

Dagmar Henze Claudia Janssen Beate
Wehn

Antijudaismus im Neuen Testament?

Grundlagen für die Arbeit
mit biblischen Texten

In Zusammenarbeit mit Marlene Crüsemann,
Martina S. Gnadt, Regene Lamb und Luise Schottroff

Mit einem Vorwort von Luise Schottroff

Chr. Kaiser

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Antijudaismus im Neuen Testament? : Grundlagen für die
Arbeit mit biblischen Texten / Dagmar Henze ... in
Zusammenarbeit mit Marlene Crüsemann ... Mit einem Vorw.
von Luise Schottroff. – Gütersloh : Kaiser, 1997
(Kaiser-Taschenbücher ; 149)
ISBN 3-579-05149-0

ISBN 3-579-05149-0

© Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt
insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Ingeborg Geith, München, unter Verwendung des
Motivs *Wimpel des Gershon Sohn des Abraham Seltz* (Ausschnitt),
Deutschland, 1834 (Collection of Hebrew Union College Skirball
Museum, Los Angeles).

Satz: Weserdruckerei Rolf Oesselmann GmbH, Stolzenau
Druck und Bindung: Clausen & Bosse, Leck
Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Werkdruckpapier
Printed in Germany

Vorwort	7
Zum Buch	9
Grundlegungen	13
Zur Bedeutung und Aktualität des christlichen Antijudaismus	15
Zur historischen Einordnung der neutestamentlichen Texte	20
Hintergrundinformationen	27
AT/Hebräische Bibel/Erstes Testament – NT/Zweites Testament	29
Gottesname: Jahwe/JHWH	31
Spätjudentum/Frühjudentum.....	33
Tora.....	36
Halacha-Diskussion/Streitgespräch.....	39
Christus/Messias	42
Jesusbewegung	45
Heidenchristentum	47
i.....	50
.....	53

Arbeit mit neutestamentlichen Texten	57
Die Rache ist mein, spricht der Herr! Zum biblischen Gottesverständnis (Mt 5,43-48)	59
Sind die Juden schuld am Tod Jesu? Das Kreuz Christi (Mk 12,1-12)	70
Ist allein in Christus Heil? Das Bekenntnis zu Christus und die Erlösung (Kol 1,15-20)	79
Ist Christus das Ende des Gesetzes? Gesetz – Nomos – Tora (Röm 3,19-20)	90
Verachtet und ausgegrenzt? Menstruation und jüdisches Frauenleben (Mk 5,25-34)	98
Rein oder unrein? Über die Bedeutung der Speisevorschriften im Judentum (Mk 7,1-23).....	107
I	114
Jesus der erste neue Mann? Jesus in Begegnungen mit Frauen (Joh 7,53-8,11)	126
Weh euch, ihr Heuchler! Zur Herkunft und Bedeutung der pharisäischen Bewegung im Judentum (Mt 23,1-39)	138
Selbstgerechtigkeit vor Gott oder Gnade? Zum Verständnis von Sünde im Neuen Testament (Röm 7,14-25)	151
Endgericht oder Verheißung? Eschatologie/Apokalyptik zur Zeit des Zweiten Tempels (Mk 13,28-33)	158
Anhang	167
Erklärungen zu nichtbiblischen Quellen.....	167

Vorwort

Die Diskussion über den christlichen Antijudaismus hat inzwischen viele Menschen erreicht. Ich erlebe auf Tagungen, im Unterricht oder in Gemeindeveranstaltungen große Offenheit für die Kritik an christlichem Antijudaismus. Der christliche Antijudaismus hat seit Mitte des 2. Jahrhunderts die christliche Bibelauslegung und ganz besonders die Auslegung des Neuen Testaments geprägt. Er hat im 20. Jahrhundert mit dazu beigetragen, daß das deutsche Volk seinen Antijudaismus und Antisemitismus in die Tat umsetzte. Der christliche Antijudaismus hat den Weg von Millionen jüdischer Menschen nach Auschwitz und in die vielen anderen Mordlager mit bereitet.

Aus der Erfahrung mit mir selbst weiß ich, daß die Bereitschaft, am christlichen Antijudaismus etwas zu ändern, oft erlahmt, wenn es um die praktische Umsetzung geht. Die eingeschliffenen Gewohnheiten der Bibellektüre sitzen tief in meiner Generation, aber auch ebenso noch in der heute jungen Generation. Es kommt jetzt darauf an, neue Interpretationen zu durchdenken und auszuprobieren. Diesen Prozeß will dieses Buch fördern. Es bietet Anleitung, wie Christinnen und Christen neu – ohne die antijudaistischen Klischees – das Neue Testament lesen können. Es geht nicht darum, Antijudaismus in einzelnen Bibelauslegungen nachzuweisen oder gar einzelnen Personen Antijudaismus vorzuhalten. Davon ist hier nichts zu finden. Es geht darum, die antijudaistischen Klischees zu erkennen und Alternativen in der Auslegung des Neuen Testaments zu entwickeln.

Das Buch wendet sich an interessierte Laiinnen und Laien und an Fachleute. Ich wünsche diesem Buch, daß es den Prozeß einer befreienden Lektüre des Neuen Testaments fördert. Es soll Lust machen, Neues und Befreiendes im Neuen Testament zu entdecken.

Luise Schottroff

Zum Buch

Mit diesem Buch bieten wir denjenigen Hilfestellungen an, die im Horizont eines geschwisterlichen Verhältnisses zwischen Christentum und Judentum mit neutestamentlichen Texten arbeiten wollen. Die Idee zu diesem Buch ist aus unserer Praxis in bibelwissenschaftlichen Seminaren an der Universität Gesamthochschule Kassel entstanden. In der Arbeit mit Studentinnen und Studenten erlebten wir, wie tief und grundlegend verwurzelt antijudaistische Stereotypen selbst bei denjenigen sind, die sich dem jüdisch-christlichen Dialog verpflichtet fühlen. Hier zeigt sich die Wirkmächtigkeit einer Auslegungstradition biblischer Texte, die das Judentum als eine unterlegene Religion gesetzlicher Werkgerechtigkeit sieht, die durch das Christentum überholt oder abgelöst wurde. Diesen Blick zu korrigieren und eine Perspektive zu entwickeln, die die Kontextualität sowohl der biblischen Texte als auch unserer heutigen Auslegung berücksichtigt, ist Anliegen dieses Bandes. Das Buch ist aus der Praxis entstanden, und wir hoffen, daß es ein in der Praxis benutzbares Arbeitsbuch geworden ist, das die breit geführte wissenschaftliche Diskussion um den Antijudaismus in der christlichen Exegese auch denjenigen zugänglich macht, die nicht die Zeit haben, sich in Fachdiskussionen einzuarbeiten.

Wir haben uns um eine übersichtliche Struktur und allgemeinverständliche Sprache bemüht und deshalb auch auf Fußnotenbelege verzichtet. Verweise im Buch selbst sind durch (–.) gekennzeichnet.

Das Buch gliedert sich in vier Teile: Den *Grundlegungen*, in denen wir die Bedeutung des christlichen Antijudaismus hervorheben und unseren Blick auf die Geschichte des frühen Christentums offenlegen, folgt ein Abschnitt mit *Hintergrundinformationen*. Hier werden wichtige historische Zusammenhänge,

strittige Begrifflichkeiten und grundlegende Perspektiven unserer Arbeit in kurzen lexikalisch gehaltenen Artikeln erklärt.

Im darauffolgenden Hauptteil, in dem es um die *Arbeit mit neutestamentlichen Texten* geht, versuchen wir zunächst, eingebaute stereotype Sichtweisen von jüdischem Leben und jüdischer Religiosität bewußt zu machen. Die Auflistungen von Stereotypen, die unserer Einschätzung nach (oft unbewußt und ungewollt) antijudaistische Vorurteile transportieren, ist aus einer Sichtung gängiger Bibelauslegungen erwachsen. Diesen stellen wir Ergebnisse der jüdischen und christlichen sozialgeschichtlichen Forschung gegenüber, die den historischen Sachverhalt skizzieren. Beispiel auslegungen zeigen, wie Texte des Neuen Testaments auch anders verstanden werden können.

Die Kurzinformationen zu den im Buch benutzten jüdischen und christlichen Quellen, die im *Anhang* zusammengestellt sind, werden sicherlich für viele Leser und Leserinnen eine wichtige Hilfe sein.

Insgesamt behandeln wir in diesem Band die Themen, die unserer Erfahrung nach in der Arbeit mit neutestamentlichen Texten immer wieder Fragen aufwerfen. Dabei gehen wir auf das jüdisch-christliche Gottesbild, Fragen der Christologie und die damit zusammenhängenden Themenkomplexe Kreuz, Erlösung und Sünde sowie auf das jüdisch-christliche Verständnis von Eschatologie/Apokalyptik und Jesu Verhältnis zu Frauen ein. Im weiteren behandeln wir das Verständnis von Gesetz/Tora, den Sabbat- und Reinheitsgeboten und die Frage, wer die Pharisäer waren, die im Neuen Testament an vielen Stellen als »Gegner Jesu« ausgewiesen werden. Die einzelnen Beiträge werden namentlich verantwortet, sind aber in einem kontinuierlichen Diskussionszusammenhang entstanden.

Wir möchten an dieser Stelle Luise Schottroff und Regene Lamb danken, die die Entstehung dieses Buches mit angeregt, den langen Prozeß bis zur Fertigstellung begleitet und einzelne Beiträge übernommen haben. Ebenso möchten wir Marlene Crüsemann und Martina S. Gnadt danken, die bereit waren, Artikel zu übernehmen und mitzudiskutieren. Bei Andrea Holler und Ute Ochtendung bedanken wir uns für die Durchsicht der

Endfassung des Manuskripts. Sie alle sind wichtige Begleiterinnen, deren kritische Solidarität unsere Arbeit am Problem des christlichen Antijudaismus getragen und gestützt hat.

Mit unserem Buch wollen wir dazu beitragen, christliche Identität so zu bestimmen, daß wir als Christen und Christinnen weder das Judentum diffamieren, noch bestehende Differenzen zwischen der jüdischen und der christlichen Religion verwischen. Dies ist ein langer Prozeß. Viele haben ihn vor uns begonnen. Aber es wird auch weiterhin noch vieler Gespräche und gemeinsamer Arbeit von jüdischen und christlichen Menschen bedürfen.

Kassel, im Dezember 1996

Dagmar Henze, Claudia Janssen und Beate Wehn

Grundlegungen

Zur Bedeutung und Aktualität des christlichen Antijudaismus

Historisches

Die christliche Religion steht in einem geschwisterlichen Verhältnis zur jüdischen Religion. Jesus war Kind jüdischer Eltern, er wuchs in der jüdischen Religion auf, lebte nach der Tora und wurde zu einem Rabbi, der seinen jüdischen Glauben nicht verleugnet hat. Die christliche Bewegung war in ihren Anfängen eine jüdische Befreiungsbewegung im Römischen Reich, keine dem Judentum gegenüberstehende Größe. Die Trennung von Judentum und Christentum als zwei sich gegenüberstehende eigenständige Religionen hat erst im 2. Jahrhundert begonnen. Vorher war die Jesusbewegung eine von vielen Gruppierungen innerhalb des Judentums des 1. Jahrhunderts.

Gleichwohl hat es Unterschiede zwischen den einzelnen jüdischen Gruppierungen gegeben. Die Evangelien bezeugen das Ringen der Jesusgruppe um die rechte Auslegung der Tora und um ein gottgefälliges Leben nach der Tora. Insgesamt ist im Hinblick auf jüdisch-christliche Konflikte, wie sie im Neuen Testament reflektiert werden, zu beachten, daß es sich sowohl sozial- als auch religionsgeschichtlich um innerjüdische Konflikte handelt. Die Kontroversen, von denen das Neue Testament berichtet, fanden auf der Grundlage genereller Übereinstimmungen statt.

Wie Antijudaismus entsteht

Das Wissen um die Geschwisterlichkeit rückte im Laufe der Entwicklung des Christentums zu einer eigenständigen Religion aus dem Blick. Die jüdische Religion wurde in christlicher Perspektive

zur unterlegenen Religion. Ausgrenzung, Diffamierung, vorurteilsbeladenes Reden und Mythenbildung wurden zum Kennzeichen christlichen Umgangs mit dem Judentum und mit jüdischen Menschen. Klischeebilder und Stereotype (z.B. der Pharisäer als rigoristischer heuchlerischer Mensch, die Juden als diejenigen, die Jesus getötet haben, das jüdische Gesetz, das die Menschen in ihren Lebensmöglichkeiten starr begrenzt etc.) entstanden. Sie prägen unser Bild vom Judentum auch heute noch.

Die stereotype Darstellung des Judentums bedeutet zumeist, daß von den realen, sehr unterschiedlichen Lebenszusammenhängen jüdischer Menschen abgesehen wird. Dies führt zu einer »Entwirklichung« und »Entpersönlichung«, die eine Reduzierung auf einen standardisierten minimalen Katalog von Eigenschaften bewirkt. Vorurteile entstehen. Das Christentum sieht sich dem Judentum gegenüber als überlegene Religion. In seinem Kern ist der christliche Antijudaismus eine von Vorurteilen genährte Entfremdung nichtjüdischer von jüdischen Menschen und deren Lebensart, Religion und Tradition.

Antijudaismus, Antisemitismus und Fremdenfeindlichkeit

Das Anliegen dieses Buches, Auslegungen biblischer Texte vorzuführen, die nicht antijudaistisch sind, ist heute – mehr als 50 Jahre nach dem Holocaust – immer noch besonders dringlich. Denn wir sehen einen Zusammenhang zwischen dem christlichen Antijudaismus, der Judenvernichtung in Deutschland und der heute verstärkt wieder auftretenden Fremdenfeindlichkeit in unserem Land.

Wir unterscheiden dabei religiös motivierten Antijudaismus von einem modernen, nachaufklärerischen, »rassistisch« orientierten Antisemitismus, dessen Aufkommen in das 19. Jahrhundert datiert wird. Zu dieser Zeit entstand eine neue judenfeindliche Bewegung, die sich zunächst in Deutschland, Österreich und Ungarn, dann vor allem in Frankreich und unter anderen Bedin-

gungen in Rußland und anderen ost- und südosteuropäischen Ländern ausbreitete. Der Begriff Antisemitismus tauchte in den Jahren 1879/80 im Umkreis des Berliner antijüdischen Schriftstellers Wilhelm Marr auf, wurde aber schon bald allgemein geläufig. Grundlegend für den Antisemitismus war die These, daß innerhalb der weißen »Rassen« die männlich-arische den nichtarischen weiblichen und besonders der semitischen »Rasse« überlegen sei.

In der historischen Antisemitismusforschung gibt es eine Diskussion darüber, inwieweit Kontinuität besteht zwischen der christlichen Tradition des Judenhasses und dem modernen Antisemitismus, der seinen grausamen Höhepunkt im Holocaust gefunden hat. Während die religiösen Traditionen der Judenfeindschaft vor allem für die ältere politik- und sozialgeschichtlichen Interpretationen des modernen Antisemitismus oft keine spezifisch erklärende Relevanz besitzen, heben ideen- und mentalitätsgeschichtliche Interpretationsansätze die grundlegende Bedeutung des Antijudaismus für den rassistischen Antisemitismus hervor.

Religiös geprägte Bilder und Mythen über jüdische Menschen und das Judentum überhaupt sind auch nach der Aufklärung tief im kollektiven Bewußtsein verankert. Neuere Studien belegen, daß religiöse Motive und Denkstrukturen auch im vermeintlich säkularen modernen Antisemitismus wirkmächtig bleiben, so daß auf der Ebene der Bilder und Stereotypen eine starke Kontinuität zwischen christlichem Antijudaismus und Antisemitismus angenommen werden kann. Das bedeutet, daß der im 19. Jahrhundert aufkommende Antisemitismus zwar neue Elemente für das Entfachen der Judenfeindschaft bereitgestellt hat, daß diese aber die alten religiösen Stereotype nicht abgelöst, sondern überlagert haben. Im Kontext des Zusammenwirkens religiöser, wirtschaftlicher und politischer Momente zur Hervorbringung des Antisemitismus repräsentiert die Religion, genauer die christlich-jüdische Differenz, die langfristige, strukturgeschichtliche Komponente. Wir sprechen von daher im Anschluß an Leonore Siegele-Wenschkewitz von der Zubringerfunktion religiös, d.h. christlich-theologisch fundierter Vorurteile für den Rasseantisemitismus.

Wenn aber christlicher Antijudaismus an der Reproduktion antisemitischer bzw. fremdenfeindlicher Denkstrukturen im Sinne eines Zubringers beteiligt ist, so heißt das zunächst, daß die Schuld und das Versagen von Christen und Christinnen gegenüber jüdischen Menschen während der Zeit des Nationalsozialismus zu betrachten sind. Darüber hinaus nötigen die antisemitischen und fremdenfeindlichen Denkmuster und gewalttätigen Handlungen heute zur Reflexion des der christlichen Religion innewohnenden Antijudaismus.

Daß Antijudaismus/Antisemitismus und Fremdenfeindlichkeit miteinander verbunden sind, zeigen schon die Ausdrucksformen der neonazistischen rechtsextremistischen Jugendkultur, die z.B. in Wandschmierereien ausländerfeindliche und antisemitische Parolen direkt verknüpfen. Neben fremdenfeindlichen Gewalttaten finden sich auch immer wieder solche, wie zum Beispiel die Schändung von jüdischen Friedhöfen, die sich ausdrücklich gegen jüdische Menschen, jüdische Geschichte und Kultur richten. Taten, Redeweisen und Denkstrukturen, die sich antijüdisch profilieren, sind allerdings nicht auf rechtsextreme neonazistische Randgruppen der Gesellschaft zu beschränken. Meinungsumfragen zeigen, daß Antisemitismus und Antijudaismus alles andere als Randphänomene sind, sondern auf der Ebene der Einstellungen und Vorurteile breitere Akzeptanz finden.

Jüdische Menschen spielen im christlich geprägten Abendland die Rolle des ersten und permanenten Fremden, des Anderen schlechthin, von dem es sich abzugrenzen gilt. Deshalb ist es gerade für uns als Christen und Christinnen besonders wichtig, unseren Blick auf jüdische Kultur, Geschichte und Religiosität zu überprüfen. Dem/den Anderen Raum geben, zu lernen, mit Partikularitäten und Differenzen konstruktiv umzugehen, ist eine bleibende Herausforderung, der wir uns als ChristInnen nicht entziehen wollen.

Literatur zum Weiterlesen

- Christhard Hoffmann, Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus. Zusammenhänge und Differenzen als Problem historischer Antisemitismusforschung, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.), Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen, Frankfurt a.M. 1994, 293-317.
- Charlotte Klein, Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart, München 1975.
- Rosemary Ruether, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, München 1978.
- Julius H. Schoeps; Joachim Schlör (Hg.), Antisemitismus. Vorurteile und Mythen, München – Zürich 1995.
- Luise Schottroff, Antijudaismus im Neuen Testament, in: dies., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990, 217-228.
- Luise Schottroff; Marie-Theres Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden – New York – Köln 1996.
- Leonore Siegele-Wenschkewitz, Befreiung vom Antisemitismus durch feministische Theologie? Die Zubringerfunktion christlicher Tradition zum antijüdischen Stereotyp, in: Christel Eckart; Dagmar Henze; Mechthild Jansen; Susanne Stolt (Hg.), Sackgassen der Selbstbehauptung. Feministische Analysen zu Rechtsradikalismus und Gewalt. Kassel 1995.

