden, in denen das Werk gelesen wird, leben wahrscheinlich in einer Stadt und in deren ländlichem Umfeld, das sprachlich und kulturell von ihr geprägt ist. Sie sind aus Juden- und Heidenchristen zusammengesetzt, die die christliche Botschaft bereits gehört und aufgenommen haben. Deshalb geht es in der ganzen Schrift »immer wieder um die aus dem christologischen Bekenntnis folgende Praxis des Lebens als Nachfolge. Es geht um das

spezifisch Christliche im Vergleich zum Juden- und Heidentum.« (35) Der Verfasser, Markus, bleibt als Person letztendlich für uns anonym, über ihn als Erzähler läßt sich aber festhalten, daß er beansprucht, aus der Perspektive Jesu, die zugleich die Perspektive Gottes ist, und mit dessen Autorität das geschichtliche Wirken des Gottessohnes Jesus zwischen seiner Taufe und seinem Begräbnis zu erzählen. (Vgl. 32.143ff. 173.)

Ausführliche Überlegungen zur »Form des MkEv« (49–105) im zweiten Teil beschäftigen sich mit den Stoffen des Evangeliums (Worte und Taten Jesu, Jüngerstoffe, Jüngerschaft und Israel, christologische Stoffe), seinem Aufbau (Formen und Rolle der Verknüpfungen, Textsymmetrie, Erzählgefälle), den geographischen und chronologischen Erzählstrukturen sowie den Akteuren (Gott, Jesus, Satan, Jünger, Volk, Gegner, Johannes der Täufer, Frauen um Jesus u. a.). Grundlage dieser Formanalysen ist ein neuer Auslegungsansatz, »ein qualitativer Neuansatz der Markusexegese«, über den schon lange nachgedacht und der von Schenke wie folgt definiert wird: »Er geht von dem einzig sicheren und festen Punkt der Exegese aus, dem vorliegenden Text und seinen Strukturen. In diesem Text sind Überlieferung und Redaktion des Evangelisten integriert. Das Textganze aber ist mehr als Tradition und Redaktion. Es ist beidem gegenüber etwas Neues, eine neue Komposition.« (52) Der Aussagegehalt des Evangeliums erschließt sich deshalb nur, wenn es in diesem Sinne als integrative Einheit verstanden wird.

Die praktische Umsetzung dieses Ansatzes gelingt L. Schenke eindrucksvoll. Einsichtig, klar und übersichtlich werden dem Leser wesentliche Formaspekte des Evangeliums erschlossen. Diese grundlegende Formanalyse ermöglicht dann im dritten Teil »Die Botschaft des MkEv« (106–141) die Herausarbeitung zentraler Inhalte: Die Christologie und das Verkündigungswirken Jesu. Im Mittelpunkt der »praktischen Christologie« (173) des Markus steht danach der Titel »Sohn Gottes« (108ff). Dabei wird die Lebensbotschaft des irdischen Gottessohnes, die neben den Worten Jesu, auch seine Machttaten und sein Leben und Sterben umfaßt, als »Weg« geschildert, der normatives Modell christlichen Glaubens- und Lebensvollzuges für alle Generationen ist. (Vgl. 129ff) »Damit hat Markus aller christlichen Theologie den Weg gewiesen. Wo sie nicht fruchtbar wird, in konkreter Praxis, gehorcht sie nicht mehr seiner Vorgabe, wird sie zur fruchtlosen Spekulation, zur lebensfernen Theorie.« (173) Hier verweist Markus alle Christen auf ihr bleibend jüdisches Erbe. (Vgl. 173f)