Dagmar Henze

Zur historischen Einordnung der neutestamentlichen Texte

Über Verfasserinnen und Adressatinnen neutestamentlicher Texte

Die im Neuen Testament versammelten Texte sind bis auf wenige Ausnahmen (dazu s.u.) zwischen der Mitte und dem Ende des ersten Jahrhunderts n.Chr. entstanden. Diese Texte sind fast durchweg nicht Schreibtischprodukte einzelner männlicher Autoren, sondern in Gemeinschaften gewachsene Texte. Das bedeutet, daß wir – erstens – uns den mündlichen Traditionsprozeß, der den Texten vorausliegt, bei der Lektüre vorstellen sollten. Und zweitens bedeutet das, daß wir die Texte nicht mit der Vorstellung lesen sollten: Hier spricht ein theologischer Autor zu uns –, sondern mit der Vorstellung: *Hier sprechen christliche Gemeinden*. Auch ein Einzelautor wie Paulus steht im lebendigen Prozeß der Gemeindediskussionen und drückt aus, was andere denken und hoffen – und worüber sie sich streiten, nicht nur seine individuelle theologische Meinung. Als Faustregel für die Lektüre neutestamentlicher Texte besagt das: Wir lesen diese Texte mit der Imagination von christlichen Gemeinden in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts, aus denen diese Texte kommen und für die sie aufgeschrieben sind.

Die frühchristliche Bewegung

Die Texte des Neuen Testaments sind Texte aus einer »Bewegung«, d.h. einer von unten aus der Bevölkerung des Römischen Reiches heraus entstandenen Gemeinschaftsbildung in christlichen Gemeinden. Diese Gemeinden (*ekklesiae*) sind regional verwurzelt. In den Großstädten gibt es unter Umständen mehrere

nebeneinander. Sie pflegen aber den überregionalen Zusammenhalt durch reisende BotInnen, eventuell auch durch gegenseitige finanzielle oder politische Unterstützung (z.B. Besuche bei ChristInnen in Gefängnissen anderer Orte). Die Organisation dieser Gemeinden lehnt sich an die Organisation jüdischer Synagogengemeinden an. Oft sind die »christlichen« Gemeinden als Teil jüdischer Diasporagemeinden entstanden. Die christliche Bewegung hat sich in kurzer Zeit über das gesamte Römische Reich ausgebreitet. Sie ist als eine jüdische Befreiungsbewegung (neben anderen) innerhalb der Pax Romana, dem römischen »Frieden« der Kaiserzeit, der in Wahrheit ein ausbeuterisches Gewaltsystem war, zu verstehen. Das heißt, sie bot Menschen, die unter Armut, Arbeitslosigkeit, politischer Ohnmacht und allen Folgen dieser Situation litten, eine neue Perspektive durch gemeinschaftliche Organisation des Alltagslebens – wie ähnlich auch die Synagogengemeinden.

Judentum und Christentum

In neutestamentlicher Zeit gab es noch kein Christentum in irgendeinem mit diesem Begriff später assoziierbaren Sinne: Es gab noch keine Abgrenzung eines »Christentums« vom Judentum, und es gab noch keine »Kirche« mit einer zentralen Organisation. Das Wort *christiano* begegnet zuerst in Apg 11,26 (vgl. Apg 26,28; 1 Petr 4,16). Es bezeichnet die Jesus-Christus-Anhängerschaft in Antiochien als eine Gruppe innerhalb des Judentums (nicht neben dem Judentum, wie oft behauptet wird). Diese Bezeichnung hebt auf die zentrale Bedeutung des (→) *christos* für die neue Bewegung ab. Auch für griechisch-sprechende Menschen ist »Christos« kein Eigename, sondern bedeutet »der Gesalbte«.

Schon die Diskussion über die Bedeutung des Wortes *christiano* in neutestamentlicher Zeit zeigt, daß Zeitpunkt und Art der Abgrenzung des Christentums vom Judentum in der Geschichtsschreibung umstritten sind. Das Interesse der vorherrschenden christlichen Interpretation des Neuen Testaments ist

deutlich erkennbar, diese Abgrenzung möglichst früh und möglichst theologisch grundsätzlich anzusiedeln. Dieses christlich-traditionelle Geschichtsbild für das frühe Christentum läßt sich folgendermaßen schematisieren:

Phase 1: Jesus der Jude (mit seiner Anhängerschaft) sprengt mit seiner Botschaft von Gott das jüdische (→) Gesetz.

Phase 2: Paulus rechnet sich selbst und die Gemeinden in seinem Umfeld zu einer vom Judentum bereits getrennten Kirche aus Juden und Heiden (s. z.B. die traditionelle Auslegung von 1 Kor 1,23f), die »gesetzesfrei« lebt.

Phase 3: Nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die römische Armee (70 n.Chr.) ist das Judentum nur noch eine (sektiererische) Minderheit in der Kirche. Die Kirche ist (→) heidenchristlich.

Dem ist folgende Alternative entgegenzusetzen:

Phase 1: Jesus und seine Anhängerschaft sind eine jüdische Befreiungsbewegung neben anderen innerhalb der Pax Romana auf dem Boden des jüdischen Mutterlandes.

Phase 2: Die Anhängerschaft des jüdischen (→) Messias Jesus im jüdischen Mutterland und in weiten Bereichen des Römischen Reiches setzt sich aus Juden und Nichtjuden zusammen. Die Nichtjuden, die AnhängerInnen des Messias Jesus werden, nehmen damit den Gott Israels und das Leben nach der (→) Tora an. Sie sind »Gottesfürchtige«, wie z.B. die Apg solche Sympathisantinnen des Judentums nennt. Über die Messianität Jesu und die Bedingungen, zu denen Nichtjuden jüdisch leben können, gibt es heftigen Streit zwischen der jüdischen bzw. gottesfürchtigen Anhängerschaft Jesu Christi und der jüdischen und gottesfürchtigen Mehrheit oder Teilen von ihr. Diese Phase reicht etwa vom Tod Jesu bis zum Ende des Bar-Kochba-Krieges 135 n.Chr. Die Bewegung ist

auch in dieser Zeit als jüdische Befreiungsbewegung neben anderen innerhalb der Pax Romana anzusehen.

Phase 3: Mit der radikalen Vertreibung der jüdischen Bevölkerung aus Jerusalem und Umgebung durch den römischen Kaiser Hadrian 135 n.Chr. wird auch das Jerusalemer Judentum ausgelöscht. Erst danach lassen sich in den christlichen Schriften deutliche *grundsätzliche* Abgrenzungen vom Judentum feststellen (z.B. bei Justin ca. 150 n.Chr.). Jetzt sind nicht mehr die Lebensweise und der Messiasglaube strittig, sondern das Christentum versteht sich als vom Judentum abgegrenzte eigenständige Größe, ein »drittes« Geschlecht neben dem Judentum und den übrigen Völkern und ihren Göttern. Der Begriff *tertium genus/drittes* Geschlecht als Fremdbezeichnung für das Christentum taucht zuerst bei dem christlichen Theologen Tertullian (geboren ca. 160 n.Chr.) auf.

In dem traditionellen christlichen Geschichtsbild für das frühe Christentum wird dem Jahr 70 n.Chr. eine zentrale Bedeutung für die grundsätzliche Trennung des Christentums vom Judentum zugemessen. Im Jahr 70 n.Chr. wurde der Tempel in Jerusalem durch die römische Armee zerstört, das jüdische Volk politisch enthauptet und die Bevölkerung zu großen Teilen verschleppt oder vertrieben. Man rechnet in der traditionellen christlichen Geschichtsschreibung damit, daß die (jüdisch-)christlichen Gemeinden Jerusalems auf der Flucht vor Roms Soldaten die Stadt verlassen mußten und damit der Trennungsprozess unumkehrbar wurde. In dieses christliche Geschichtsbild passen verschiedene historische Quellen nicht oder nur schwer hinein. Der christliche Historiker (→) Euseb (Kirchengeschichte IV 5,1-4) berichtet, daß nach 70 bis 135 n.Chr. nacheinander fünfzehn christliche Bischöfe »aus der Beschneidung« in Jerusalem christlichen Gemeinden vorstanden. Auch der Konflikt zwischen der jüdischen Anhängerschaft Jesu Christi und Bar Kochba während des zweiten römisch-jüdischen Krieges war primär ein Konflikt um die Anerkennung der Messianität Bar Kochbas. Er führte dazu, daß ju-

denchristliche Männer den Militärdienst unter Bar Kochba verweigerten. Er führte damit aber gerade nicht zu einer politischen Desolidarisierung oder Trennung (juden)christlicher Menschen vom Judentum. Die Anhängerschaft Jesu Christi in Jerusalem wurde 135 n.Chr. genauso vertrieben wie die jüdische Bevölkerung. Danach gab es einen Kontinuitätsbruch im Jerusalemer Christentum und später dann eine heidenchristliche Gemeinde in der römisch-hellenistischen Nachfolgestadt auf dem Boden Jerusalems, in der kein jüdischer Mensch leben durfte.

Das Neue Testament als literarisches Gesamtwerk

Die meisten Schriften, die heute im Neuen Testament gelesen werden, sind bereits seit der Mitte des 2. Jahrhunderts, jedenfalls aber Ende des 2. Jahrhunderts als autoritative Texte in christlichen Gottesdiensten gelesen worden. Sie existierten bereits auch als Gesamtbuch, für das ebenfalls in dieser Zeit (ab Mitte des 2. Jahrhunderts) die Bezeichnung »Das Neue Testament« (*he kaine diatheke*) existiert. Mit dieser Bezeichnung ist ein antijudaistisches Konzept verbunden. »Alt« ist nun das (→) Alte Testament und der alte Bund im Gegensatz zum Neuen Testament und dem neuen Bund Gottes, der in der Kirche verwirklicht wird. Ein früherer jüdischer und frühchristlicher Gebrauch der Begriffe alter Bund/neuer Bund (Jer 31,31; 2 Kor 3,6.12-16; 1 Kor 11,25 u.ö. im Neuen Testament) beziehen den neuen Bund auf das Volk Israel – nicht auf ein anderes neues Volk Gottes. Der neue Bund ist im neutestamentlichen Sprachgebrauch wie die neue Schöpfung Gottes endzeitliches Werk. »Neusein« ist also im Verständnishorizont jüdischer Apokalyptik zu deuten. Die Bezeichnung »Neues Testament« jedoch gehört in einen anderen Verständniszusammenhang: hier steht die *Schrift* des Volkes Israel als Altes Testament einer neuen *Schrift* gegenüber und damit der alte Bund mit Israel dem neuen Bund Gottes mit der *Kirche*.

Die einzelnen Schriften des Neuen Testaments sind uns also in einem literarischen Gesamtkontext überliefert, der bereits

antijudaistisch durchdacht ist. Ebenso ist das Neue Testament seit seiner Entstehung als *Schriftsammlung* auch dezidiert frauenfeindlich ausgerichtet durch die Anfügung der sich als Paulusbriefe ausgebenden Pastoralbriefe mit ihrer kirchenpolitisch gemeinten Frauenfeindlichkeit (s. besonders 1 Tim 2,12-16) an das paulinische Schriftwerk.

Umso wichtiger ist es also, hinter diese Entstehungszeit der Sammlung »Neues Testament« zurückzufragen und die Einzelschriften des Neuen Testaments in ihrem ursprünglichen historischen Kontext zu deuten. Da die Einzelschriften schwer datierbar sind, genügt es für die Frage des Antijudaismus im Neuen Testament davon auszugehen, daß der Hauptteil der Schriften des Neuen Testaments aus der Zeit vor 100 n.Chr. stammt (echte Paulusbriefe, Evangelien, Apostelgeschichte, die meisten kleineren Briefe). Für die Pastoralbriefe, den Judas- und den 2. Petrusbrief - ist zu erwägen, daß sie bereits aus einer Zeit der Abgrenzung des Christentums vom Judentum gegen Mitte des 2. Jahrhunderts stammen.

Literatur zum Weiterlesen

Michael Avi-Yonah, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud, Bd. 2, Berlin 1962.

Luise Schottroff, »Gesetzesfreies Heidenchristentum« und die Frauen?, in: dies.; Marie-Theres Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden – New York – Köln 1996, 227-245.

Luise Schottroff

Hintergrundinformationen

AT/Hebräische Bibel/Erstes Testament – NT/Zweites Testament

Testamentum ist der lateinische Ausdruck für griechisch *diatheke* und hebräisch *Berit*, das heißt »Bund«. Die Bezeichnung Altes Testament für die Schriften des ersten Teils der Bibel stammt nicht aus ihnen selbst und wurde in der Alten Kirche erst im Prozeß der Abgrenzung vom Judentum gebräuchlich. In jüngster Zeit ist diese Bezeichnung fraglich geworden, weil nach juristischem Sprachgebrauch ein zweites Testament ein erstes ungültig macht. Außerdem wird mit der Bezeichnung »alt« der Anschein gefördert, der erste Teil der Bibel sei veraltet, überholt und durch ein besseres, nämlich neues Testament ersetzt worden. In den Medien gebrauchten Journalisten, die für Antijudaismen unempfindlich sind, gern das Adjektiv »alttestamentarisch«, um einen Vorgang als archaisch oder grausam zu kennzeichnen.

Die durch den christlich-jüdischen Dialog geförderte Wahrheit, daß der eine Bund Gottes mit Israel nie gekündigt wurde, verstärkt auf christlicher Seite das Bedürfnis, das Prädikat »Alter Bund« aufzugeben. Zur Zeit werden folgende Möglichkeiten diskutiert:

- »Hebräische Bibel« ist erheblich neutraler als Altes Testament, schließt aber nicht die kanonischen Schriften des griechischen Judentums mit ein.
- »Tenach oder TaNaCh« als Kurzwort für den jüdischen Kanon von Tora, Nebiim und Chetuvim, das heißt die fünf Bücher Mose, Propheten und Schriften, wird von Juden und Jüdinnen als christliche Übernahme sowohl befürwortet als abgelehnt. Zu berücksichtigen ist ebenfalls der sich davon strukturell jeweils unterscheidende Kanon einzelner christlicher Kirchen.
- »Erstes Testament« ist die wohl aussichtsreichste Alternative, die auf den Vorrang Israels, quasi sein Erstgeburtsrecht

sprachlich hinweist und so eine vorauslaufende Abwertung vermeidet.

- Mit »Schrift« oder »Schriften« wird in den neutestamentlichen Schriften selbst auf die hebräische Bibel hingewiesen und daraus zitiert. Sie allein war die heilige Schrift der ersten Christinnen. Die wahlweise Wiederbelebung dieses Sprachgebrauchs könnte einen entscheidenden Schritt der Abkehr von antijüdischen Kategorien wie »alt« und »neu« bedeuten. Hilfreich wäre schon, wenn im Raum der Kirche zunehmend und selbstverständlicher vom Alten Testament als der Bibel gesprochen wird.

Die Diskussion um die damit notwendig einhergehende Neubenennung des neutestamentlichen Schrifttums ist demgegenüber bis jetzt weniger profiliert. Ein »Zweites Testament« trifft wohl kaum besser als ein »Neues« den Sprachgebrauch frühchristlicher Menschen für ihre schriftlichen Zeugnisse und kann ebensowenig der irrigen Vorstellung begegnen, Israel sei durch ein anderes Bundesvolk abgelöst worden. Neue Vorschläge sollten begrifflich mitberücksichtigen, daß die eine Heilige Schrift eine doppelte Nachgeschichte der Auslegung hat: im (→) Talmud und in den Evangelien und Briefen als Zeugnis von Jesus und seinen messianischen Gemeinden.

Literatur zum Weiterlesen

Edna Brocke, Von den »Schriften« zum »Alten Testament« – und zurück? Jüdische Fragen zur christlichen Suche einer »Mitte der Schrift«, in: E. Blum; C. Macholz; E.W. Stegemann (Hg.), Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, Festschrift Rolf Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 581-594.

Hedwig Jahnou u.a., Feministische Hermeneutik und Erstes Testament, Stuttgart 1994.

Albrecht Lohrbächer (Hg.), Was Christen vom Judentum lernen können.

Modelle und Materialien für den Unterricht, 3. Aufl. Freiburg u.a. 1994.

Erich Zenger, Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, 2. Aufl. Düsseldorf 1992.

Marlene Crüsemann

Gottesname: Jahwe/JHWH

Der althebräische Gottesname, die vier Buchstaben JHWH, das Tetragramm, wird in Ex 3,14 als 3. Person Singular des hebräischen Verbs »haja/sein« interpretiert. Es gerät so zu einer Art Selbstvorstellung Gottes: »Ich bin, der ich bin« oder »Ich werde sein, als der ich mich erweisen werde«. Dies ist Gottes Antwort auf die Frage Moses, wie denn der heiße, der ihn beauftragt und der Israel aus Ägypten befreien wird.

Daraus wurde in der jüdischen Tradition seit der Antike der eine herausragende Name Gottes. Er ließ an Bedeutung die anderen biblischen Gottesbezeichnungen weit hinter sich. Damit korrespondiert der fortschreitende Verzicht, diesen Namen auszusprechen, so daß seine ursprüngliche Aussprache von der Wissenschaft nur hypothetisch rekonstruiert werden kann. In der letzten Zeit des Tempels war dies allein dem Hohenpriester am Versöhnungstag vorbehalten. Die ältesten Handschriften der Bibel und ihrer Übersetzungen aus dem Hebräischen bezeugen den Respekt vor dem Tetragramm durch vielfältige Sonderzeichen. In der jüdischen gottesdienstlichen Lesung und Liturgie setzte sich dafür neben »*Ha Sehemlder* Name« und »der Ewige« vor allem »*Adonai/Herr*, mein Herr« als stellvertretendes und aussprechbares Wort durch.

Indem die Septuaginta, das griechische Alte Testament, dann den Namen Gottes als *Kyrios* schreibt, kommt es zu der im Deutschen vorherrschenden Bezeichnung Gottes als »Herr«. Dies ist gegenwärtig problematisch geworden. Zum einen wird dadurch gerade bei Lesungen aus der Bibel die Unterscheidung zwischen Gott und Christus unklarer, denn Christus wird im Neuen Testament ebenfalls *Kyrios/Herr* genannt. Zum anderen ist es durch die Tatsache, daß jeder deutsche Mann mit »Herr« anzureden ist, zu einer für Frauen zunehmend unerträglichen und allgemein patriarchalen Festlegung Gottes gekommen.

Eine alternative Möglichkeit für den stärker liturgischen Gebrauch ist es, das Tetragramm (JHWH) mit GOTT in Großbuchstaben wiederzugeben und entsprechend öfter von »Gott« statt dem »Herrn« zu sprechen. Dies verwischt allerdings die Kontur der Texte, die der Gebrauch des Gottesnamens ihnen gibt. Im Rahmen des Deutschen Evangelischen Kirchentags wird daher andererseits vorgeschlagen und favorisiert, das Tetragramm als »Adonai« zu lesen, um auch im christlichen Leben seine Dignität zu wahren und von der gesellschaftlichen Männerwelt abzurücken. Dies könnte zudem verhindern, daß weiterhin unbefangenen vokalisiert »Jahwe« gesagt wird, wie es selbst in christlichen Gottesdiensten geschieht.

Literatur zum Weiterlesen

- Manfred Görg, Art. *Jahwe*, in: Neues Bibel-Lexikon 7, Zürich 1992, 260-266.
- Albrecht Lohrbächer (Hg.), Was Christen vom Judentum lernen können. Modelle und Materialien für den Unterricht, 3. Aufl. Freiburg u.a. 1994.
- Friedrich Niewöhner, Der Name und die Namen Gottes. Zur Theologie des Begriffs »Der Name« im jüdischen Denken, Archiv für Begriffsgeschichte 25 (1981), 133-151.
- Jakob J. Petuchowski; Clemens Thoma, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung (1989), Neuausgabe Freiburg u.a. 1994.
- Clemens Thoma, Art. *Gott 111. Judentum*, in: Theologische Realenzyklopädie XIII 3/4 u. 5, 1984, 626-645.

Marlene Crüseemann

Spätjudentum/Frühjudentum

Die Rede von einem Spätjudentum fußt auf der hauptsächlich von dem Alttestamentler Julius Wellhausen (1844-1918) entwickelten Theorie, wonach das babylonische Exil im 6. Jahrhundert v.Chr. zu einer qualitativen Veränderung Israels geführt habe. Die Epoche Israels ende mit dem Verlust des eigenen Staates und werde nach dem Exil von der Epoche des Judentums abgelöst, die als Abstieg und Verfall begrifflich gefaßt wird. Die Tatsache, daß mit und in der persischen nachexilischen Provinz Juda allmählich Ausdrücke wie Juden und Judentum entstehen, wird für ein willkürliches Dekadenmodell benutzt. Im Vordergrund steht dabei ein Bild des »Gesetzes«, welches durch Zeitgeist und Kult zu einem seelenlosen System von Vorschriften erstarrt sei und als Instrument der Priesterherrschaft jede Natürlichkeit und Lebendigkeit unterdrücke.

Die einflußreiche »Geschichte Israels« Martin Noths spricht in der Folge durchgängig vom nachexilischen Volk Israel als der »Jerusalem Kultgemeinde« und signalisiert so, daß seine eigentliche Zeit vorbei sei. Innerhalb dieses Schemas fallen dann die römische Zeit und damit die christlichen Anfänge unter ein »Spätjudentum« als »Umwelt«. Laut Wellhausen ende es mit der rabbinischen Periode, später gebe es nicht einmal mehr ein Judentum.

Besonders verheerend wirkt sich bis heute aus, wie die neutestamentliche Wissenschaft dieses Modell sogleich übernommen hat. Vor allem durch die religionsgeschichtliche Schule, einer theologischen Richtung, die Ende des 19. Jahrhunderts entstand, wurde es zu einem großen Kontrastprogramm ausgebaut und verhinderte so, daß Jesus und seine Nachfolgerinnen als Teil jüdischer Geschichte wahrgenommen werden können. Die Kenntnis des Judentums diene vielmehr in erster Linie dazu, es als dahinschwindenden dunklen Untergrund zu zeichnen, vor dem sich die

helle Blüte Jesus in völliger Gegensätzlichkeit abheben solle und zu dem er eigentlich nicht mehr gehöre. Dieses Konstrukt wird dann für sämtliche Einzelfragen neutestamentlicher Zeitgeschichte und Auslegung zum Universalschlüssel. Der Gipfel wurde durch nationalsozialistische Theologen erreicht, die mit Hilfe der Spätjudentums-Theorie das Neue Testament und die Kirche systematisch »entjuden« wollten. Unter ihnen tat sich besonders Walter Grundmann hervor, dessen Lehrbücher weiterhin im theologischen Studium Verwendung finden.

Die alttestamentliche Wissenschaft hat inzwischen die nachexilische Periode Israels neu schätzen gelernt. Man würdigt sie als politisch und theologisch bedeutsam, vielfältig und lebendig, vor allem durch das Bearbeiten und Verfassen der biblischen Bücher.

Wie ist nun das Judentum oder Israel dieser Epoche zu nennen? Der Begriff Spätjudentum sollte keinesfalls mehr verwendet werden. Er wurde durchgängig seit den siebziger Jahren ohne große Diskussion durch »Frühjudentum« ersetzt. Dadurch wird der Anschein von Dekadenz vermieden, doch ist auch er nicht unproblematisch. Könnte dadurch nicht irgendjemand wieder eine andere Zeit für »spätjüdisch« halten? Weitere Möglichkeiten sind: Israel oder Judentum des Zweiten Tempels; Judentum in persischer, hellenistischer oder römischer Zeit. Die jeweils gewählten Bezeichnungen sollten das kontinuierliche jüdische Selbstverständnis als Israel und als Volk nicht verdecken oder gar in Abrede stellen.

Literatur zum Weiterlesen

Jochanan Bloch, Das anstößige Volk. Über die weltliche Glaubensgemeinschaft der Juden, Heidelberg 1964.

Susannah Heschel, Theologen für Hitler. Walter Grundmann und das »Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben«, in: Leonore Siegele-Wenschke-witz (Hg.), Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen, Frankfurt a.M. 1994, 125-170.

Karl Hoheisel, Das antike Judentum in christlicher Sicht. Ein Beitrag zur neueren Forschungsgeschichte, Wiesbaden 1978.

Charlotte Klein, Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen Literatur der Gegenwart, München 1975.

Bernhard Lang, Art. *Judentum (Frühjudentum)*, in: Neues Bibel-Lexikon 8, Zürich 1992, 404-409.

Karlheinz Müller, Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament, Frankfurt a.M. 1983.

Rolf Rendtorff, Das Bild des nachexilischen Israel in der deutschen alttestamentlichen Wissenschaft von Wellhausen bis von Rad, in: ders., Kanon und Theologie, Neukirchen-Vluyn 1991, 72-80.

Julius Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 9. Aufl. Berlin 1958.

Marlene Criisemann

Tora

Tora ist das lebensformende Grundprinzip des jüdischen Glaubens, der jüdischen Existenz insgesamt. Sie ist Mitte jüdischer Frömmigkeit und Lebenspraxis.

Die gebräuchliche deutsche sprachliche und inhaltliche Fassung von Tora als (→) »Gesetz« erfolgte aufgrund der griechischen Übersetzung mit *nomos* bzw. der lateinischen *lex*. Zusammen mit einer Paulus-Auslegung, welche eine Diffamierung der Tora als Grund und Ziel erkennen läßt, hat dies zu einer christlichen Blindheit für die eigentlichen Dimensionen der Tora geführt.

Mit dem hebräischen Wort *Tora* wird im alten Israel alltags-sprachlich die Belehrung und der Unterricht des Vaters und insbesondere der Mutter für ihre Kinder bezeichnet (Spr 1,8; 6,20). Es geht dabei um Weisung auf dem Weg des Lebens und Warnung vor Schritten in den Tod, um Lehre, die aus Zuwendung und Sorge entspringt. Dieses Grundverständnis äußert sich auch in den so bezeichneten Lehrworten von Priestern, Propheten und Lehrern und Lehrerinnen der Weisheit (Spr 31,26). Das Deuteronomium, das 5. Buch Mose, entwickelt eine großangelegte und großartige Theologie der Tora als umfassenden Willen des einen Gottes für sein Volk. Gestaltet ist es weitgehend als eine einzige Rede Moses vor dem Einzug ins gelobte Land. Erzählung und gesetzliche Bestimmungen zeigen, wie Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten und die Gabe der Tora zusammen Ausdruck der Liebe Gottes zum Volk Israel sind. Indem Israel die Tora hält, bleibt es diesen Erfahrungen treu und wählt Segen, Freiheit und Leben mit Gott. Von hier aus wird Tora zur Bezeichnung des ersten Teils der hebräischen Bibel, aller fünf Bücher Mose, deren Text die Torarollen im jüdischen Gottesdienst enthalten. Als Auslegung dieser schriftlichen Tora gibt es die mündliche Tora, die dann ihren eigenen schriftlichen Niederschlag in der (→) rabbinischen Literatur, vor allem Mischna und Talmud, findet.

Die Gabe der Tora als Unterpfand der Befreiung, als Raum der Beziehung zu Gott und Grundlage einer gerechten Lebensgestaltung, wie sie im Deuteronomium theologisch entfaltet und in den Torapsalmen (Ps 1; 19; 119) gepriesen wird, bedeutet so etwas wie Evangelium und Gesetz in einem. Hieran zeigt sich besonders klar der Unsinn eines herkömmlichen christlichen Redens von jüdischer »Gesetzlichkeit« und »Werkgerechtigkeit«.

Aber auch Texte, die im engeren Sinn Gebote und Bestimmungen enthalten, erweisen sich nach Inhalt und praktisch-politischer Wirkung eher als ein Evangelium. So sichern die Sozialbestimmungen für Fremde (Ex 22,20ff) deren Existenz und Überleben: »Ihr sollt den Fremdling lieben, denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägypten« (Dtn 10,19). Das biblische Wirtschaftsrecht bekämpft mit Hilfe der Einschränkung von Pfandnahme, dem Zinsverbot (Ex 22,24ff) und einem regelmäßigen Schuldenerlaß im Sabbatjahr (Dtn 15,1ff) zunehmende Verschuldung, sozialen Abstieg und Ausbeutung der Armen. Außerdem sind Bestimmungen über Natur- und Tierschutz (Dtn 22,6f; 25,4) Teil der Tora.

Christliche Theologie und Ethik haben gerade erst begonnen, die Tora positiv und damit in ihrem eigentlichen Sinn zu verstehen und aufzunehmen. Das ist aber nur möglich, wenn sie als bleibende Tora Israels gelesen, jeder Anschein einer Enteignung vermieden wird. Der Anreiz zu einer Rezeption der Tora durch die nichtisraelitischen Völker ist allerdings in ihr selbst vorgesehen (Dtn 4,6ff). Die Völker bestätigen bewundernd die Gottesnähe Israels und die Einzigartigkeit seiner Tora (V 8): »Welches große Volk (gibt es), das Gesetze und Rechtssätze hat, so gerecht wie diese ganze Tora?«

Literatur zum Weiterlesen

- Georg Braulik, Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora, Zeitschrift für Theologie und Kirche 79 (1982), 127-160.
Frank Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, 2. Aufl. Gütersloh 1997.

G. Liedke; C. Petersen, Art. *tora Weisung*, in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II, München 1976, 1032-1043.

Judith Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie, Luzern 1992.

Günter Sternberger, Zum Verständnis der Tora im rabbinischen Judentum, in: Erich Zenger (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen, Freiburg u.a. 1996, 329-343.

Shemaryahu Tal mon, Tora – Nomos – Gesetz. Die Bedeutung des Judentums für die christliche Theologie, in: Martin Stöhr (Hg.), Lernen in Jerusalem Lernen mit Israel, Berlin 1993, 130-147.

R. J. Zwi Werblowsky, Tora als Gnade, Kairos 15 (1973), 156-163.

Erich Zenger (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen, Freiburg u.a. 1996.

Marlene Crüsemann

Halacha–Diskussion/Streitgespräch

Als *Streitgespräche* werden in der Exegese die Auseinandersetzungen zwischen Jesus und z.B. Pharisäern und Schriftgelehrten (Lk 13,10-17; Joh 7,53-8,11 u.a.) bezeichnet, wobei die Beziehung der Handelnden von vornherein festgelegt ist: Die Pharisäerinnen und Schriftgelehrten werden dargestellt, als seien sie Jesus grundsätzlich feindselig gegenüber, als seien sie Fallensteller und Heuchler, wo immer sie Jesus in ein Gespräch verwickeln. Jesus bekommt in dieser auf Polarität ausgerichteten Sichtweise die Rolle des gütigen und barmherzigen, des den Pharisäern und Schriftgelehrten überlegenen und die Tora überwindenden Gottessohnes zugewiesen. Diese Rollenverteilung schränkt den Begriff *Streitgespräch* ein auf die Bedeutung eines erbitterten Kampfes um die Überlegenheit einer Person bei gegenseitiger Nichtachtung. Jesus geht in traditionellen Auslegungen aus diesen Begegnungen als ein Sieger hervor, der seine Gegner zurückgewiesen, belehrt und ihre Haltung überwunden hat, der ihre Fallen durchschaut hat.

Das antijudaistische Denkschema, das hier zum Tragen kommt, ist die Polarisierung von Menschen(-gruppen) und Meinungen: Jesus wird von seiner jüdischen Tradition und Lebenspraxis, für die die Pharisäer und Schriftgelehrten stehen, künstlich getrennt. Dem als negativ bewerteten jüdischen Denken wird er als absolut neuer, einzigartiger und überlegener Mensch gegenübergestellt.

Die als *Streitgespräche* bezeichneten neutestamentlichen Texte sind in jüdischer Tradition Auseinandersetzungen um unterschiedliche (Lehr-)Meinungen und Tora-Auslegungen unter gleichgestellten Personen. Ein Ziel dieser Diskussionen ist die Entwicklung einer Halacha für die aktuelle Situation und ihre Bedürfnisse. *Halacha* (vom hebräischen Verb für »gehen; wandeln, sich verhalten«) kann übersetzt werden als Festlegung des

Weges, den Israel gehen soll. Dieser Weg wird in der Diskussion gesucht, er stützt sich auf die Tora und ist ein Teil der mündlichen Lehre und ihrer Lebensregeln. Die Halacha umfaßt alle Lebensbereiche des Menschen: die gesellschaftliche Ordnung, soziale und wirtschaftliche Beziehungen zwischen den einzelnen und dem ganzen Volk, Rechte und Pflichten der Menschen, Fragen des religiösen, juristischen, bürgerlichen Rechts und den Aufbau der öffentlichen Institutionen. Halacha ist abhängig von dem Ort, an dem sie entsteht, von der Situation und den Personen, die an ihrer Entwicklung beteiligt sind. Halachische Entscheidungen mußten durch Diskussion oder Tora begründet werden können und sich an der Lebensrealität der Menschen orientieren, so daß sie als Prozeß verstanden werden können. Verschiedene Meinungen zu konkreten Fällen werden dabei toleriert. Entscheidende Bedeutung kommt der Halacha für die Bewahrung jüdischer Identität zu. Den Menschen, die mit der Suche nach einem Weg für Israel befaßt sind, der auf das Reich Gottes ausgerichtet ist, kam entsprechend eine wichtige Rolle zu.

Die neutestamentlichen Texte berichten von solchen Halacha-Diskussionen zwischen verschiedenen Menschen und Gruppen, von Meinungsverschiedenheiten und Differenzen in der Tora-Auslegung. Auch das geschickte Fragen und auf die Probe stellen derer, die mit Jesus diskutieren wollen, muß nicht zwangsläufig als feindselige Handlung angesehen werden. Denn es kann auch bedeuten, die Meinung der DiskussionspartnerInnen zu einem Sachverhalt herauszubekommen, die Stichhaltigkeit ihrer Argumente zu prüfen oder eine Auseinandersetzung in Gang zu setzen. Die zumeist mit dem Begriff *Streitgespräch* einhergehende Polarisierung zwischen Jesus und seinen GesprächspartnerInnen ist historisch falsch und verstellt den Blick auf ein wesentliches Merkmal jüdischen Lebens und Lehrens: den lebendigen Diskurs über Tora, über praktische Fragen des Alltags etc. zwischen gleichgestellten DiskussionspartnerInnen.

Da der Begriff *Streitgespräch* in der christlichen Auslegungstradition aber gerade nicht so verstanden wird, sondern selbst zum Träger antijudaistischer (Vor-)Urteile geworden ist, soll im folgenden stattdessen der Begriff *Halacha-Diskussion* verwen-

det werden. Dieser Begriff liegt nahe, wenn Jesu Standort in der jüdischen Gesellschaft seiner Zeit unter Verzicht auf Polarisierung und Vereinfachung bestimmt wird: Die Pharisäerinnen, Schriftgelehrten, Synagogenvorsteher etc. und Jesus gehören dem jüdischen Volk ihrer Zeit an, sind in dessen Tradition verwurzelt und teilen eine lebendige Diskussionskultur miteinander. Jesus ißt im Hause verschiedener Pharisäer (Lk 7,36; 11,37; 14,1), und diese kommen, wenn er lehrt (Lk 5,17; 13,10ff).

Die hier vorgeschlagene Begriffsänderung ermöglicht schon auf der Ebene der Sprachverwendung das Ausbrechen aus einem Denkmuster, das die jüdische Tradition als negative Folie für die Beschreibung christlicher Identität mißbraucht.

Literatur zum Weiterlesen

- David P. Efroymsen, Jesus: Opposition and Opponents, in: ders.; Eugene J. Fisher; Leon Klenicki (eds.), *Within Context. Essays on Jews and Judaism in the New Testament*, Philadelphia 1993, 85-103.
- Hannah Safrai, Jesus und die Pharisäer, in: Martin Stöhr (Hg.), *Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche*, Berlin 1993, 50-58.
- Shmuel Safrai, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*, Neukirchen-Vluyn 1978.

Beate Wehn

Christus/Messias

Christus ist kein Eigenname, sondern die griechische Übersetzung des hebräischen Wortes *Messias* und bedeutet: der Gesalbte. Jesus ist auch nicht der einzige, der Christus genannt worden ist, d.h. als Messias des jüdischen Volkes angesehen wurde. Vor, zeitgleich mit und nach ihm gab es eine Reihe weiterer, von denen gesagt wurde, daß sie den erwarteten Messias verkörperten. Besonders bekannt wurde Bar Kochba, der 132-135 n.Chr. in Jerusalem einen erneuten Aufstand gegen Rom wagte, der blutig niedergeschlagen wurde. Vielfach wird vertreten, Jesus sei der Christus, der bereits im Ersten Testament angekündigt werde. Darauf ist zu sagen, daß es nicht *die* jüdische Messiaserwartung gegeben hat. Es ist von einer Vielfalt von Erwartungen, Vorstellungen und Bildern auszugehen, die sich zum Teil sogar widersprachen und sich keinesfalls vereinheitlichen lassen. In Israel hat es auch nicht zu allen Zeiten die Vorstellung eines Messias gegeben. Im Ersten Testament finden sich nur wenige Texte, die auf eine endzeitliche messianische Gestalt hinweisen.

Der Begriff Messias ist von dem hebräischen Begriff *in-sachach*, der »salben« bedeutet, abgeleitet. Ursprünglich verwies er nur auf die Salbung von Königen und Priestern bei ihrer Amtseinssetzung (vgl. 1 Sam 9,16; 10,1; 2 Sam 2,4; 5,1-3; Ex 30,30). Erst später wurde der Messias zu einer Gestalt, die in Verbindung mit der erwarteten Heilszeit gesehen wurde. Im Buch Sacharja z.B. postuliert der Prophet die Idealvorstellung der messianischen Doppelherrschaft eines gesalbten Priesters und eines gesalbten davidischen Fürsten (vgl. Sach 4,1-14). In manchen Texten wie Daniel und dem (→) ersten Buch Henoch gibt es keinen Hinweis auf einen Messias. Hier ist es Gott allein, der die Erlösung herbeiführt. Selbst in einem so überschaubaren Bereich wie dem der Schriften aus Qumran, die in einer kleinen abgeschlossenen Gemeinschaft verfaßt wurden, lassen sich vielfältige und sehr unterschiedliche messia-

nische Vorstellungen finden. Auch ein Blick in weitere zeitgenössische jüdische Schriften bestätigt dieses vielfältige Bild. In den (→) Psalmen Salomos wird im 17. Psalm von einem König gesprochen, der von Gott eingesetzt werde, um Israel von der römischen Fremdherrschaft zu erlösen. Dieser wird ausdrücklich »Sohn Davids« und »Messias« genannt. Seine Aufgabe ist es, die ungerechten fremden Herrscher zu vertreiben und innerhalb des eigenen Volkes wieder für Gerechtigkeit im sozialen und politischen Bereich zu sorgen. Als geisterfüllter Herrscher, der nach dem Vorbild von Jes 11 gezeichnet ist, soll er die Feinde »durch seines Mundes Wort« überführen (vgl. PsSal 17,24-24; 35-36). Die Visionen, die in der (→) syrischen Baruchapokalypse von Gottes Gesalbten berichten, schildern diesen als den eschatologischen Richter, der der Herrschaft der Römer ein Ende bereiten wird (vgl. ApcBar(syr) 39-40). In diesem Gericht werden alle Völker verurteilt, die Israel unterdrückt haben. Auch in den rabbinischen Schriften sind messianische Erwartungen lebendig. Der Talmudtraktat Sanhedrin 97-98 behandelt ausführlich Fragen nach dem Messias, der als konkret irdischer beschrieben wird. Er werde zur Zeit der endzeitlichen Drangsale eingreifen (vgl. b Sanhedrin 98b), die als sein Werk beschrieben werden. Sein Kommen wird dann eine Zeit des Friedens und des Segens einleiten.