Im letzten Teil des Buches »Der Zweck des MkEv« (142–170) bestimmt Ludger Schenke die Gattung der markinischen Schrift als biographisch-historischen Bericht »über den geschichtlichen Anfang des eschatologi-

schen Heilshandels Gottes in Jesus, dessen Dynamik in der Gegenwart des Markus fortwirkt und auf das Ende hindrängt« (151). Da sie das Evangelium selbst zum Inhalt hat, ist sie nicht das Evangelium. Deshalb erscheint der Begriff »Evangelium« zur Gattungsbestimmung ungeeignet. (Vgl. 150ff) Ein Überblick über die Hauptintentionen des MkEv unter den Stichworten »Präsenz des Gottessohnes«, »Jesusnachfolge als Programm«, »Nähe und Distanz zum Judentum«, »Gerichtsaussagen« und »markinische Apologetik« beantwortet die Frage nach dem Zweck der Schrift mit konkreten Hinweisen darauf, wie Markus den Christen seiner Zeit Orientierung geben wollte.

Inhaltlich abgerundet werden die Überlegungen Schenkes mit einem kurzen Schlußteil »Die theologische Leistung des Markus« (171–174), der auf dem Hintergrund der gesamten Argumentation noch einmal die entscheidenden exegetischen und theologischen Einsichten und Ergebnisse in einer Gesamtschau skizziert.

Ein Stichwortverzeichnis (183f) und ein (Auswahl-)Register der zitierten Stellen aus dem Markusevangelium (185–188) erleichtern dem Leser den Umgang mit dieser Einführung. Ihre kritische und konstruktive, überwiegend textimmanente Argumentationsweise ist gerade für den Leser, der einen ersten Zugang zu diesem Evangelium sucht, leicht lesbar und gut verstehbar. Grundlegend für eine sinnvolle Beschäftigung mit der Problematik ist aber die Erfüllung der dringenden Bitte Schenkes (vgl. 10), vor dem Lesen seiner Ausführungen und textbegleitend »das Markusevangelium im Original oder in einer guten Übersetzung zu lesen und es als Erzählung auf sich wirken zu lassen« (10).

Michael Helsper

Elisabeth Schüssler Fiorenza: Zu ihrem Gedächtnis . . .

Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, (Kaiser/Grünwald Verlag) München/Mainz 1988, 426 S., kt., DM 49,80.

Dies.

Brot statt Steine

Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, (Exodus Verlag) Fribourg 1988, 237 S., kt., DM 34,80.

Lange mußten deutschsprachige LeserInnen auf die Übersetzung zweier Bücher warten, die die fachexegetische und feministische Diskussion auf Jahre hinaus mitzubestimmen und zu prägen versprechen. 1988 erschien zunächst im Exodus Verlag (Fribourg) »Brot statt Steine« (Original »Bread not Stone« 1984) und Ende des Jahres das ältere, fast doppelt so umfangreiche »Zu ihrem Gedächtnis . . .« (Original »In Memory of Her« 1983). Was hier auf mehreren hundert Seiten von der bekannten, in den USA dozierenden Professorin für

Neues Testament, Elisabeth Schüssler Fiorenza, zusammengestellt wurde, verdient in verschiedenster Hinsicht größte Aufmerksamkeit. Um was geht es der Autorin mit diesen Büchern, die in Stil, Sprache und Methode sehr wissenschaftlich, zudem außerordentlich dicht geschrieben und daher nicht unbedingt leicht lesbar sind?

»Zu ihrem Gedächtnis« (der Titel ist eine wörtliche Anspielung auf den Schluß der Salbung in Betanien in Mk 14,9) entwickelt zunächst grundlegend die Hermeneutik und Methode einer *feministisch-kritischen Exegese* des Neuen Testaments. Eine kritische Revision bisher existierender, zumeist nicht expliziter Ansätze feministischer Bibellektüren zeigt die Leistung, aber auch die Problematik und die Mängel solcher Modelle auf und gelangt dann zum Entwurf einer feministisch-befreiungstheologischen Bibelhermeneutik, der über die exegetische Kompetenz der Autorin hinaus ihre brillanten systematisch-fundamental-theologischen Kenntnisse und Fähigkeiten beweist. Wenigstens in Stichpunkten seien hier einige dieser hermeneutischen Überlegungen genannt:

1. Der Verlust von Vergangenheit und Geschichte bedeutet immer Identitätsverlust. Deshalb können es sich ChristInnen heute nicht leisten, die Bibel (als Teil ihrer eigenen Geschichte) hinter sich zu lassen.