Dieser kurze Überblick bietet einen kleinen Einblick in die Hoffnungen und Erwartungen der Menschen, die unter Fremdherrschaft und Unterdrückung litten. In ihrer Vorstellung steht der Welt die Erlösung bevor, die auf den verschiedenen Ebenen ein Ende des Leids und die Errichtung gerechter Ordnungen bedeuten wird. Israel wird in dieser Vorstellung als Trägerin der Tora eine besondere Stellung unter den Völkern einnehmen, in Jerusalem werden sich die Zerstreuten sammeln. Die Menschen beschreiben ihre Hoffnung auf ein Eingreifen Gottes, der der ungerechten Herrschaft ein Ende bereiten und sein Reich errichten werde. Die Rolle eines Messias wird dabei sehr unterschiedlich gedeutet. In manchen Schilderungen übernimmt er eine aktive Erlöserfunktion, in anderen wird er als endzeitlicher Richter beschrieben, in wieder anderen stellt er lediglich ein Zeichen für den Anbruch der Heilszeit dar.

Wenn wir Jesus als Christus bezeichnen, stellen wir uns damit in die Tradition der Menschen, die das Neue Testament verfaßt, und in ihm den erwarteten Messias des jüdischen Volkes gesehen haben. Sie haben mit ihm und in den Nachfolgegemeinschaften den Anbruch des Reiches Gottes erlebt, deshalb bekennen sie sich zu ihm. Aber auch in den neutestamentlichen Texten gibt es verschiedene Vorstellungen über das Wirken und die Bedeutung des Christus, die z.T. auch innerhalb der Schriften Veränderungen erfahren haben. Die Tatsache des gewaltsamen Todes Jesu und der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n.Chr. haben bei den Menschen Fragen ausgelöst, ob dieser tatsächlich der erwartete Messias gewesen sei, der das Volk erlösen wird (vgl. Lk 24,21). Endgültig läßt sich dies nicht beantworten. Bis zur Wiederkunft Christi sind wir gefragt, durch unser Leben und Handeln deutlich zu machen, daß das Reich Gottes schon angebrochen ist und wir im Licht dieser neuen Wirklichkeit leben können – in aller Gebrochenheit und Vorläufigkeit (vgl. 1 Joh 3,2). Die Hoffnung auf das endgültige Kommen des Messias verbindet uns mit dem jüdischen Volk.

Literatur zum Weiterlesen

- Richard Horsley, Jüdische Erwartungen in Palästina und ihre Messiaserwartungen in der späten Zeit des zweiten Tempels, in: Concilium 29 (1993), 14-24.
- Hermann Lichtenberger, Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels, in: Ekkehard Stegemann (Hg.), Messiasvorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart u.a. 1993, 9-20.
- Shmuel Safrai, Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels, Neukirchen-Vluyn 1978.
- Wolfgang Stegemann, Jesus als Messias in der Theologie des Lukas, in: Ekkehard Stegemann (Hg.), Messiasvorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart u.a. 1993, 21-40.
- Shemaryahu Talmon, Der Gesalbte Jahwes – Biblische und früh-nachbiblische Messias- und Heilserwartungen, in: Hans-Jürgen Greschat (Hg.), Jesus – Messias? Heilserwartungen bei Juden und Christen, Regensburg 1982, 27-68.

Claudia Janssen

Jesusbewegung

Wir verstehen die Jesusbewegung als jüdische Befreiungsbewegung innerhalb der Pax Romana. Diese Bezeichnung soll deutlich machen, daß es sich bei ihr um eine religiös-politisch motivierte Widerstandsgruppe gegen die Vorherrschaft des Römischen Reiches handelte. Die häufig benutzte Bezeichnung »innerjüdische Befreiungsbewegung« möchten wir nicht weiter verwenden, weil sie sehr mißverständlich ist. Sie verleitet zu der Annahme, daß die Jesusbewegung vor allem die Erneuerung des Judentums zum Ziel hatte. Die Jesusbewegung ist eine von verschiedenen jüdischen prophetisch-messianischen Gruppierungen dieser Zeit und ist in den Zusammenhang einer größeren Widerstandsbewegung gegen Rom einzuordnen.

Wer gehörte zur Jesusbewegung? Es ist mittlerweile gängig, zwischen sogenannten »Wanderradikalen« und den Mitgliedern seßhafter Gemeinden zu unterscheiden. Hier ist vor allem der weit verbreitete Entwurf von Gerd Theißen zu erwähnen. Die »Wanderradikalen«, die er beschreibt, haben freiwillig auf ihren Besitz verzichtet und sich zu einem bindungslosen Leben in Armut entschieden. Für sie gelte eine weitaus radikalere Ethik, wie sie z.B. in der Bergpredigt niedergelegt ist, als für die Mitglieder der Gemeinden, die in ihrem Alltag gezwungen sind, Kompromisse zu machen. Sie paßten sich notwendigerweise an die sie umgebende Gesellschaft an. Die herumreisenden Wanderpropheten seien auf ihre Unterstützung angewiesen.

Elisabeth Schüssler Fiorenza hat dieses Konzept als erste kritisiert. Sie hat darauf aufmerksam gemacht, daß unter den sogenannten Wanderradikalen vor allem unabhängige Männer verstanden werden. Es habe in der Nachfolge jedoch auch viele Frauen gegeben. Weiterhin ist zu fragen, ob es in der Jesusbewegung tatsächlich einen philosophisch-religiös motivierten Besitzverzicht gegeben hat. Luise Schottroff hat herausgearbeitet, daß die Ar-

mut der Jesusanhängerinnen mit der Armut der jüdischen Bevölkerungsmehrheit zu erklären ist. Diese ist die Folge der wirtschaftlichen Ausbeutung durch die römische Besatzungsmacht. Viele Menschen wurden von ihrem Besitz vertrieben, hohe Tributzahlungen laugten das Land aus. Es wird vielfach von Hungersnöten berichtet. Die Mitglieder der Jesusbewegung waren auch keine elitäre Sondergruppe. Sie verstanden sich als Teil des jüdischen Volkes. Ihre Praxis orientierte sich an ihrer Vision vom Reich Gottes, die das ganze Volk einschließen sollte. Zu ihnen gehörten wandernde ProphetInnen, aber auch seßhafte Menschen, die in ihren Häusern lebten. Sie trennte jedoch keine radikale Sonderethik. Im Gegenteil! Sie waren durch ihre Botschaft und ihre Vision vom Reich Gottes miteinander verbunden. Zu den Gemeinschaften gehörten Frauen und Männer, alte und junge Menschen, vor allem auch viele Kinder. Gemeinsam schufen sie sich neue (Über-)Lebensmöglichkeiten außerhalb patriarchaler Familienstrukturen. Elisabeth Schüssler Fiorenza spricht in diesem Zusammenhang von Gemeinschaften der Gleichgestellten.

Wichtig ist auch zu betonen, daß es keinen prinzipiellen Unterschied zwischen der Jesusbewegung und den frühchristlichen Gemeinden außerhalb Palästinas, den sogenannten »HeidenchristInnen«, gegeben hat. Beide Gruppierungen zählten sich zum Judentum und waren der jüdischen Religion und ihren messianischen Erwartungen verbunden.

Literatur zum Weiterlesen

- Luise Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, bes. 20-27.
Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München 1988.
Gerd Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung*, München 1977.
Gerd Theißen, *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*, München 1986.

Claudia Janssen

Heidenchristentum

Der Begriff »Heidenchristentum« wird meist zusammen mit der Bezeichnung »gesetzesfrei« verwendet. Dahinter steht eine Geschichtssicht, die davon ausgeht, die (→) Jesusbewegung habe zwar noch zum Judentum gehört, die außerhalb Palästinas entstehenden Gemeinden jedoch nicht mehr. Diese hätten sich bereits als christliche Kirche verstanden, die sich aus Juden und Heiden zusammensetzte und sich vom Judentum abgegrenzt hätte. Seit der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n.Chr. sei die Kirche vor allem heidenchristlich. Für die neutestamentliche Zeit ist diese Entwicklung jedoch noch nicht vorauszusetzen. Eine Trennung vom Judentum hat vermutlich erst nach 135, nach der Niederschlagung des Aufstands von Bar Kochba, stattgefunden.

Die Vorstellung eines gesetzesfreien Heidenchristentums ist vielfach die Quelle für Argumentationen, die das Judentum abwerten und es verzerrt darstellen. Hinter dieser Vorstellung steht nämlich die Auffassung, Jesus bzw. das frühe Christentum hätten das (→) Gesetz und damit das Judentum als ganzes abgelehnt. Die Meinung – wie sie vor allem Paulus vertritt –, daß Männer nicht mehr beschnitten werden sollten, wird als Abkehr von der gesamten jüdischen Lebens- und Religionspraxis gedeutet. Die Ablehnung der Beschneidung heißt für Paulus jedoch nicht, daß er die Tora ablehnt. Im Gegenteil! Paulus' Argumentation ist nicht so einzigartig und neu, wie es häufig dargestellt wird. Bis ins zweite Jahrhundert hinein hat es im Judentum Diskussionen um verschiedene Möglichkeiten des Übertritts gegeben. Bis dahin war nicht eindeutig geklärt, wie die Zugehörigkeit formell geregelt ist. Es gab Taufen und/oder Beschneidung für Männer. Jüdischsein war aber vor allem eine Frage der Lebenspraxis und der Zugehörigkeit zu einer lokalen jüdischen Gemeinde. Diese definierte für sich, in welcher

Weise sie neue Mitglieder akzeptierte: als Gottesfürchtige, ProselytInnen oder Vollmitglieder.

Auch Frauen galten als vollwertige Mitglieder der Gemeinden, mit Rechten und Pflichten. Sie hatten nicht, wie häufig vermutet wird, den Status der Unbeschnittenheit. Für sie war die Taufe der Ritus, der ihren Eintritt in das Judentum bekräftigte – dies war keine neue Errungenschaft des Christentums. Daß jüdisch zu sein und das Bekenntnis zum Messias Jesus keinen Widerspruch bedeuten mußten, hat Ivoni Richter Reimer anhand des Berichtes über die Jüngerin Tabitha und die Frauengruppe, die mit ihr lebte und arbeitete (Apg 9,36-43), gezeigt. Die Konflikte mit den jüdischen Synagogengemeinden, die vielfach beschrieben werden, sind in diesem Zusammenhang als innerjüdische Auseinandersetzungen zu verstehen.

Wie läßt sich nun das sogenannte Heidenchristentum positiv beschreiben? Zunächst ist festzuhalten, daß die Menschen aus den Völkern, die sich als Anhängerinnen des Messias Jesus verstanden, sich wie die JudenchristInnen zum Judentum zählten. Dies hat besonders Luise Schottroff in ihren Arbeiten herausgestellt. Frauen und Männer jüdischer und nichtjüdischer Herkunft, die z.T. schon vor ihrer Begegnung mit der Botschaft des Messias Jesus jüdisch lebten, bildeten gemeinsam das frühe Christentum. Sie glaubten an den Gott Israels und lebten eine jüdische Glaubenspraxis, die sich an der Tora ausrichtete. Um diese gab es viele Streitigkeiten, wie unter anderem die Auseinandersetzungen um die Beschneidung oder (→) Speisevorschriften zeigen. Bis ins zweite Jahrhundert hinein ist von einer Trennung jedoch noch nicht auszugehen.

Für ChristInnen heute stellt sich nun die Frage, wie wir uns als Menschen aus den Völkern, die wir uns zum jüdischen Messias Jesus bekennen, zu dieser Frage verhalten. Von unseren Wurzeln trennen uns fast zweitausend Jahre christlicher Judenverfolgung und die Ermordung von Millionen von Juden und Jüdinnen während der Zeit des Nationalsozialismus. Unsere Aufgabe ist es, unsere eigene (heiden-)christliche Identität zu definieren, ohne darauf angewiesen zu sein, uns von einem verzerrten Bild des Judentums abgrenzen zu müssen, um das Eige

ne beschreiben zu können. Andererseits dürfen wir nicht ins gegenteilige Extrem verfallen und alle geschichtlich gewachsenen Unterschiede einfach verwischen. Eine Trennung zwischen Christentum und Judentum hat geschichtlich stattgefunden, in religiösen Fragen verbindet uns jedoch noch vieles.

Literatur zum Weiterlesen

- Shaye J. D. Cohen, Crossing the Boundary and Becoming a Jew, in: Harvard Theological Review 82:1 (1989), 13-33.
- Judith M. Lieu, Circumcision, Women and Salvation, in: New Testament Studies 40 (1994), 358-370.
- Ivoni Richter Reimer, Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese, Gütersloh 1992.
- Luise Schottroff, »Gesetzesfreies Heidenchristentum« – und die Frauen? Feministische Analysen und Alternativen, in: dies.; Marie-Theres Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden – New York – Köln 1996, 227-245.

Claudia Janssen

Arbeit mit neutestamentlichen Texten

Die Rache ist mein, spricht der Herr!
Zum biblischen Gottesverständnis
(Mt 5,43–48)

Antijudaistische Stereotype

Hartnäckig hält sich ein ganzes Bündel von Vorurteilen, denen zufolge der Gott des Ersten Testaments und des Judentums insgesamt als distanzierter, herrscherlicher, gewalttätiger und furchteinflößender als der Gott des Zweiten Testaments, Jesu und des Christentums dargestellt wird. Diese Darstellung, derzufolge das Judentum und sein Gottesverständnis durch Jesu Gott der unbedingten und grenzenlosen Liebe grundsätzlich widerlegt und überholt erscheint, argumentiert im wesentlichen auf der Grundlage des religionsgeschichtlichen Vergleichs der einschlägigen Texte aus dem Zweiten Testament mit ersttestamentlichen und frühjüdischen bzw. rabbinischen Quellentexten. Der Umgang mit diesem Material aber ist tendenziös und ungerecht, weil die jüdischen Quellentexte nicht in ihrem historischen und literarischen Kontext gelesen werden. Der Zusammenhang, in dem über den Gott der Liebe im Gegensatz zum Gott des Gerichts und der Rache nachgedacht wird, ist die Verkündigung und Lebenspraxis Jesu, deren Neuheit und Radikalität herausgestellt wird:

- Im Zentrum der Verkündigung Jesu stehe die Nähe des Reiches Gottes, die Jesus im Unterschied zu seiner jüdischen Umwelt als jetzt schon erfahrbares Heil Gottes für alle Menschen verstehe. Entsprechend radikal und unbedingt seien die Heilzusagen, die Jesus gerade denjenigen mache, die religiös, sozial und gesellschaftlich an den Rand gedrängt sind (Lk 6,20; Mt 5,3). Mit dieser Botschaft stehe Jesus im Gegensatz zu seiner jüdischen Umwelt, die das Reich Gottes streng

zukünftig denke nach dem Schema: jetzige, vergehende Weltzeit – Gottes Gericht – zukünftige Heilszeit. Dieses eschatologische Schema sprengt Jesus, indem er auffordere, jetzt schon aus der Wirklichkeit des Reiches Gottes, aus der Gewißheit des beginnenden Heils Gottes, zu leben (Lk 13,18-21).

- Jesu neue Heilsbotschaft von der Nähe des Reiches Gottes schließe eine neue Gottesbotschaft ein. Gott werde von seinem umfassenden Heilswillen her verstanden. Ausdruck des neuen Gottesverständnisses und -verhältnisses Jesu sei der einzigartige Gottesname *abba*. Mit dieser Vateranrede gebe Jesus dem Vaternamen Gottes, der ihm aus seiner ersttestamentlich-jüdischen Tradition bekannt sei, einen neuen, für jüdische Ohren unerhört vertraulichen, intimen Klang. Jesu unbedingtes Vertrauen zur ganz nahen Liebe des Vaters sei Quelle seines Redens und Handelns (Mk 14,36; Mt 11,25f par Lk 10,21f). Jesu Botschaft vom liebenden Vater stelle das Gottesverhältnis, das in jüdischer Vorstellung durch Distanz, Scheu und Verdienstdenken bestimmt sei, radikal unter die Vorzeichen des Vertrauens, der Hingabe und der Liebe (Lk 15,11-32).
- Dieser neuen Gottesbotschaft entspreche eine neue Ethik, in deren Zentrum Jesus das Liebesgebot (Mk 12,29-31; Mt 22,37-40; Lk 10,27f) stelle. Die Bestimmungen, Gott und den Nächsten zu lieben, entsprechen ersttestamentlich-jüdischer Tradition, jedoch radikalisiere Jesus sie in zweifacher Weise: Zum einen erkläre er das Liebesgebot zum Kern aller Gebote und mache damit den *Weg* zu Gott, den die vielen Satzungen jüdisch-gesetzlicher Frömmigkeit verstellten hätten, wieder frei. Zum anderen entreihe Jesus das Liebesgebot der jüdischen Kasuistik, derzufolge ein Mensch nur so weit zum Gehorsam verpflichtet sei, wie das geschriebene Gesetz es vorsehe. Mit seinem Gebot der Feindesliebe (Mt 5,43-48), das er scharf gegen die jüdische Engherzigkeit und den jüdischen Nationalismus setze, fordere Jesus den ganzen Menschen heraus, den wahren Sinn des Liebesgebotes zu erfüllen. Im Namen des grenzenlos liebenden Vaters klage Jesus die grenzenlose Liebe zu allen Menschen ein, die er selbst in seiner Zuwen-

dung zu den Zöllnern und SünderInnen (Lk 7,34; 15,2; Mt 11,19) praktiziere.

- Mit dieser Verkündigung und Praxis überrage Jesus nicht nur seine jüdische Umwelt, sondern errege auch den Anstoß der jüdischen Führer, der Repräsentanten jüdischer Frömmigkeit (Lk 18,11-12), für die aufgrund ihres Verständnisses von Gottesgehorsam und Ordnung Jesu Frömmigkeit eine Gefahr darstelle. So gerate Jesus aufgrund seiner Verkündigung und Praxis der größeren Liebe Gottes in einen lebensgefährlichen Konflikt mit den herrschenden jüdischen Gruppen; ein Konflikt, den Jesus mit seinem Sterben am Kreuz bezahle. Jesu Tod sei nicht blinder Zufall, sondern Konsequenz seiner Verkündigung des nahen Gottesreiches und des liebenden Vaters und seiner Praxis der Zuwendung gerade zu den ausgegrenzten und an den Rand gedrängten Menschen.

Historischer Sachverhalt

Der Gott des (→) Ersten Testaments ist ein Gott der Rache, aber – und das gilt es zu bedenken – er ist es in einem ganz bestimmten, konkreten Zusammenhang; er ist es keineswegs in erster Linie; und er ist es auch im Zweiten Testament. Zunächst zum Zusammenhang, durch den die Vorstellung vom Gott der Rache im Ersten Testament bestimmt ist: In Ps 94,1 findet sich die Aufforderung: »Du Gott der Rache, o Herr, Gott der Rache, erscheine!« (Zürcher Bibel) bzw. »Gott der Vergeltung, o Herr, du Gott der Vergeltung, erscheine!« (Einheitsübersetzung). Rache und Vergeltung sind bei uns negativ besetzt. Wir verstehen darunter ein persönliches, von unkontrollierten Emotionen beherrschtes Heimzahlen erlittenen Unrechts, ein Handeln auf eigene Faust, jenseits des geltenden Rechts. Im Ersten Testament aber ist Rache/Vergeltung keineswegs ein ungezügelter, von Haß geleitetes, unrechtmäßiges Tun, sondern gehört in den Bereich des Rechts und der Gerechtigkeit. Beispielsweise ist Blutrache (Gen 9,5f; Ex 21,20; 1 Kön 2,28ff) ein geregeltes Verfahren, das auf den umfassenden Schutz des

Lebens des Einzelnen und der Lebensfähigkeit der Gemeinschaft abzielt. Der Grundgedanke dieses Rechtsinstituts ist die Einsicht, daß nichts den Tod eines Menschen aufwiegen kann außer dem Tod des Mörders. Lev 19,18: »An den Kindern deines Volkes sollst du dich nicht rächen und ihnen nichts nachtragen« ist zu verstehen als *ei ne* Absage an das Institut der Blutrache, nicht aber als Verbot persönlicher Rachsucht und unrechtmäßiger Emotionalität. Die Fortsetzung im selben Vers lautet: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.« Die Beschränkung dieser Forderung auf die VolksgenossInnen entspricht dem Bereich, in dem Blutrache galt; sie ist keine Anstiftung zur Rache an Fremden oder Feinden, sondern fordert den Verzicht auf Rache da, wo sie geübt wurde. Im Zusammenhang dieser Absage an die eigene Rache ist die Rede vom Gott der Rache angesiedelt. Ps 94,1 bittet Gott um sein Eingreifen, um sein Rächen, damit das Recht derer, die um ihr Recht gebracht werden, aufgerichtet werde. Wer auf Rache verzichtet, muß entweder auf die Wahrung und Wiederherstellung von Gerechtigkeit verzichten oder – kann sie Gott empfehlen. Gott selbst sagt: »Die Rache ist mein, ich will vergelten« (Dtn 32,35) und gibt sich damit als alleinige Racheinstanz zu erkennen. Genau diese Vorstellung vom Gott der Rache nimmt Paulus bis hin in seine Wortwahl auf: »Rächt euch nicht selbst, meine Lieben, sondern gebt Raum dem Zorn Gottes; denn es steht geschrieben: >Die Rache ist mein, ich will vergelten, spricht der Herr« (Röm 12,19). Der Gott der Rache kommt denen zu Hilfe, die sich selbst nicht helfen können: »Saget den verzagten Herzen: >Ihr seid getrost, fürchtet euch nicht! Seht, da ist euer Gott! Er kommt zur Rache; Gott, der da vergilt, kommt und wird euch helfen.< Dann werden die Augen der Blinden aufgetan und die Ohren der Tauben geöffnet werden« (Jes 35,4f). In diesem konkreten Zusammenhang der Sicherung des Lebens und der Gemeinschaft, der Aufrichtung, Wahrung und Wiederherstellung der Gerechtigkeit durch Gott und des Verzichts auf Rache von seiten der Menschen ist die Vorstellung vom Gott der Rache im Ersten wie im Zweiten Testament zu verstehen.

Gott erscheint im Ersten Testament aber keineswegs in erster Linie als Gott der Rache. So sagt Gott zu Mose über sich selbst: »Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue. Er bewahrt Tausenden (von Generationen) Huld, nimmt Schuld, Frevel und Sünde weg, läßt aber (den Sünder) nicht ungestraft; er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation« (Ex 34,6f). Gott ist beides, barmherzig und strafend, aber nicht beides gleichermaßen. Gottes Heimsuchung bis ins dritte und vierte Glied steht Gottes Barmherzigkeit und Vergebung bis ins tausendste Glied gegenüber.

Dieses Übergewicht der Liebe Gottes gegenüber der Rache kommt in zahlreichen Gottesbildern sowohl im Ersten Testament wie auch im Neuen Testament zum Ausdruck; so auch im Bild Gottes als liebender Vater. Dieses Gottesbild wird zu unrecht einseitig für das Neue Testament reklamiert. Spricht Jesus den Evangelien zufolge von Gott als Vater, betet er zu Gott als Vater, so meint er damit den, der für das Judentum immer schon »Vater« war. So heißt es in den Psalmen: »Wie sich ein Vater über seine Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über alle, die ihn fürchten« (103,13) und »Ein Vater der Waisen, ein Anwalt der Witwen ist Gott in seiner heiligen Wohnung. Gott bringt die Verlassenen heim, führt die Gefangenen hinaus in das Glück; doch die Empörer müssen wohnen im dünnen Land« (68,6). Wieder klingt neben dem helfenden auch das strafende Tun Gottes an, dessen Ziel auch hier das Recht der Rechtlosen ist. An Gottes väterliches Erbarmen wendet sich Israel: »Blick vom Himmel herab, und sieh her von deiner heiligen, herrlichen Wohnung! Wo ist dein leidenschaftlicher Eifer und deine Macht, dein großes Mitleid und dein Erbarmen? Halte dich nicht fern von uns! Du bist doch unser Vater; denn Abraham weiß nichts von uns, Israel will uns nicht kennen. Du, Herr, bist unser Vater, >Unser Erlöser von jeher< wirst du genannt« (Jes 63,15f). Ein einzelner, in große Bedrängnis geratener Beter wendet sich an Gott: »ich rief: Herr, mein Vater bist du, mein Gott, mein rettender Held. Verlaß mich nicht am Tag der Not, am Tag der Vernichtung

und Verwüstung« (Sir 51,10). Auch dem Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels ist die Vorstellung von Gott als Vater geläufig. In einem Gebet aus Qumran, in dem das Versagen der leiblichen Eltern beklagt wird, heißt es über Gott: »Doch du bist Vater aller deiner treuen (Söhne) und freust dich über sie wie eine liebende Mutter über ihren Säugling und wie ein Pfleger hegst du am Busen alle deine Geschöpfe.« (1QH 9,35f) In einem anderen Gebet, ebenfalls aus Qumran, ruft ein Betender: »mein Vater und mein Gott« (4Q372 1). Das letzte Gebet zeigt, daß auch die persönliche, individuelle Vateranrede Gottes in den Rahmen des Judentums gehört. So steht Jesus, der nach dem Zeugnis der Evangelien Gott in seinen Gebeten mit dem Vaternamen angesprochen hat, z.B. in seinem Gebet in Getsemane (Mk 14,36 par Mt 26,39.42; Lk 22,42), in der Gebetstradition seines Volkes. Das gilt auch für die Vateranrede, die allein Markus Jesus im Getsemanebet zuschreibt: »Abba, Vater!« Die Situation, in der sich Jesus vor seiner Gefangennahme durch die römischen Soldaten befindet, und der Inhalt des Gebetes lassen nicht zu, *abba* als Ausdruck kindlichen Vertrauens etwa im Sinne von »Papa« zu verstehen. Markus selbst gibt *abba* ganz einfach mit »Vater« wieder und nicht mit einer im Griechischen durchaus möglichen Ko-seform. *Abba* ist also nicht grundsätzlich von den anderen Formen der Vateranrede und -bezeichnung zu unterscheiden. Daß sich auch im *Abba*-Namen für Gott die sichere Zuversicht in Gottes helfendes Handeln denen gegenüber ausdrückt, die sich selbst nicht helfen können, zeigt eine rabbinische Geschichte:

»Chanin ha-nechba war der Sohn der Tochter Chonis des Kreisziehers. Wenn die Welt des Regens bedurfte, pflegten die Rabbanan Schulkinder zu ihm zu schicken, die den Saum seines Mantels anfaßten und sagten: »Abba, abba, gib uns Regen!« Er sprach vor ihm [Gott]: »Gebiet der Welt, tue es doch um dieser willen, die noch nicht unterscheiden können zwischen einem *abba*, der Regen geben kann, und einem *abba*, der keinen Regen geben kann« (bTaanit 23b).

Auslegung von Mt 5,43-48

43 Ihr habt gehört, daß gesagt ward: Liebe deinen Nächsten! Und: Hasse deinen Feind! 44 Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde, und betet für die, die hinter euch her sind. 45 So werdet ihr Söhne eures Vaters – dem in den Himmeln. Er läßt ja seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten und regnen auf Gerechte und Ungerechte. 46 Denn: Liebt ihr die euch Liebenden – welchen Lohn habt ihr? Tun nicht auch die Zöllner dasselbe? 47 Und bietet ihr den Friedensgruß euren Brüdern nur – was tut ihr über Maß? Tun nicht auch die aus den Völkern dasselbe? 48 Seid ihr also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.

Ein Gebot, das explizit zur Feindesliebe auffordert, findet sich im Ersten Testament nicht; ebensowenig aber ein Gebot, den Feind zu hassen. In seiner antithetischen Einkleidung des Feindesliebegebots (V 43.44a) zitiert Matthäus das Gebot der Nächstenliebe aus Lev 19,18b. Weil aber Jesus Matthäus zufolge gerade dieses Gebot als »höchstes Gebot« bestätigt (22,34-40), kann er das Feindesliebegebot Jesu nicht ohne Erklärung dem ersttestamentlichen Nächstenliebegebot gegenüberstellen. Deshalb fügt Matthäus die Bestimmung »und seinen Feind hassen« an und formuliert auf diese Weise in Vers 43 eine bestimmte Interpretation des ersttestamentlichen Nächstenliebegebots, gegen die er Jesu Gebot der Feindesliebe stellt. Was sich in dieser Struktur niederschlägt, ist eine innerjüdische Auseinandersetzung, nicht um die Auslegung des Nächstenliebegebots – eine solche bietet Mt 22,34ff –, sondern um die Frage des Umgangs mit den Feinden. Im Ersten Testament findet sich eine Reihe Anweisungen für das Verhalten gegenüber dem Feind: »Wenn du dem verirrtten Rind oder dem Esel deines Feindes begegnest, sollst du ihm das Tier zurückbringen. Wenn du siehst, wie der Esel deines Gegners unter der Last zusammenbricht, dann laß ihn nicht im Stich, sondern leiste ihm Hilfe« (Ex 23,40. Ebenfalls zur Hilfe des Feindes in seiner Not fordert Spr 25,21f auf: »Hat dein Feind Hunger, gib ihm zu essen, hat er Durst, gib ihm zu trinken; so sammelst du

glühende Kohlen auf sein Haupt, und der Herr wird es dir vergelten.« Der Hinweis auf die Vergeltung Gottes in den Sprüchen und der Zusammenhang, in dem die Forderung in Exodus steht, gerechtes Verhalten im Rechtsverfahren, markieren das Tun gegenüber dem Feind als Tun dessen, was vor Gott gerecht ist. Ein Blick auf die jüdische und neutestamentlich-christliche Auslegungsgeschichte der beiden ersttestamentlichen Stellen ist erhellend auch für das Verständnis des Feindesliebegebots in Mt 6,44-48 par Lk 6,27-35. Eine rabbinische Geschichte, die Rabbi Alexandrai (um 270 n.Chr.) zugeschrieben wird, lautet:

»Zwei Eseltreiber zogen auf einem Weg dahin, und beide waren Feinde untereinander. Da streckte sich der Esel des einen von ihnen nieder; der andere sah es und zog vorbei. Als er vorübergezogen war, sprach er: In der Tora steht geschrieben: >Wenn du siehst, wie der Esel deines Hassers erliegt ..., so sollst du mit ihm losmachen< Ex 23,5. Sofort kehrte er um und lud mit ihm auf. Da fing der andre an bei sich selbst zu sagen: So sehr hat dieser NN mich geliebt, und ich habe es nicht gewußt! Dann gingen sie in die Herberge und aßen und tranken. Was war die Ursache, daß sie Frieden machten? Weil der eine Einblick in die Tora hatte« (TanchB §1[40b]).

Zweierlei ist an dieser jüdischen Auslegung von Ex 23,4f zu bedenken: Die Hilfe, die der in Not geratene Eseltreiber von seinem Feind erhält, interpretiert dieser als Ausdruck der Liebe ihm, dem Feind, gegenüber. Der innere Monolog des Helfers zeigt, daß es dabei nicht um eine Gefühlsregung, sondern um ein Tun im Gehorsam gegenüber der Tora geht. Des Eseltreibers Hilfe ist in der Geschichte ein Tun des von Gott gebotenen Gerechten und ein Tun der Liebe. Eine solche Interpretation des konkreten Verhaltens dem Feind gegenüber als Feindesliebe stellt auch das Feindesliebegebot in Matthäus und Lukas dar. Interessant ist, daß das Tun des Eseltreibers aus der Perspektive des Feindes erklärt wird. Er sieht im Tun des anderen Liebe. Damit kommt das zweite in den Blick: Der Feind ist am Ende gar kein Feind mehr; die beiden Eseltreiber essen

und trinken miteinander; im Kommentar am Ende der Geschichte heißt es, daß sie »Frieden machten«. Darauf, so die Geschichte, zielt das Gebot in Ex 23,4f ab: Die Überwindung der Feindschaft durch das konkrete Tun der Liebe zum Wohl des Feindes, das die Gemeinschaft der Feinde ermöglicht. Um ein solches konkretes Tun der Liebe zum Wohl des Feindes geht es auch in den Forderungen in Lk 6,27f: »Liebt eure Feinde; tut wohl denen, die euch hassen; segnet, die euch verfluchen; bittet für die, die euch beleidigen« und in Mt 5,44: »Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen.« Dabei wird deutlich, wer diese Feinde sind: Menschen, die sich aktiv feindselig gegen die Angesprochenen und ihre Gemeinschaft wenden und sie in ihrer ganzen Existenz bedrohen. Es sind jüdische und römische Gegner der frühen Christen, denen diese aus der Position der Unterlegenheit heraus mit Taten der Liebe begegnen sollen. Ein Beispiel der neutestamentlich-christlichen Wirkungsgeschichte von Spr 25,21 f erläutert das »Prinzip« des geforderten Tuns; auch hier wieder im Anschluß an das Erste Testament: »Rächt euch nicht selbst, meine Lieben, sondern gebt Raum dem Zorn Gottes; denn es steht geschrieben: >Die Rache ist mein; ich will vergelten, spricht der Herr.< Vielmehr, wenn deinen Feind hungert, gib ihm zu essen; dürstet ihn, gib ihm zu trinken. Wenn du das tust, so wirst du feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln. Laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit dem Guten« (Röm 12,19-21). Auch hier sind zwei Beobachtungen im Blick auf das Verständnis des Feindesliebegebots bei Matthäus und Lukas zu bedenken: Es wird abgelehnt, Gleiches mit Gleichem zu vergelten; vielmehr soll das böse Tun der Feinde mit dem Gegenteil, dem Tun des jeweils konkreten Guten, beantwortet werden. Genau dies fordern auch die Anweisungen in Lk 6,27f und Mt 5,44. Gefordert wird ein aktives, durch und durch positives Tun dem Feind gegenüber. Ziel dieses Tuns ist in Röm 12,21 die Überwindung des Bösen durch das Gute. Ein rabbinischer Ausspruch formuliert diese Intention: »Wer ist der größte Held? ... Der, welcher seinen Feind zu seinem Freunde macht« (Aboth Rabbi Nathan 23). Die rabbinische

Geschichte zu Ex 23,4f veranschaulicht diesen Gedanken am konkreten Beispiel zweier kleiner Leute, der Eseltreiber. Mt 5,44 par bezieht dasselbe auf die ungleiche Beziehung zwischen Verfolgten und Verfolgern; das Gefälle der Macht wird ins Wanken gebracht: Aus Gehäßten werden zum Wohl Wirkende, aus Verfluchten werden Segnende, aus Mißhandelten und Verfolgten werden Fürbittende. Aus Bedrängten werden frei Handelnde, die ihre Feinde in ihre Gemeinschaft hineinnehmen. Da die Feinde aber gerade diejenigen sind, die die Gemeinschaft ihrerseits aktiv aufkündigen, zielt die Feindesliebeforderung letztlich auf die Veränderung der Feinde durch die Überwindung ihrer Feindschaft. Wie in der rabbinischen Geschichte kommt hier, wie auch in Röm 12,20b, der Feind in den Blick. Eine zweite und letzte Beobachtung bezieht sich auf den Rache- und Gewaltverzicht, der in Röm 12,19-21 als Grundlage für das Handeln am Feind gesehen wird. Weil die Rache zur Sache Gottes erklärt wird, kann man sich des Feindes und seiner ganz menschlichen Nöte annehmen. Um diesen Rache- und Gewaltverzicht dem Feind gegenüber geht es auch in Mt 5,38-42 par Lk 6,29-30. Hier wird gefordert, Unrecht ohne Gegenwehr anzunehmen. Die Forderungen des Gewaltverzichts und der Feindesliebe gehören traditionsge- schichtlich und sachlich zusammen, wie auch Röm 12,19ff zeigt. Dabei zeigen die konkreten Beispiele für den Gewaltverzicht bei Matthäus und Lukas, daß es nicht um ein passives Hinnehmen des Unrechts geht, sondern wie bei der Feindes- liebe um ein aktives, dem Feind entgegentretendes, sein Handeln quasi überholendes Tun. Die zweite Meile geht man frei- willig. Auch hier wird das Machtgefälle ins Wanken gebracht. Beide Forderungen, das Feindesliebegebot und die Aufforde- rung zum Gewaltverzicht, gehören zu den Widerstandstradi- tionen des frühen Christentums, in denen sich das unbedingte Vertrauen auf den einen Gott ausdrückt, der sehr wohl ein Gott der Rache ist, aber vielmehr noch ein Gott der Liebe.

Literatur zum Weiterlesen

- Mary Rose D'Angelo, *Abba* and »Father«: Imperial Theology and the Jesus Traditions, in: *Journal of Biblical Literature*, 4 (1992), 611-630.
- Jürgen Ebach, Der Gott des Alten Testaments – ein Gott der Rache, in: *Junge Kirche*, 55. Jg., 3 (1994), 130-136.
- Jürgen Ebach, *Biblische Erinnerungen. Theologische Reden zur Zeit*, Bochum 1993.
- Martina S. Gnadt, »Abba isn't Daddy«. Aspekte einer feministisch-be- freiungstheologischen Revision des Abba Jesu, in: Luise Schottroff; Marie- Theres Wacker (Hg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-fe- ministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Lei- den – New York – Köln 1996, 115-131.
- Renate Jost, Gott der Liebe – Gott der Rache oder Simsons »Rachege- bet«, in: Luise Schottroff; Marie-Theres Wacker (Hg.), *Von der Wur- zel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Leiden – New York – Köln 1996, 103-113.
- Angelika Strotmann, *Mein Vater bist du. Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schrif- ten*, Frankfurt a.M. 1991.

Martina S. Gnadt

Sind die Juden schuld am Tod Jesu? Das Kreuz Christi (Mk 12,1–12)

Antijudaistische Stereotype

Das jüdische Volk ist über Jahrhunderte von christlichen Machthabern und vom Kirchenvolk als Volk der Gottesmörder disqualifiziert und z.T. blutig verfolgt worden. Diese blutige christliche Judenverfolgung ist eine Grundlage neben anderen für den massenmörderischen deutschen und christlichen Antisemitismus, der Auschwitz möglich gemacht hat. Heute wird unter ChristInnen der Vorwurf der jüdischen Kollektivschuld am Tode Jesu kaum noch erhoben - vor allem seit der Konzilserklärung »Nostra aetate« vom 28.10.1965. Doch die Annahme der jüdischen Schuld am Tode Jesu existiert weiter.

- In neuerer christlicher Theologie wird die jüdische Schuld am Tod Jesu durch die Annahme eines *essentiellen* Gegensatzes zwischen Jesus und dem Judentum festgeschrieben; »essentiell« bedeutet, daß das Wesen der jüdischen Religion in einem fundamentalen Gegensatz zur Verkündigung Jesu gesehen wird. Oft wird dieser Gegensatz am (→) Gottesbild entfaltet. Grundlegend für den essentiellen Gegensatz zwischen Jesus und dem Judentum ist jedoch immer das christliche Verständnis des jüdischen (→) Gesetzes.
- Die Schuld des jüdischen Volkes am Tod Jesu wird immer dann auch implizit angenommen, wenn gesagt wird, jüdischer Unglaube gegenüber Jesus bzw. die Ablehnung Jesu und seiner Botschaft führe *zwangsläufig* zur Tötung Jesu. Diese Zwangsläufigkeit findet sich in Formulierungen wie: Die Juden *mußten* vom Gesetz her Jesu Tod fordern; oder: Jüdisches und christliches Messiasverständnis sind unüberbrückbare *Wesensgegensätze*. Diese implizite Weiterführung der Behauptung,

das jüdische Volk sei am Tode Jesu schuld, findet sich auch dort, wo christlicherseits gesagt wird, die pauschale Schuldzuweisung könne nicht mehr aufrechterhalten werden.