2. Das Ziel der feministisch-kritischen Exegese ist es daher, die frühchristliche Geschichte als Geschichte von Frauen und Männern zu rekonstruieren und vor allem nach den Wurzeln unserer (der Frauen) christlichen Geschichte zu suchen, die Frauengeschichte der ersten Jahrhunderte wieder sichtbar zu machen.

3. Diese Suche nach den Wurzeln ist »gefährliche Erinnerung« an das Leiden, die Unterdrückung, die Ohnmacht, aber auch die Macht der damaligen Christinnen, ist »Solidarität mit den Toten«. Die Erinnerung an und die Solidarisierung mit den Müttern des Glaubens ist subversiv, denn sie zielt auf die Wiederermächtigung der Frauen in der jetzigen Kirche.

4. Die feministisch-kritische Exegese bedient sich des Instrumentariums der historisch-kritischen Methode (!), wendet diese aber, wie die Befreiungstheologie, mit einer Option an, nämlich der Option für die Unterdrückten, in diesem Fall die Frauen.

5. Für die feministisch-kritische Exegese ist die Bibel für Frauen zugleich geschichtliches *Erbe der Macht und der Ohnmacht*. Da alle biblischen Texte in einem patriarchalischen Milieu abgefaßt sind, gilt es, durch kritische Hinterfragung den sozialen, historischen, kulturellen und politischen Kontext zu entschlüsseln, in den das Leben einer Christin damals eingebunden war.

6. Dabei werden zum einen biblische Texte demythologisiert, in denen patriarchalische Macht und Ideologie ihren Niederschlag gefunden haben. Texte, die im

Namen Gottes Gewalt, Entfremdung und patriarchale Unterdrückung verewigen und Frauen aus der Geschichte ausradieren, werden als solche entlarvt und zurückgewiesen. Zugleich werden die Traditionen sichtbar gemacht, die Frauen befreien und ermächtigen. Ob ein Text für ChristInnen heute noch »Wort Gottes« sein kann, darüber entscheidet die Praxis (d. h. die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte von Texten und die kollektive Erfahrung von Frauen heute).

Deutlich ist hier die Herausforderung an die christliche Theologie erkennbar, die Bibel nicht mehr als Archetyp, sondern als Prototyp zu lesen.

Die feministische Hermeneutik der Befreiung und der Skepsis arbeitet mit dem traditionellen Instrumentarium der historischen Kritik, fragt aber damit zugleich nach androzentrischen, patriarchalen Einflüssen:

1. bei der heutigen Übersetzung biblischer Texte durch (männliche) Exegeten, Kommentaren usw.,

2. bei der Abfassung neutestamentlicher Texte durch androzentrisch auswählende und redigierende Verfasser,

3. während des androzentrischen Selektionsvorgangs bei der Kanonisierung der ntl. Schriften,

4. bei der theologischen Überhöhung patriarchaler Texte und der nun zwei Jahrtausende dauernden Wirkungsgeschichte solcher Theologie.

Der zweite und dritte Teil des Buches stellen eine bahnbrechende Anwendung dieser Hermeneutik und Methode dar, oder wie der Untertitel des Werks zu Recht beansprucht »Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge«. Da wird die Geschichte der Jesusbewegung, der frühchristlichen Missionsbewegung und Kirche (bis ins 4. Jh.) als Geschichte von Christinnen und Christen nachgezeichnet, werden Zusammenhänge zwischen weisheitlicher Sophiaologie und -christologie mit der emanzipatorischen Praxis der Jesusbewegung und jungen Kirche aufgezeigt, wird die alternative Vision und Praxis von Gal 3,28 ihren paulinischen Modifikationen gegenübergestellt, die Haustafeltradition zeitgeschichtlich als konservative Entscheidung für die patriarchale aristotelische Ethik entlarvt, werden das Markus- und Johannesevangelium mit ihren paradigmatischen Frauengestalten der frühen Patriarchalisierung kirchlicher Lehr- und Leitungsämter entgegengehalten. Die fünf Kapitel enthalten verdichtet die Ergebnisse jahrelanger, präziser Forschung und werden für alle, die sich in Zukunft mit diesen biblischen Texten oder Themen befassen, ein Nachschlagewerk und eine regelrechte Schatzkiste an ausgewertetem und noch weiter auswertbarem Material sein.