- Ein Indikator der christlichen Schuldzuweisung an das jüdische Volk ist das christliche Pilatusbild. Pilatus wird als Vertreter gottgegebener staatlicher Macht (im Sinne von Röm 13,1) entschuldigt. Die eigentliche Schuld liege bei den Juden, wie der Prozeß Jesu vor dem Sanhedrin in Jerusalem, von dem die Evangelien erzählen, zeige (so vor 1945). Nach 1945 rückte ein unpolitischeres Pilatusbild in den Vordergrund. Er wird als eine schwache oder tragische Figur gesehen. Selbst die eigentlich eindeutige Aussage des apostolischen Glaubensbekenntnisses »gekreuzigt unter Pontius Pilatus« wird nicht als Aussage über die politische Schuld und Verantwortung des Pilatus verstanden, sondern als schlichte Zeitangabe: zur Zeit des Pilatus wurde Jesus von den Juden gekreuzigt.
- Die neutestamentlichen Aussagen über den Tod Jesu als von Gott gewolltes Opfer (z.B. Mk 8,31 in der Leidensweissagung: er »muß« leiden) haben zu christlicher Kritik am Neuen Testament geführt: Das Gottesbild sei sadistisch; der Opfertod legitimiere ^{frei}williges Leiden als erlösend und sei damit anti-emanzipatorisch, schwäche den Widerstandswillen beherrschter Menschen und insbesondere die Frauen. Diese Kritik am Neuen Testament kann sich mit dem alten antijudaistischen Stereotyp vom finsternen jüdischen Gott der Rache verbinden, so daß die Gegenüberstellung zwischen einer neuen Christologie ohne Opferdeutung und dem opferfordernden jüdischen Gott entsteht. Dabei werden die entsprechenden neutestamentlichen Aussagen über Jesu Tod als menschenfeindlich abgelehnt und ihnen unter Umständen ein entsprechend frauenfreundliches Jesusbild der Evangelien entgegengestellt.

Die vorwiegend feministische Kritik an der Opferchristologie wird hier nicht generell kritisiert. Sie wird nur kritisiert, wenn sie sich mit antijudaistischen Stereotypen verbindet. Sie ist dringend notwendig im Blick auf sexuelle Gewalt vor allem gegen

Kinder und Frauen, die sich christliche Opfer- und Unterwerfungsideologie zunutze macht. Es ist allerdings wichtig, zwischen der neutestamentlichen Opferchristologie (dazu s. *Historischer Sachverhalt*) und späteren Auslegungen des Neuen Testaments, die Opfer- und Unterwerfungshaltungen christlich einüben, zu unterscheiden.

Historischer Sachverhalt

Die politischen Machtverhältnisse zur Zeit der Hinrichtung Jesu erlauben die klare und uneingeschränkte Feststellung, daß Jesu Kreuzigung vom Präfekten Roms – Pilatus – befohlen und von römischen Soldaten ausgeführt wurde. Es ist ebenfalls klar, daß Jesu Kreuzigung der Interessenlage Roms gegenüber dem unruhigen und für Rom schwer beherrschbaren jüdischen Volk entsprach. Kreuzigungen waren in dieser Zeit ein gängiges politisches Unterdrückungselement gegen von Rom unterworfenen Bevölkerungen. Rom setzte auf die abschreckende Wirkung der öffentlichen und brutalen Hinrichtung von Menschen, die aus römischer Perspektive die Herrschaft Roms gefährdeten. Jesu Kreuzigung ist historisch in die Verfolgung messianischer Gestalten im Judentum einzuordnen (z.B. Theudas: Josephus, *Jüdische Altertümer* 20,97f; Apg 5,36f; »der Ägypter«: Josephus, *Jüdische Altertümer* 20,169ff; *Jüdischer Krieg* 2,258ff; Apg 21,38; der Weber Jonathan: Josephus, *Jüdischer Krieg* 7,437f; *Davidsnachkommen*: Hegesipp bei Euseb, *Kirchengeschichte* III 19.20).

Die Beteiligung des jüdischen Hohenpriesters, des Sanhedrins und einer jüdischen Volksmenge an der Tötung Jesu wird von allen Evangelien behauptet (Mk 15,1 parr; Mk 15,53-65 parr; Mk 15,6-14 parr). In der ersten Leidensweissagung (Mk 8,31-33 parr) – anders als in den beiden weiteren Leidensweissagungen (Mk 9,30-32 parr; Mk 10,32-34 parr) – wird die alleinige Schuld des Sanhedrins behauptet. Mk 3,6 behauptet sogar die Schuld »der Pharisäer« am Tod Jesu, obwohl auch bei Markus eine pharisäische Beteiligung in der Passionsdarstellung nicht erwähnt wird. Der Gedanke einer Kollektivschuld im Sinne

derspäteren christlichen Anschuldigung des Judentums liegt nirgends vor, auch nicht in Mt 27,25.

Die Bewertung der neutestamentlichen Aussagen über eine Schuld von Juden am Tod Jesu hängt eng damit zusammen, wie diese Texte in historischer Hinsicht dem Judentum und dem späteren vom Judentum getrennten Christentum zugeordnet werden. Halte ich sie für christliche Texte im Sinne eines vom Judentum distanzierenden Christentums, dann sind die neutestamentlichen Aussagen über jüdische Schuld am Tode Jesu antijudaistisch, auch wenn sie nicht von Kollektivschuld sprechen: Sie behaupten dann jedenfalls eine *besondere* jüdische Schuld. Bei dieser Leseweise kann dann entweder gefolgert werden: Das Christentum ist von seinem Wesen her das Ende des jüdischen Heilsweges; oder: die Texte sind antijudaistisch, also lehne ich sie ab. Halte ich die neutestamentlichen Texte für Teile der Geschichte des Judentums im 1. Jahrhundert (dies ist unsere Auffassung), dann stehen die Schuldansagen in der Tradition der prophetischen Gerichtsrede gegen das eigene Volk (z.B. Mk 12,1-12). Prophetische Gerichtsrede in diesem Sinne will das eigene Volk gewinnen und zur Umkehr rufen.

Daß besonders aus hohepriesterlicher und sadduzäischer Sicht messianische Bewegungen wie die um Jesus als politische Gefahr eingeschätzt wurden, ist anzunehmen und war realpolitisch begründet. Insofern ist mit einer Beteiligung eines Teiles der jüdischen Führung an der Kreuzigung durch die Römer zu rechnen. Dies gilt unabhängig von den viel diskutierten historischen Details, z.B. der Frage, ob das Sanhedrin überhaupt ein eigenes Todesurteil aussprechen konnte oder nicht (so Joh 18,31).

Aus heutiger christlicher Perspektive bringt die schlichte, unkommentierte Wiederholung neutestamentlicher Texte, die eine besondere jüdische Schuld anklagen, einen christlichen Antijudaismus zum Ausdruck, den die Texte zu ihrer Entstehungszeit noch nicht vertraten. Die Geschichte des christlichen Antijudaismus und Antisemitismus ist in der Wiederholung der Texte präsent, wenn diese Geschichte nicht aufgearbeitet und kritisiert wird.

Neutestamentliche Deutungen des Todes Jesu als Opfer, Dasingabe, Lösegeld sind in dem Zusammenhang der Geschichte

jüdischer Märtyrer und Märtyrerinnen und der jüdischen Deutungen dieser Martyriumsgeschichte zu begreifen. Der Widerstand des jüdischen Volkes gegen seine wechselnden Unterdrücker hat immer wieder zu voraussehbaren Hinrichtungen durch die fremden Machthaber geführt. Das Martyrium war oft die einzige Möglichkeit, für die Befreiung des Volkes zu kämpfen. Deshalb wurde das Blut der Märtyrer als Beendigung der Macht der Eroberer über das Volk verstanden (4 Makk 17,20ff). In dieser Tradition steht das Neue Testament mit seiner Deutung des Todes Jesu.

Auslegung von Mk 12,1-12

1 Und er begann, zu ihnen in Gleichnissen zu reden: Ein Mensch pflanzte einen Weinberg, umgab ihn mit einem Zaun, grub eine Kelter, baute einen Turm und übergab ihn Landarbeitern und zog fort. 2 Zur entsprechenden Zeit schickte er einen Sklaven zu den Landarbeitern, damit er von ihnen einen Teil der Früchte des Weinbergs erhalte. 3 Und sie ergriffen ihn, prügeln ihn und schicken ihn mit leeren Händen weg. 4 Und wieder schickte er zu ihnen einen – anderen – Sklaven; und jenen schlugen sie auf den Kopf und verunglimpften ihn. 5 Und er schickte einen anderen; und jenen töteten sie – und viele andere, die einen prügeln sie, die anderen töteten sie. 6 Er hatte noch einen geliebten Sohn. Ihn schickte er als letzten zu ihnen, weil er sich sagte: vor meinem Sohn werden sie sich scheuen. 7 Jene Landarbeiter sagten zueinander: dieser ist der Erbe. Auf, laßt uns ihn töten, und das Erbe wird uns gehören. 8 Sie ergriffen ihn, töteten ihn und warfen ihn aus dem Weinberg heraus. 9 Was wird der Besitzer des Weinbergs tun? Er wird kommen und die Landarbeiter umbringen und den Weinberg anderen geben. 10 Kennt ihr das Schriftwort nicht: Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden. 11 Durch Gott ist er dazu geworden und er ist wunderbar in unseren Augen. 12 Und sie wollten ihn verhaften, fürchteten aber das Volk. Sie wußten nämlich, daß er gegen sie das Gleichnis gesprochen hatte. Und sie verließen ihn und gingen fort.

Die zahlreichen Versuche, aus Mk 12,1-12 durch literarkritische Versabtrennungen ein altes vorösterliches Jesusgleichnis herauszuarbeiten, haben kein brauchbares Ergebnis erbracht und werden dem Text durch ihre Willkür nicht gerecht. Der Text sollte – da wir seine Vorgeschichte nicht mehr aufklären können – in seiner vorliegenden Gestalt als literarische Einheit innerhalb des Zusammenhanges des Markusevangeliums gelesen werden. Das Gleichnis ist nicht in allen Einzelheiten allegorisch gemeint, enthält aber Metaphern, die durch den jüdischen Kontext verständlich sind, z.B. Weinberg: das erwählte Volk in seiner Gottesbeziehung (Jes 5,1ff); das Kommen Gottes zum Gericht (V 9). Die Verse 2-8 steigern die Unrechtstaten der Pächter immer mehr. Ohne daß hier im Stile einer allegorischen Deutung jedes Detail aufgeschlüsselt werden kann, ist doch zu verstehen, daß der Vorwurf an Israels Führung, seine Propheten und Prophetinnen getötet zu haben, im Gleichnis aufgenommen wird und die Tötung Jesu als Steigerung dieser Unrechtstaten angesprochen wird. Der Text spricht aus der Perspektive christlicher Gemeinden nach Jesu Tod und Auferstehung, wie es durch das »uns« in Vers 11 deutlich wird. Es sind Gemeinden in der Zeit kurz nach dem jüdisch-römischen Krieg (66-70 n.Chr.), die unter großem römischen Verfolgungsdruck leben (Mk 4,13-20). Sie verstehen sich noch nicht als heidenchristliche Gemeinden, die sich von der jüdischen Religion distanzieren. Ihre Trägerinnen sind sehr wahrscheinlich Juden- und (->) Heidenchristinnen, die sich aber noch als innerhalb des jüdischen Volkes lebend verstehen.

Das Gleichnis richtet sich als Anklage im Stil prophetischer Gerichtsankündigung an die Mitglieder des Sanhedrins in Jerusalem (11,27; 12,12), die durch diese Anklage ihre Absicht, Jesus zu verhaften und den Römern auszuliefern, für sich klar erkennen, aber wegen des Volkes noch zögern. Die angeklagte jüdische Führung ist im Text (12,12 vgl. 11,32) wie insgesamt im Markusevangelium durch ihren Gegensatz zur Volksmenge (nahlos) definiert.

Obwohl der Text die Volksmenge nur am Rande erwähnt, ist das Verhältnis Jesu zum Volk nach Markus für das Verständnis des Textes wichtig. Das Volk leidet an seiner schlechten politi-

schen Führung: »Wie Schafe, die keinen Hirten haben« (6,34). Das Volk leidet an Hunger und Krankheiten. Jesus teilt mit der Volksmenge und seinen Jüngerinnen das Brot, und es reicht für alle (Mk 6,34-44; 8,1-9). Jesus und seine Jüngerinnen und Jünger heilen die Kranken. Das Volk drängt sich hungrig und krank um Jesus, so daß seine Kraft manchmal nicht mehr ausreicht und er sich zurückziehen muß (1,32-38). Dieses leidende und nach Heil im umfassenden Sinn hungernde Volk ist Jesu Aufgabe. Es ist verführbar und schreit »Kreuzige« (15,11.14), aber Jesu Botschaft, sein Leben und sein Handeln gilt *diesem* Volk. Seine Jüngerinnen und Jünger kommen aus dem Volk und predigen und handeln wie Jesus.

Die politische Führung will die Macht über das Volk behalten (V 12). Sie verhindert die Heilung und Befreiung des Volkes durch Mord an Prophetinnen und Propheten und durch die Auslieferung Jesu an die Römer, die Fakten, die in Vers 2-8 im Gleichnis vorausgesetzt werden. Ihnen wird deshalb von Jesus und seinen Nachfolgerinnen zur Zeit des Markus das Gericht angekündigt: Wenn ihr nicht umkehrt, wird Gott euch die Macht nehmen und euch umbringen. Die politische Situation der jüdischen Führungsmänner zur Zeit Jesu wie zur Zeit des Markusevangeliums ist schwierig: Das Volk leidet und lehnt sich auf, sehnt sich nach dem Ende der römischen Ausbeutung. Die Römer in Gestalt ihrer Statthalter in Cäsarea, deren Truppen überall im Land und ganz besonders in Jerusalem präsent sind, lassen der Führung wenig Handlungsspielraum. Joh I 1,48 ist eine realistische Einschätzung dieser Situation aus der Perspektive eines Führungsmannes: »Wenn wir (Jesus) so gewähren lassen, dann werden die Römer kommen und uns diesen Ort (wohl den Tempel) und das Volk (d.h. die letzten Reste von Unabhängigkeit) wegnehmen«. Joh 11,48 erklärt, warum im Gleichnis die Pächter die Früchte nicht abliefern, dem Volk seine Hoffnung zerstören wollen, Jesus nicht gewähren lassen wollen.

Das Gleichnis nimmt sein Bild aus der Situation des Römischen Reiches. Überall im Römischen Reich – auch in Palästina – wachsen die riesigen Großgüter, deren Besitzer im Luxus Roms

oder anderer Städte leben. Sie lassen das Land von Pächtern und Tagelöhnerinnen und Tagelöhnern, Sklavinnen und Sklaven bewirtschaften und erwarten reiche Abgaben. Die Bauern und Bäuerinnen, deren Eltern das Land vielleicht noch selbst gehört hatte, leben ärmlich mitten im fruchtbaren Land. Es gibt genug Berichte über Versuche von Pächtern, sich gegen ihre ausbeuterischen Großgrundbesitzer zur Wehr zu setzen. Mk 12, 1-12 ist ein wertvolles historisches Dokument für diese Geschichte bäuerlichen Widerstandes.

Das Gleichnis redet die politischen Machthaber in Jerusalem an und stellt sie im Gleichnis an die Stelle aufrührerischer Bauern, denen der Großgrundbesitzer das Land und das Leben nehmen wird. Das Gleichnisbild nimmt die Perspektive der Großgrundbesitzer ein und mutet es Machthabern zu, sich in der verzweifelten Situation der Pächter gegenüber dem Großgrundbesitzer wiederzuerkennen. »Er stößt die Gewaltigen von ihren Thronen ...« (Lk 1,52). Das Gleichnis vollzieht als prophetische Ankündigung die Erniedrigung derer, die ihre Macht mißbraucht haben.

Aus sozialistischer und aus feministischer Perspektive ist das Gleichnisbild problematisch. Bert Brecht hat gegen ein vergleichbares Gleichnis (von den anvertrauten Talenten Lk 19,12-27 par) gesagt, daß es nicht mehr wiederholt werden dürfe, weil es die Besitzenden stärkt und die kleinen Leute zu Schuldigen erklärt. Aus feministischer Perspektive ist ein Gleichnis für den Zorn Gottes problematisch, das einen Gott zeichnet, der Unrecht mit Radikalmaßnahmen vergilt (V 9); ein Bild, das Angst macht und keinen Spielraum zur Umkehr offen läßt, – obwohl ich davon ausgehe, daß auch hier implizit Umkehr gemeint ist, denn Gott ist ja noch nicht zum Gericht gekommen (V 9). Am Rande sei hier vermerkt, daß aus feministischer Sicht der Text eine reine Männergesellschaft beschreibt, die die beteiligten Frauen also konsequent unsichtbar macht.

Das Gleichnis hat eine massive christlich-antijudaistische Deutungsgeschichte bis in die neuesten Kommentare. Es wird immer noch von der Verwerfung Israels und vom Übergang des Weinbergs an die Kirche geredet. Obwohl der Text selbst sich innerhalb des jüdischen Volkes sieht, wird hier aus der Perspek-

tive einer christlichen Kirche, die das Judentum für eine Religion hält, die kein Heilsweg mehr ist, geredet.

Die Schwierigkeit, die Mißverständlichkeit des Gleichnisbildes zu erklären und den Antijudaismus, der fest mit diesem Gleichnis verbunden ist, zu kritisieren, ist groß. Aber die christliche Mißbrauchsgeschichte der biblischen Traditionen kann in heutiger Auslegungspraxis nicht verschwiegen werden.

Das Gleichnis endet mit einer Evangeliumsbotschaft: Das Gottesvolk lobt Gott mit den Worten aus Psalm 118,22f (vgl. Apg 4,11; 1 Petr 2,41f). Es ist ein wunderschönes Bild für die Erhöhung der Niedrigen: Der weggeworfene Baustein wird zum Eckstein am Haus oder Schlußstein in einer Wölbung, jedenfalls zu einem wichtigen und sichtbaren Schmuckstück. Jesus ist auferstanden, das Gottesvolk lebt aus seiner Kraft und trägt seine Heilungskraft weiter. Das »wir« in diesem Text ist die christliche Gemeinde, die aber aus dem Volk (*ochlos*) kommt und mit dem Volk leidet und mit ihm an seiner Befreiung arbeitet. Das Bild für die Erhöhung der Niedrigen, für die Erwählung des leidenden Volkes sollte nicht exklusiv christologisch gedeutet werden. Jesu Auferstehung ist in der befreienden Praxis des Gottesvolkes gegenwärtig.

Literatur zum Weiterlesen

Renate Jost; Eveline Valtink (Hg.), *Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie*, Gütersloh 1996.

Charlotte Klein, *Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart*, München 1975.

Peter von der Osten-Sacken, *Leistung und Grenze der johanneischen Kreuzestheologie*, in: *Evangelische Theologie* 36 (1976), 154-170.

Luise Schottroff, *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990.

Paul Winter, *On the Trial of Jesus*, 2. Aufl. Berlin 1974.

Luise Schottroff

Ist allein in Christus Heil? Das Bekenntnis zu Christus und die Erlösung (Kol 1,15–20)

Antijudaistische Stereotype

Christlicher Antijudaismus in Aussagen über (→) Christus und die Erlösung hat traditionell zwei Voraussetzungen: 1. daß es angemessen ist, über Christus in allgemeingültigen Wesensaussagen zu reden und daß es nur *eine* richtige Christologie gibt; 2. daß das Christentum die allen anderen Religionen und besonders dem Judentum überlegene wahre Religion bzw. Gottesoffenbarung verkörpere. Auf der Grundlage dieser beiden hermeneutischen Voraussetzungen wird vor allem in drei Hinsichten eine antijudaistische Christologie entfaltet, wenn die *Exklusivität*, *Universalität* und *Endgültigkeit* des Christusgeschehens behauptet wird.

- Die *Exklusivität* wird in allgemeingültigen Wesensaussagen über Christus behauptet. Sie enthält explizit oder implizit ihre negative Umkehrung als notwendige Grundlage: allein in Christus ist Heil – und nirgendwo sonst, schon gar nicht in der jüdischen Religion und beim (→) Gott Israels, wie ihn jüdische Menschen geglaubt haben und glauben. Eine rationalistische Version dieser Exklusivitäts- oder Einzigartigkeitschristologie sind Aussagen über den historischen Jesus, die seine Verkündigung als einzigartig und »neu« gegenüber dem Judentum verstehen. Das berechnete Interesse, eine eigene christliche Identität auszudrücken, wird zum Instrument von Antijudaismus oder der Disqualifizierung anderer Religionen, wenn diese Identität nur unter Verwendung negativer Bewertungen anderer Religionen in der Abgrenzung vom Christentum ausgedrückt werden kann.

- Die *Universalität* der Heilsbedeutung Christi wird z.B. in der kontextlosen, allgemeingültig sein sollenden Wiederholung kosmologischer Attribute Christi im Neuen Testament behauptet: Christus ist der Herr der Welt, der Retter der Welt usw. Solche universalen und absoluten Aussagen besagen auf dem Hintergrund der christlichen Dogmengeschichte mit einer klaren Automatik Ausschließlichkeit (eine andere Erlösung gibt es nicht) und Herrschaftsanspruch (die Herrschaft Christi manifestiert sich in der Macht/Überlegenheit des Christentums/der Kirche). Die Ausschließlichkeit Christi und der Herrschaftsanspruch des Christentums/der Kirche hat über Jahrhunderte die Unterdrückung und Verfolgung jüdischer Menschen legitimiert und blutigen Kolonialismus hervorgebracht.
- Allgemeingültige Wesensaussagen über Christus, die die *Endgültigkeit* des Handelns Gottes behaupten – auch durch kontextlose Wiederholung von entsprechenden neutestamentlichen Aussagen (z.B. Hebr 10,10 »... sind wir geheiligt ein für allemal durch das Opfer des Leibes Jesu Christi«) – enthalten auf ihrer Kehrseite die notwendige Behauptung, die Kirche sei das wahre Israel, die das alte Israel ersetze, beende, integriere. Mit Endgültigkeitsaussagen in solchen christologischen Sätzen ist ein Verhältnis von Israel und der Kirche impliziert, das Israel enterbt, beerbt oder negativ wertet.
- Die Behauptung, daß (→) Gott/der Gott Israels nur in Jesus Christus gegenwärtig ist, führt ebenfalls zur Enterbungstheorie: die Kirche ist das neue Israel oder das neue Gottesvolk, das alte Israel ist nur noch Träger einer in Christus erfüllten Verheißung. Das nachbiblische und dem Christentum über die Jahrhunderte gleichzeitige Judentum spielt in der christlichen Wahrnehmung und Christologie dieser Art keine theologisch relevante Rolle.

Eine Christologie, die in dieser Weise Exklusivität, Universalität und Endgültigkeit behauptet, ist also antijudaistisch. Sie ist aber zugleich rassistisch, da sie aus der Perspektive weißer

ChristInnen redet (Christus ist für sie selbstverständlich ein Weißer), und sie ist sexistisch, da sie implizit oder explizit den *Mann* Jesus Christus als Erlöser versteht.

Historischer Sachverhalt

Das Neue Testament macht christologische Aussagen, die Exklusivität, Universalität und Endgültigkeit zum Inhalt haben, aber diese Aussagen haben andere hermeneutische Voraussetzungen als die einer Herrschaftschristologie, wie sie den antijudaistischen Stereotypen zugrunde liegt. Der sozialgeschichtliche Kontext neutestamentlicher christologischer Ausdrucksformen ist der des Kampfes unterdrückter Menschen um Befreiung und Überleben im Römischen Reich. Hier geht es nicht um die Überlegenheit/Absolutheit des Christentums, sondern um Heilserfahrungen in einer konkreten geschichtlichen Situation. Ich möchte dies zunächst an einer neutestamentlichen Exklusivitätsaussage, wie sie in 1 Kor 8,5f zu finden ist, verdeutlichen. »Denn selbst wenn es die gibt, die Götter genannt werden – ob im Himmel, ob auf Erden, wie es ja viele Götter und viele Herren gibt – so gibt es für uns doch nur einen Gott: den Vater, aus dem das All ist und wir auf ihn zu. Und nur einen Herrn: Jesus den Messias, durch den das All ist und wir durch ihn«.

In unserem Zusammenhang ist wichtig, wie hier über Gott und Christus gesprochen wird. Die Einzigartigkeit Gottes – das *Schema Israel* (Dtn 6,4) klingt deutlich an – wird unmißverständlich ausgedrückt. Ebenso deutlich wird die Einzigartigkeit Christi ausgedrückt. Dieser Text hat keine Sorge, daß durch die Einzigartigkeit Christi das monotheistische Bekenntnis verletzt wird. Eher ist zu spüren, daß die weltweite, schöpfungswerte Macht Christi aus der Einzigartigkeit des Gottes Israel abgeleitet ist. Entscheidend ist aber nun, in welcher Sprache und in welchem Kontext die Rede von Gottes und Christi Exklusivität steht. Der Text ist eine Akklamation oder ein Bekenntnis, der die Sprechenden (»wir« V 6) in Beziehung zu Gott und Christus stellt. »Wir«, die Glaubenden, leben in einer Welt voller Götter

und Herren, die die Gewaltherrschaft in den Händen halten. Dämonen sind im Himmel über uns und auf der Erde allgegenwärtig mit ihrer besitzergreifenden Macht und ebenso politische Herren, deren Macht oft nicht genau von der der Götter und Dämonen zu unterscheiden ist. Mit jedem Stück Fleisch, das wir auf dem Markt kaufen, stehen Juden, Jüdinnen und Christinnen vor der Machtfrage. Das Fleisch ist den Göttern geweiht, aber die irdischen Herren verknüpfen mit der Weihung von Lebensmitteln das gesamte gesellschaftliche Gefüge der Herrschaft und Ordnung. Das Leben auf Gott hin und unter dem Schutz Christi bedeutet, von dem alltäglichen Zugriff dieser Mächte befreit zu werden. »Für uns« ist Gott einer und »ein Kyrios/Herr«, der (-) Messias. Die zerstörerische Macht der Götter und Herren dieser Welt ist gebannt, auch wenn wir durch ihre Machtsphären gehen und uns ihren Loyalitätsforderungen oft nur unter Lebensgefahr verweigern können. Die vielfältigen christologischen Mythen und Metaphern des Neuen Testaments stehen im Zusammenhang der Herrschafts- und Gewalterfahrung christlicher Menschen und ihrer Erfahrung, daß der Messias Jesus sie in dem Raum seiner lebensschaffenden Macht beschützt und stärkt, so daß trotz aller Zerstörung der Aufbau eines gemeinsamen Lebens nach dem Willen Gottes möglich ist.

Die vielfältigen Mythen und Metaphern der frühchristlichen Christologie stammen meist aus jüdischen Traditionen: der Menschensohn/der Menschliche aus Dan 7,13f; die Messiasvorstellung z.B. aus Dan 7,14 (s. Lk 1,32f); die Schöpfungsmittlerschaft Christi wie hier 1 Kor 8,6 aus den jüdischen und hellenistischen Mythen um die Schöpfungsmittlerschaft eines Wesens neben Gott, das oft Sophia heißt usw. Immer wieder geht es darum, dem gekreuzigten und auferstandenen Messias Jesus Macht zuzuschreiben. Die Metaphern und Mythen, die diesem Zweck dienen, sind vielfältig, sie überstürzen sich geradezu, sind oft ungeschmälert patriarchal, siehe z.B. Mt 11,27 par: Die Vater-Sohn-Beziehung als patriarchale Machtzentrale. Die Erfahrungen, die in dieser vielfältigen Christologie ausgedrückt werden, sind die von Glück, Glück über die Gemeinschaft, Glück über das Gelingen von Gerechtigkeit, Glück über das Haltender

(→) Tora. Der dichteste Ausdruck dieser Glückserfahrung sind Gotteslob, Lieder, Gebete, Rufe, Schreie, Bekenntnisse. Die Aussagen über die Exklusivität Gottes und Christi enthalten nichts von Herrschaftsanspruch über andere Völker und ihre Götter, sondern die Begeisterung darüber, der tödlichen Herrschaft von Dämonen, Göttern und Herren entrinnen zu können. Es ist nicht die Sprache der Herrschaft, auch nicht die Sprache von Dogmatikern und Philosophen, es ist die Sprache des Gotteslobes, der Gottesliebe und der Freude über die Nähe Gottes, die der Messias Jesus erfahrbar macht.

Damit dürfte bereits deutlich sein, warum die Universalität in der neutestamentlichen Christologie so wichtig ist. Die Sünde herrscht weltweit als zerstörerische, dämonische Macht, aber Christus ist für uns der Herr der Welt.

Der sozialgeschichtliche Kontext, also die Herrschaft Roms und die Widerstandspraxis von Jüdinnen, Juden und ChristInnen, ist Grundlage der neutestamentlichen Christologie oder auch Christologien. Ihre Sprache ist Sprache des Widerstandes und nicht der Herrschaft. Dafür werden herrscherliche patriarchale Mythen und Metaphern unkritisch übernommen in einem für heutige Ohren krassen Selbstwiderspruch.

Die Endgültigkeit des Befreiungsgeschehens wird besonders deutlich im Magnificat der Maria besungen: Gott hat die Erniedrigung seiner Sklavin (Maria) beendet, Gott hat gewaltig mit seinem Kriegsherrenarm eingegriffen in die ungerechten Herrschaftsstrukturen politischer und ökonomischer Unterdrückung (Lk I ,46-55). Im Griechischen wird diese Endgültigkeit durch Aoriste (eine grammatikalische Vergangenheitsform) ausgedrückt, was immer wieder zu exegetischer Verwunderung geführt hat. Die Realität ist doch, daß Rom den Messias Jesus gekreuzigt hat, daß weiter gehungert und versklavt wird. Wie können da diese Menschen Gott zujubeln, daß er in Christus endgültig eingegriffen hat? Gerade solche Endgültigkeitsaussagen erwachsen aus der frühchristlichen (→) Eschatologie. Jetzt ist die Zeit des Senfkorns, aus dem das Reich Gottes erwachsen wird. Das Senfkorn hat eine so große Kraft, daß es Berge versetzen kann. Dies ist die Endgültigkeit, die aus der Hoffnung auf Gott erwächst. Und diese Hoffnung ist

hier unlösbar verknüpft mit der Beziehung zu einem von Rom gekreuzigten jüdischen Menschen, Jesus von Nazareth, dem Gott die Macht gegeben hat, den Tod zu überwinden und Leben zu schaffen – im Himmel und auf der Erde. Für dieses Leben haben Christinnen geworben, unter Juden und Jüdinnen, *die* diesen Glauben ablehnten, wie unter Nichtjüdinnen und -juden. Diese Werbung Mission zu nennen fällt solange schwer, wie das Wort »Mission« noch die Gewalttaten der »Judenmission« und der kolonialistischen Mission späterer christlicher Jahrhunderte an sich trägt.

Auslegung von Kol 1,15-20

15 Christus ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. 16 Denn in ihm wurde das All geschaffen im Himmel und auf der Erde, Sichtbares und Unsichtbares, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten, alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. 17 Und er ist vor allem, und das All wird durch ihn zusammengehalten. 18 Und er ist das Haupt des Leibes – und der ist die »Ekklesia« – die Gemeinde. Und er ist der Anfang, Erstgeborener aus den Toten, damit er in allem selbst der erste Anfang sei. 19 Denn in ihm hat es der Fülle (Gott) gefallen, Wohnung zu nehmen, 20 und durch ihn das All auf ihn hin zu versöhnen, indem er Frieden geschaffen hat durch das Blut seines Kreuzes, durch ihn hat er den Frieden auf der Erde und im Himmel geschaffen.

Paulus saß mit anderen Christen zusammen im Gefängnis von Ephesus, als er und Timotheus gemeinsam einen Brief an die Christinnen in Kolossä schrieben. In diesem Brief haben sie einen Lobgesang auf den Bruder Gott, der zur Rechten Gottes im Himmel sitzt, aufgeschrieben. Dieser Lobgesang ist gewiß nicht von ihnen erfunden worden, er ist ein gewachsenes Stück, ein Hymnus, den vor Paulus und nach Paulus noch andere Christinnen gesungen haben, auch die Christinnen in Kolossä. Kolossä war in jenen Tagen des 1. Jahrhundert eine kleine Stadt in der

Türkei, im Südwesten, in Westanatolien. Die wenigen Christinnen in Kolossä verdienten ihr Geld in der Tuchindustrie. Man konnte in Kolossä Weberin sein, Färber, Schafhirte.

Paulus saß im Gefängnis von Ephesus und die Handvoll Christinnen in Kolossä haben einen Lobgesang auf den Bruder Gott gesungen. Sie empfanden ihre Welt als tödlich; zu Recht, sie war auch tödlich. Sie hatten das Gefühl, der Boden unter ihren Füßen sei dünnes Eis, brüchig und bröckelnd. Ihr Lobgesang auf den Bruder Gott war für sie ein kleiner Platz der Hoffnung, auf dem sie stehen konnten. In Kol 1,16 werden alle Gespenster dieser Welt aufgezählt. Die Herrschaften dieser Welt, Könige, Kaiser, Präsidenten und Generäle. Und über ihnen ihre dämonische Überhöhung und Verdoppelung: ein Himmel der Dämonen und Geistermächte. Für die Menschen dieser Zeit überhöhte sich das Chaos der Welt und ihrer Leiden zu einem Himmel des Grauens, zum Inferno des Todes als des wahren Königs aller Könige. Diese Welt des Todes mit ihrem doppelten Boden und ihrer Todesmacht schließt Christus in sich ein, er hat seinen Leib um das alles herumgelegt. Er ist der wahre Herr dieser Herren. Die antike Welterklärung bediente sich der Mythologie, denn es sind uralte mythische Vorstellungen, daß die Welt drei Etagen hat: Es gibt eine Welt unter uns und eine über unseren Köpfen. Alle drei Etagen sind der Tummelplatz der Dämonen und Mächte. Dieser Ohnmacht angesichts der kollektiven Mordproduktion wird unser Bruder Gott gegenübergestellt. Er schließt die ganzen Mächte und Gewalten in sich ein, nimmt ihnen die Macht weg, entzaubert sie. Sie sind Geschöpfe – nicht Götter.

Das Loblied, der Hymnus auf den Gott Christus, Jesus, der zur Rechten Gottes in den Himmeln sitzt, hat Lobpreis auf Lobpreis getürmt. Christus ist größer als die ganze Erde, er ist Herr aller Dämonen und Todesfürsten, er ist vor aller Zeit da, Gottes Ebenbild, Schöpfungsmittler, der Nächste zu Gott. Sein Leib umfaßt Himmel und Erde, alle Zeit und allen Raum.

Und nun diese Ernüchterung: Sein Leib, das ist die Gemeinde (18). Wohl gar die Gemeinde in Kolossä, diese Weberinnen und Schafhirten in ihrem schäbigen Haus, das dann später über ihnen im Erdbeben (61 n.Chr.) zusammenstürzte. Heute gibt es

keine Spur mehr von ihnen. Das ist der Leib Christi – so klein kann er sich machen. Der Himmel und Erde Umspannende identifiziert sich mit diesem kleinen Häuflein armer Leute. Durch die Erwähnung der Gemeinde, die in der neutestamentlichen Forschung häufig als nachträglicher Zusatz betrachtet wurde, wird der Hymnus ein Lied von Jesus Christus.

Weiter heißt es dann in Vers 18, Christus sei Erstgeborener der Schöpfung und Erstgeborener der neuen Schöpfung, des neuen Himmels und der neuen Erde, auf der Gott alle Tränen abwischen wird. Diese neue Schöpfung, in der das Leben der Schöpfung dem König Tod nicht mehr unterworfen sein wird, habe schon angefangen, sangen diese ChristInnen. Sie haben behauptet: Die Auferstehung der Toten, auf die wir hoffen, sie hat schon begonnen. Durch die Taufe sind wir mit Christus von den Toten erstanden (Kol 2,13; 3,1): er hat uns Eingang in seinen Leib verschafft, in der Gemeinde sind wir im Leibe Christi. Schon drei Menschen, die sich um den lebendigen Christus versammeln, können der Leib Christi sein, schon drei Menschen genügen, um zu erfahren, daß Christus ein Erstgeborener aus den Toten ist, der uns mit auferstehen läßt. Wenn drei Menschen zusammen dieses Loblied singen, dann wird der Tod besiegt, dann ist da der Brückenkopf der neuen Erde und des neuen Himmels. Wenn drei Menschen sich die Hände reichen im Namen des Auferstandenen und mit ihren Händen arbeiten, um den König Tod zu behindern, dann sind sie mit Christus auferstanden. Im Kolosserbrief wird die Gegenwart der Auferstehung so uneingeschränkt behauptet, damit man begreift, wie wichtig diese kleine Versammlung der Hoffnungsmenschen ist. So etwas Kleines ist Auferstehung der Toten, drei Menschen, die der Wirklichkeit ins Gesicht sehen und sich abkämpfen damit, sichtbar zu machen, daß Christus der Erstgeborene des Lebens ist.

Das Loblied der kolossischen ChristInnen endet sehr hart mit Sätzen über die Größe Christi und über seinen Tod. Jesus von Nazaret ist als Gefährder der Ordnung des römischen Staates in Jerusalem öffentlich hingerichtet worden. Er wurde gefoltert und starb am Kreuz. Wenn es etwas über Jesus zu sagen gibt, das kein Historiker bezweifelt, dann ist es sein Tod am Kreuz. Der

Christushymnus der Kolosser holt Christus, den Erstgeborenen aus den Toten, zum Schluß zu seinem Tode am Kreuz zurück. Jede religiöse Überhöhung Christi, die seinen Tod nicht ernst nimmt, setzt sich über das elende Sterben, den menschengemachten Tod hinweg. Die Umdeutungen des Todes Christi – weg von der Wirklichkeit Jesu – sind in unserem kirchlichen Kontext fest eingeübt. Jede/r habe ihr/sein Kreuz zu tragen, heißt es da zum Beispiel. Christus lege jedem Menschen sein passendes Kreuz auf. Wie grauenhaft. Da schleppt also eine Frau – meistens sind Frauen von dieser »Kreuzespredigt« betroffen – ein Kreuz, das gerade bis an den Rand ihrer Kräfte geht. Und dieses Kreuz soll Christus ihr auf den Rücken gelegt haben! Nirgendwo in der Bibel steht so etwas. Das ist Beleidigung all derer, die unter der Last ihres Lebens verzweifeln, und Beleidigung Christi, der sein eigenes Kreuz auf sich nahm, weil es keine Alternative für ihn gab. Er war ein mutiger Märtyrer, nicht ein niederdrückender Kreuzverteiler. Er ist auf brutale Weise umgebracht worden, weil die römische Verwaltung so für Ruhe und Ordnung sorgte. Jesus war ein elend leidender, einfacher kleiner Mann aus Galiläa; nicht ein Gottesopfer, ein Sühneheros. Christi Tod begründet nicht das Leiden der Menschen, die ohnehin schon mit letzter Kraft ihr Leben durch die Tage schleppen, sondern die Versöhnung des Alls, den Frieden der ganzen Welt.

Über die Leiden der Untertanen spricht das Neue Testament so deutlich wie kaum ein anderes historisches Dokument der Kaiserzeit. Christi Tod am Kreuz, die Gefangenschaft des Paulus in Ephesus sind beredte Zeugnisse der Leiden der Untertanen des römischen Kaisers. Die servile Stadtverwaltung behauptet, der Kaiser sei der Heiland der Welt, der Friedensbringer für das All, er sei der Sohn Gottes, Herr der Welt. Wenn die ChristInnen Lieder singen wie den Kolosserhymnus, dann ist jeder Satz ein Verhaftungsgrund, denn der Absolutheitsanspruch des römischen Staates mit seinen religiösen Ausdrucksformen wird durch solche Lieder in Frage gestellt. Wenn die ChristInnen sagen: Christus ist der Friedensstifter, der Versöhner des Alls, es gibt nur einen Gott und Herrn über diese Welt – müssen sie mit Verhaftung rechnen und damit, wegen Haß auf das Menschen-

geschlecht zum Tode verurteilt zu werden. Die ersten Christinnen hatten keinerlei politische Zielsetzung, und doch war jedes Wort, das sie über Gott und über Christus sagten, hochpolitisch. Die Macht in dieser Welt hält nicht der Kaiser in Rom in seiner Hand, singen sie, sie ist in der Hand des Zimmermanns aus Nazaret, der in Jerusalem von den Römern gekreuzigt wurde.