»Brot statt Steine« dürfte evtl. für Frauen und Männer mit stärker systematischen oder pastoraltheologischen Interessen das leichter Zugängliche der beiden

Bücher sein, denn hier werden unter verschiedenen Aspekten, z. T. auch an konkreten Bibeltexten dargelegt, die hermeneutischen Fragen der feministisch-kritischen Exegese vertieft und ausgeleuchtet.

Das erste Kapitel umreißt ein umfassendes, mehrdimensionales Modell einer kritisch-feministischen Hermeneutik, die Kapitel 2–4 setzen sich mit Problemen und Anliegen auseinander, die sich vom Standpunkt der Pastoral-, Befreiungs- und Moralthologie stellen, und die beiden letzten Kapitel treten nochmals in die Diskussion mit der historisch-kritischen und literaturkritischen Bibelwissenschaft ein, um die Notwendigkeit zu deren Umgestaltung und den Beitrag der feministischen Exegese zu dieser Umgestaltung aufzuzeigen.

Es könnte nun vielleicht der Eindruck entstanden sein, daß E. Schüssler Fiorenzas Publikationen allenfalls für feministische oder feministisch-interessierte FachtheologInnen von Bedeutung sind. Die Autorin hat jedoch ihre Fragestellungen und Impulse aus der Praxis von Frauen, besonders der amerikanischen Frauenkirche erhalten. Und so enthalten ihre Bücher nicht nur implizite Konsequenzen für die kirchlich-christliche Praxis, sondern sie stellen explizit Ansprüche an diese Kirche. Sie zielen durch die Wiedererinnerung an vergessene Frauen, Frauenditionen und an vergessene weisheitliche Gottesbilder auf die Wiederermächtigung von Frauen in der heutigen Kirche. Sie zielen durch das schonungslose Aufdecken damaliger patriarchaler Machenschaften auf die Kritik am Patriarchat, wie es heute in der Gesellschaft und in der Kirche herrscht. »Erinnern nicht vergessen« ist das Leitmotiv der feministisch-kritischen Bibellektüre, die nichts Geringeres beansprucht, als die Kirchen von heute auf ihre Ursprünge zurückzuverweisen. Die Kritik am Patriarchat steht im Zentrum der Botschaft vom Reich Gottes. Wo diese emanzipatorischen Impulse nicht eingelöst werden, ist die Kirche als Nachfolgegemeinschaft in größter Gefahr.

Die pastorale Umsetzung und Anwendung der feministisch-kritischen Bibelforschung ist zweifellos eine anspruchsvolle Aufgabe, der sich die »offiziellen« Kirchen möglicherweise nicht stellen wollen oder können, die aber mit Sicherheit an der christlichen Basis in Europa zu Neubesinnungen, Aufbrüchen und zu einer neuen feministisch-christlichen Spiritualität führen wird. Frauen sind Kirche – was die Amerikanerinnen bereits leben und erfahren, werden die mitteleuropäischen Christinnen und Christen diesem, unserem Kontext entsprechend noch suchen, entwerfen und erarbeiten müssen. Ansätze dazu gibt es im deutschsprachigen Raum. Ich arbeite seit Jahren in der Erwachsenenbildung und Bibelpastoral auf der Grundlage von Schüssler Fiorenzas Publikationen und kann die Anregung dazu nur dringend weitergeben. Denn diese Bücher for-

dern nicht nur die traditionelle Exegese zur Stellungnahme, sondern die gesamte christliche Theologie zu einer Überprüfung herkömmlicher Denkmodelle und Paradigmen heraus. Sie fordern die christliche Theologie zu einer radikalen Abschaffung ihrer antijudaistischen Implikationen heraus. Sie stellen aber auch eine Herausforderung für Feministinnen dar, denn sie bestehen darauf, daß historische Fragestellungen, exakte wissenschaftliche Arbeit und kritische Reflexion auf die eigenen Interessen unaufgebbar sind – auch für Feministinnen – und daß jüdisch-christliche Frauen sich nicht von ihren religiösen Wurzeln abschneiden.

Es bleibt zum Schluß nur der Wunsch, daß die feministisch-kritische Exegese des Alten Testaments in absehbarer Zeit hermeneutisch und methodisch ebenfalls ein solches Werk vorlegen kann, das den richtungsweisenden Charakter einer Pionierarbeit mit der Sorgfalt und Fülle gereifter Überlegungen verbindet. Der Autorin, den Übersetzerinnen und den Verlagen (die sich hoffentlich bei der nächsten Auflage um ein Vor- oder Begleitwort bemühen!) kann man zu diesen Büchern ebenso gratulieren wie ihren zukünftigen LeserInnen.

Silvia Schroer (in: REFORMATIO 2/1989)

James B. Pritchard (Hrsg.) Herders großer Bibelatlas

Deutsche Ausgabe herausgegeben und bearbeitet von Othmar Keel und Max Küchler, (Herder) Freiburg–Basel–Wien 1989, 254 S., über 600 farb. Karten, Lagepläne, Fotos, Zeichnungen, Rekonstruktionen, Übersichten. Großformat, geb. 98,- DM.

Um es gleich vorweg zu sagen: ich halte den vorliegenden Bibelatlas für den besten, der z. Zt. auf dem Markt ist. Wenn man die ausführliche »Einleitung« der beiden deutschen Herausgeber O. Keel und M. Küchler liest, merkt man auch, woran das liegt: die schon auf dem Markt befindlichen Atlanten wurden bei der Konzeption zu Rate gezogen, in ihren Vorzügen gewürdigt und ihre Schwächen vermieden. Das Schema Y. Aharonis (»The Macmillan Bible Atlas«) z. B., das jeweilige Ereignis durch eine Karte, einen kurzen Text und ein archäologisches Artefakt darzustellen, findet sich zwar auch in diesem Atlas immer wieder, doch ist die didaktische Aufarbeitung stark von H. Grollenberg (»Bildatlas zur Bibel«) geprägt, der den geographischen, historischen und kulturellen Rahmen der Bibel gleichermaßen zur Anschauung bringen wollte. Neu ist die Umsetzung der ehemals flächig projizierten Karten in plastische, den Satellitenaufnahmen ähnliche Bildkarten. Man muß jetzt nicht mehr wie früher die Landschaftsfotos mit den Karten selbst mühsam kombinieren. Die neue Machart erlaubt es nun auch, Karten vom Blickwinkel des Betrachters, d. h. des Erzählablaufs aus zu zeigen; sie sind also nicht mehr schematisch genordet.

Ob »die Vorstellungskraft der Benutzer/innen dadurch weniger gefordert ist« (5), wage ich in Zweifel zu ziehen; aber vielleicht ist das auch eine »Geschmacksfrage«.

Zu den aus meiner Sicht größten Vorzügen des Werkes gehört der hohe Stand historischer Kritik und historischen Problembewußtseins, der den Herausgebern zu verdanken ist. Der Atlas vermeidet es konsequent, reine Erzählungen kartographisch zu fixieren (wie z. B. noch bei Aharoni: »Der Fluchtweg der Heiligen Familie nach Ägypten«, oder bei Pacomio/Vanetti: »Die Platz-einteilung beim letzten Abendmahl«; vgl. BiKi 2/1988 S. 90). Und selbst wo biblische Erzählungen geographisch veranschaulicht werden (z. B. die Eroberungsgeschichten des Josuabuches) wird deutlich gesagt, daß es sich hier nicht um eine geographische Veranschaulichung historischer Vorgänge handelt. Das versöhnt auch etwas mit den immer noch recht häufigen Schlachtendarstellungen, die wohl in erster Linie Militärhistoriker interessieren dürften (Die Schlacht von Kadesch, 48 f; Der Kampf um Ai, 63; Die Schlacht von Megiddo, 68; u. v. a. m.).

Ein weiterer Vorzug des Werkes liegt in seinem wirklich weiten geographischen und historischen Rahmen. Nicht mehr der nationale Aspekt der biblischen Überlieferung steht im Vordergrund, sondern es wird entschlossen die universale Seite betont, »die jedem einzelnen, welcher Rasse und welchem Volk er auch angehört, seine individuelle Würde und Daseinsberechtigung zuspricht« (6). So erhält die Archäologie in diesem Werk ein ungeheures Gewicht: Schon die Zeittafel (16–23), in der Archäologische Phase, Kultur, Fundorte, Lebensform, Klimatische Verhältnisse, Technische Fertigkeit, Sozialform und Architektur der jeweiligen Zeit vorbildlich dargestellt werden, beginnt mit dem Alt-Paläolithikum; das eigentliche Atlaswerk beginnt mit den »Jägern und Sammlern« und der Darstellung der frühesten Artefakte. Begründet wird dieser frühe Beginn mit den ersten elf Kapiteln der hebräischen Bibel selbst (Gen 1–11), in denen »– soweit das damals möglich war – die Ur- und Frühgeschichte der Menschheit von den Anfängen bis Abraham mit Hilfe alter Mythen und Sagen nachzuzeichnen« versucht wurde (6). Durchgängig durch das gesamte Atlaswerk wird in vorbildlicher

Weise die archäologische Forschung miteinbezogen und zwar nicht mehr wie früher rein illustrativ oder gar als fundamentalistischer Beweis, sondern immer in ihrem Eigengewicht. So entsteht ein faszinierendes Bild der einzelnen Kulturen, Völker und Bewegungen, innerhalb derer sich das »ereignet und erfüllt hat« (Lk 1,1), von dem Paulus dem Bericht des Lukas gemäß schon feststellte, daß sich »das alles . . . ja nicht in irgendeinem Winkel zugetragen« hat (Apg 26,26). Dies zu erhellen ist das Verdienst der rund 50 Spezialistinnen und Spezialisten, die dieses Werk durch das Zusammenwirken ihrer je unterschiedlichen Kompetenzen erst auf den Weg gebracht haben.

Nicht nur deshalb, weil dieses Buch eine kleine Bibliothek ersetzen kann, ist es »sein Geld wert« und ist in den Bücherschrank eines jeden Theologen und biblisch interessierten Laien zu wünschen.

Dieter Bauer

**Gustave Bardy
Menschen werden Christen**

Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten, hrsg. von J. Blank, (Herder) Freiburg–Basel–Wien 1988, 364 S., DM 42.–.

J. Blank ist das Verdienst zuzuschreiben, das bereits 1949 erschienene Werk des französischen Patristikers nun in deutscher Übersetzung vorgelegt zu haben. Das Buch ist eine faszinierende Lektüre. Es vermittelt einen Einblick nicht nur in die ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte, sondern auch in die Welt der Spätantike. Besonders hervorzuheben ist, daß zahlreiche Originaltexte christlicher und »heidnischer« Autoren zitiert werden, was den Zugang zu dieser uns fernen Epoche wesentlich erleichtert.

Dem theologiegeschichtlichen Standort des Buches – vor dem 2. Vaticanum – ist es wohl zuzuschreiben, daß die Beurteilung der antiken Religionen doch etwas zu einseitig erscheint – eben nicht »sine ira et studio« (z. B. 47 f). Aber das tut dem hohen Rang der Geschichtsdarstellung keinen wesentlichen Abbruch. Ein offensichtlicher Druckfehler: S. 331, Z. 3 von unten, muß es wohl »3. Jahrhundert« heißen.

Franz Josef Stendebach