Man muß sich fragen, warum der römische Prokonsul die Christinnen in Kolossä, den Paulus im Gefängnis von Ephesus, den gekreuzigten Christus für so gefährlich hielt. Die römische Verwaltung und das römische Heer sind doch mit ganz anderen Aufständen fertig geworden. Hier war kein Militär, das gegen das römische Militär hätte kämpfen können. Christus sollte nicht an Stelle des Augustus Kaiser in Rom werden, er war ein König, der das Reich der Finsternis durch Liebe besiegte. Religiöse Phantasterei kleiner Leute aus dem jüdischen Volk und ihrer Sympathisantinnen. Das Gefährliche für die Herrschenden in Rom war aber die christliche Vorstellung und Verwirklichung von Macht. Die Macht Christi konkurriert nicht mit dem Kaiser, sondern sie bewirkt etwas ganz Schlichtes, den aufrechten Gang derer, die die Liebe Gottes für die größte Macht der Welt halten.

Literatur zum Weiterlesen

Christen und Juden II. Zur theologischen Neuorientierung im Verhältnis zum Judentum. Eine Studie der EKD, Gütersloh 1991.

Evangelische Theologie, 55. Jg., 1 (1995), Themenheft »Jesus Christus zwischen Juden und Christen«.

Carter Heyward, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986.

Renate Jost; Eveline Valtink (Hg.), Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie, Gütersloh 1996.

Kirche und Israel, 7. Jg., 1 (1992), Themenheft »Christologie«.

Bertold Klappert, Jesus Christus zwischen Juden und Christen, in: B. Klappert; H. Stark (Hg.), Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschuß der Rheinischen Landessynode 1980 »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«, Neukirchen-Vluyn 1980, 138-166.

Dorothee Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem »Tode Gottes«, Stuttgart – Berlin 1965.

Dorothee Sölle; Luise Schottroff, Die Erde gehört Gott. Ein Kapitel feministischer Befreiungstheologie, erw. und überarb. Neuausgabe Wuppertal 1995, 136-151.

Doris Strahm; Regula Strobel (Hg.), Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Fribourg – Luzern 1991.

Luise Schottroff

Ist Christus das Ende des Gesetzes?

Gesetz – Nomos – Tora

(Röm 3,19–20)

Antijudaistische Stereotype

In vielen Entwürfen zum Thema »Gesetz« wird dieses allein aus christlicher Perspektive beurteilt. Jüdische Quellen werden gar nicht oder nur aus schon antijudaistisch geprägten Zusammenstellungen christlicher Theologen zur Kenntnis genommen. In einer z.T. willkürlichen Auswahl einiger rabbinischer Schriften, auf die im Einzelfall zurückgegriffen wird, geht es häufig in erster Linie darum, den Legalismus und das vergeltende (→) Gottesbild als Kontrast für die befreiende Kraft des Evangeliums zu benutzen. Diese Haltung drückt sich auch schon durch den Sprachgebrauch aus: Es wird meist auf die griechische Übersetzung *nomos* zurückgegriffen, das Wort »Tora« selten benutzt. Vielfach geht es auch gar nicht um eine wirkliche Auseinandersetzung mit dem Judentum und der vielschichtigen Gestalt des »Gesetzes«, der Tora. Der Blick ist darauf gerichtet, die Besonderheit Jesu, das »Neue« und Befreiende seines Evangeliums darzustellen. Diese Botschaft erscheint um so strahlender, einzigartiger und göttlicher, je mehr sie sich von den Vorstellungen und Umständen der Zeit abhebt. Die Negativfolie des Judentums dient zur Legitimation des Christentums. Nur indem es sich scharf von seinen Wurzeln, seiner Herkunft aus dem Judentum und von möglichen Gemeinsamkeiten mit diesem abgrenzt, kann die eigene Identität erkennbar werden. An den Äußerungen über das jüdische Gesetz wird erschreckend deutlich, wie viele christliche TheologInnen das Judentum insgesamt beurteilen. Das Gesetz wird durchgängig als starres System, als eine Sammlung legalistischer Vorschriften verstanden,

in der es um die Aufrechnung von Leistung und Werken mit Verdienst und Lohn geht:

- Es diene den Juden zur Schaffung einer eigenen Gerechtigkeit mit dem Ziel der Selbsterlösung, die der Gnade und Gerechtigkeit Gottes entgegenstehe. Dies sei Irrweg des Gesetzes, der die Sicherung des menschlichen Daseins und der besonderen Erwählung Israels im Blick auf das kommende Gericht Gottes gewährleisten solle.
- Die Beschneidung, das Halten des (→) Sabbats und der Reinheitsgesetze (→ Speisevorschriften, Menstruation) seien Zeichen einer rein rituellen Frömmigkeit, die sich am »äußeren Buchstaben« statt am »lebendigmachenden Geist« orientiere.
- Der äußeren Gesetzesfrömmigkeit entspreche die innere Sünde, die durch Herzenshärte und eine rein formale Erfüllung der Gebote charakterisiert sei. Der sündige Mensch meine, sich mittels guter Werke über Gott erheben, ihn berechenbar machen zu können. Gott werde auf diese Weise zum Kaufmann und Buchhalter, der Haben und Soll aufrechne.
- Die (→) Pharisäer verträten als Repräsentanten des Judentums eine besonders gesetzliche und berechnende Position. Sie seien die Gegner Jesu, der bereits die Ablösung des Gesetzes verkünde.
- Mit dem Kommen Christi sei diese Last von den Menschen genommen, das (→) »Alte« Testament erfüllt und abgelöst, der lebendigmachenden Gnade Raum geschaffen. Es werde deutlich, daß die Lehre Jesu nicht mit dem Gesetz vereinbar sei. Das christliche Evangelium sei deshalb gesetzesfrei.
- Dem jüdischen Richtergott stehe der barmherzige Gott Christi gegenüber, dem Streben nach Leistung die Liebe, dem Verdienst die unverdiente Gnade.
- In besonderem Maße plädiere Paulus für eine Abschaffung des Gesetzes. Diese generelle Haltung werde durch seine Ablehnung der Beschneidung heidenchristlicher Männer deutlich. Auf ihn gehe das Konzept eines gesetzesfreien (→) Heidenchristentums zurück.

Historischer Sachverhalt

Ein Blick in die jüdische Geschichte zeigt, daß »Tora« zu allen Zeiten weit mehr als nur »Gesetz« – wie wir es verstehen: als Strafgesetzbuch mit Paragraphen, die Erlaubnisse und Strafen bei Übertretungen beinhalten – bedeutet hat. Tora heißt Weisung und Weg, sie ist Gottes Zuspruch und Forderung an Israel als Bestandteil des Bundes. Tora beschreibt gleichzeitig die dankbare Antwort Israels auf diesen Bund mit Gott. Die Tora bedeutet Verantwortung und Gebot, sie ist der Maßstab, nach dem Jüdinnen und Juden ihren Alltag ausrichten sollen. Sie verbindet die Menschen untereinander und die Generationen miteinander, sie ermöglicht den lebendigen Kontakt Gottes mit Israel. Sie ist die Hoffnung der Verfolgten und Unterdrückten, Speise und Kraftquelle für den Widerstand. »Wäre deine Weisung nicht meine Freude, ich wäre zugrundegegangen in meinem Elend« (Ps 119,92). Was dies in der Realität bedeutete, zeigen auf eindrucksvolle Weise die Makkabäerbücher: Unter der griechischen Besatzungsmacht wird der Tempel in Jerusalem entweiht, die Stadt verwüstet, die Menschen getötet oder in die Sklaverei verkauft (vgl. 1 Makk 1,16-40). Doch gibt es einige, die lieber sterben als Unreines zu essen und den heiligen Bund zu entweihen. Mit dem Bekenntnis zur Tora hat Israel für seine Identität gekämpft, die einen durch die Bewahrung der Regelungen im Alltag, die anderen durch den bewaffneten Aufstand. Vielfältige (→) messianische Bewegungen der Zeit zeugen von der Hoffnung auf die messianisch-soziale Wende und Gottes Eingreifen. Diese Hoffnung gibt die Kraft zum Widerstand, auch gegen eine militärische Übermacht. »Diese Leute ziehen voll Hochmut und Bosheit gegen uns in den Kampf, um uns mit unseren Frauen und Kindern auszurotten und unsere Habe zu plündern. Wir aber kämpfen für unser Leben und unsere Gesetze. Der Himmel wird sie vor unseren Augen vernichtend schlagen. Darum habt keine Angst vor ihnen.« (1 Makk 3,20-22). Und zugleich ist die Tora auch immer Freude und Lust, sie ist Weisung zur Nächstenliebe, um sie wird gerungen »bei Tag und bei Nacht« (vgl. Ps 119). Die Ori-

entierung an den Geboten der Tora ist Kennzeichen einer jüdischen Lebenspraxis, die auf Gerechtigkeit und Fürsorge für die Schwachen der Gesellschaft basiert. Diese Ethik gründet sich auf den Glauben an Gott, der durch das Handeln der Menschen gerühmt werden soll. Es muß betont werden, daß auch Jüdinnen und Juden nicht davon ausgehen, daß das Heil durch das Tun guter Werke herbeigeführt werden kann. Der Boden für das Erlösungshandeln Gottes kann jedoch durch Beten, Fasten und durch das Tun der Gerechtigkeit bereitet werden. Um die Art und Weise der Umsetzung des Willens Gottes wurde zu allen Zeiten gestritten und gerungen. Eine lebendige Diskussionspraxis um Fragen des Glaubens und Handelns war und ist zu allen Zeiten Kennzeichen des Judentums.

Weder Jesus noch Paulus lehnten diese Orientierung an der Tora und die damit verbundene jüdische Glaubenspraxis ab. Sie waren gläubige Juden, die sich an dem Diskussionsprozeß um den richtigen Weg der Erfüllung der Gebote der Tora, des Willens Gottes, beteiligt haben. Eine unvereinbare Trennung zwischen Gesetz und Evangelium, dem Zuspruch Gottes, hat es für sie nicht gegeben. Einen Glauben ohne Werke gibt es in ihrer Vorstellung nicht. Der Versuch, die Geschichte des frühen Christentums als Teil der Geschichte des Judentums in Palästina und in der Diaspora zu lesen, steht noch in den Anfängen und stellt grundlegende Anfragen an unser Verständnis des christlichen Glaubens. Das Konzept eines gesetzesfreien (→) Heidenchristentums wird vor allem in der neueren feministisch-befreiungstheologischen Diskussion als Konstrukt herrschender neutestamentlicher Wissenschaft kritisiert. Paulus hat noch kein Christentum vor Augen gehabt, das sich vom Judentum abgetrennt hat. Seine Schriften sind als Beitrag in einer engagierten Diskussion um eine jüdische Glaubens- und Lebenspraxis zu verstehen, nicht als dogmatische Gründungs-urkunde der christlichen Kirche. Seine Äußerungen waren nicht unumstritten, davon zeugen die vielen Konflikte, von denen in seinen Briefen die Rede ist.

Auch seine Ablehnung der Beschneidung von Männern aus den Völkern, die zum Judentum konvertieren wollten und Je-

sus als Messias bekannten, ist nicht als generelle Ablehnung des Gesetzes zu verstehen. Paulus lehnt die Beschneidung ab, weil sie nach seiner Auffassung dem heilschaffenden Handeln Gottes die Macht nimmt. Dieses Handeln Gottes habe durch Jesus Christus, seinen Tod und die Auferweckung die Menschen von den Fesseln der (→) Sünde befreit. Diese Gewaltstrukturen der Sünde, unter denen alle Menschen gelebt haben (vgl. Röm 1-3), hätten dazu geführt, daß niemand faktisch in der Lage gewesen sei, die Gebote der Tora zu erfüllen – auch wenn er oder sie das von ganzem Herzen und mit aller Kraft angestrebt hat (vgl. Röm 7). Nach Auffassung von Paulus hat Gott durch sein Handeln in Jesus Christus die Menschen dazu befreit, ein Leben nach der Tora führen zu können. Gott hat sie nicht vom Gesetz befreit, sondern ihnen ermöglicht, es zu erfüllen. Paulus betont immer wieder, daß durch Jesus Christus der Heilsweg der Tora eröffnet wird (vgl. 1 Kor 7,19; Röm 3,31; 7,12). Seine heftige Kritik am Gesetz besteht darin, den falschen Umgang mit ihm aufzudecken. Er will nicht die Werke der Tora außer Kraft setzen, sondern kämpft für eine Lebenspraxis, die sich an dem Willen Gottes orientiert, wie er durch sein Handeln in Jesus Christus offenbar geworden ist. Damit repräsentiert er *eine* Position in einem vielschichtigen Diskussionsprozeß³. Diese war nicht unumstritten.

Es ist eine große Aufgabe, die Geschichte der Menschen, die Jesus nachgefolgt sind, als Teil der Geschichte des jüdischen Volkes zu verstehen und das Neue Testament als jüdisches Buch neu zu lesen. Ihre Erzählungen, Konflikte, ihre Leiden und die Kraft, die aus ihnen spricht, zeugen von einem Ringen um eine Lebenspraxis, die dem Willen Gottes, der Tora, entspricht. Dieses Ringen verbindet sie mit den Jüdinnen und Juden, die Jesus nicht als Messias des jüdischen Volkes ansehen. Die Diskussionen, (→) Streitgespräche und Konflikte zwischen ihnen sind als innerjüdische Auseinandersetzungen zu verstehen, als gemeinsames Bemühen um den Glauben an Gott, die Tora und eine jüdische Identität.

Auslegung von Röm 3,19-20

19 Wir wissen, daß alles, was das Gesetz sagt, es zu denen sagt, die unter dem Gesetz sind, damit allen der Mund gestopft werde und die ganze Welt vor Gott schuldig werde. 20 Denn aus den Werken des Gesetzes wird kein fleischliches Wesen vor ihm gerecht, denn durch das Gesetz wird die Sünde offenbar.

Für ein Verständnis des Abschnitts ist es unerlässlich, den näheren Kontext zu beachten, in dem er sich befindet. In Röm 3,10-18 formuliert Paulus mit Zitat aus den Psalmen und aus Jesaja eine Klage, in der von der allübergreifenden Macht der Sünde die Rede ist. Jüdinnen und Juden und die Menschen aus den Völkern sind gleichermaßen in dieser strukturellen Sündhaftigkeit der Welt gefangen und ihr ohnmächtig ausgeliefert. Alle Menschen übertreten das Gesetz, auch wenn sie versuchen, nach dem Willen Gottes zu leben. Paulus verurteilt dieses Streben nach Gerechtigkeit nicht als eigenmächtigen Versuch, das Heil zu erlangen, um sich damit Gott verfügbar zu machen. Er wendet sich nicht dagegen, die Werke der Tora zu tun. Aber er zeigt die Ausweglosigkeit und Vergeblichkeit dieses Handelns auf. Die Sünde ist übermächtig, aus ihrer Herrschaft kann sich niemand aus eigener Kraft befreien. Die Sünde wird offenbar – dies ist eine Erfahrung, die Paulus zur Klage führt. Er beklagt, daß ein gottgewolltes Leben durch die sündigen Strukturen unmöglich gemacht wird. Er fühlt sich gefangen und gibt seiner Verzweiflung darüber Ausdruck, daß auch sein eigenes Handeln Teil dieser strukturellen Sündhaftigkeit wird (vgl. auch Röm 7,7-25).

Im Anschluß (Röm 3,21-31) wird der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes, die in Jesus Christus offenbar geworden ist, als einziger Weg aus dieser sündhaften Verstrickung aufgezeigt. Gott vergibt alle Sünden, er befreit die Menschen aus der Herrschaft der Sünde. Allein der Glaube an diese (→) Erlösung in Jesus Christus eröffnet den Menschen ein neues Leben, das nicht mehr durch die Sünde zerstört wird. Auch wenn diese Rechtfertigung aus Glauben allein durch die Gnade Gottes

geschieht, so sind dennoch die Werke der Tora damit nicht abgetan. Paulus stellt sich selbst am Ende des Abschnitts die Frage nach ihrer Gültigkeit und gibt eine klare Antwort (3,31): »Setzen wir nun das Gesetz durch den Glauben außer Kraft? Das sei ferne! Sondern wir richten das Gesetz auf.« Der Glaube an Jesus Christus ermöglicht nach Meinung des Paulus erst ein Leben nach der Tora. Das Handeln Gottes diene dazu, den Menschen eine Erfüllung seines Willens, der in den Geboten zum Ausdruck komme, zu ermöglichen. Zwischen diesen Geboten Gottes und der jüdischen Tora ist nicht zu unterscheiden. Diese wird in ihrer Gültigkeit nicht abgelöst. Mit diesem Bekenntnis zur Tora macht Paulus deutlich, daß er auch weiterhin an einer jüdischen Glaubens- und Lebenspraxis festhält. Der Glaube an Jesus Christus führt nach seiner Auffassung nicht aus dem Judentum heraus. Sein Bekenntnis zu Jesus Christus ist das Bekenntnis zum jüdischen Messias Jesus, der von Gott gesandt wurde, um das Volk Israel zu erlösen, und auch den Menschen aus den Völkern den Zugang zum Heil eröffnete. Auch sie werden dazu befreit, den Willen Gottes tun zu können. Maßstab für dieses gottgewollte Leben bleibt auch weiterhin die Tora.

Literatur zum Weiterlesen

- Micha Brumlik, *Der Anti-Alt. Wider die furchtbare Friedfertigkeit*, Frankfurt a.M. 1991.
- Frank Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.
- Roland Deines, *Reinheit als Waffe im Kampf gegen Rom. Zum religiösen Hintergrund der jüdischen Aufstandsbewegung*, in: Hans-Peter Kuhnen (Hg.), *Mit Thora und Todesmut. Judäa im Widerstand gegen die Römer von Herodes bis Bar Kochba*, Stuttgart 1994, 70-87.
- Peter von der Osten-Sacken, *Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus*, München 1987.
- Judith Plaskow, *Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie*, Luzern 1992, 51-103.
- Christine Schaumberger; Luise Schottroff, *Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*, München 1988, 17-36.

- Luise Schottroff, »Gesetzesfreies Heidenchristentum« – und die Frauen? Feministische Analysen und Alternativen, in: dies.; Marie-Theres Wacker (Hg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Leiden – New York – Köln 1996, 227-245.
- Wolfgang Stegemann, *Tora – Nomos – Gesetz. Zur Bedeutung des Judentums für das Christentum*, in: Martin Stöhr (Hg.), *Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche*, Berlin 1993, 148-168.
- Shemaryahu Talmon, *Tora – Nomos – Gesetz. Die Bedeutung des Judentums für die christliche Theologie*, in: Martin Stöhr (Hg.), *Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche*, Berlin 1993, 130-147.

Claudia Janssen

Verachtet und ausgegrenzt? Menstruation und jüdisches Frauenleben (Mk 5,25–34)

Antijudaistische Stereotype

Das Thema Menstruation fällt unter die jüdischen Reinheitsgesetze, die im Buch Leviticus behandelt werden. Im folgenden sollen die gängigen Vorstellungen und Argumentationsmuster zu diesem Thema aufgelistet werden, die versteckt oder ganz offen das Judentum abwerten:

- Anhand der Ausführungen in Lev 15, in denen die menstruierende Frau als unrein beschrieben wird, wird auf eine grundsätzliche Abwertung des weiblichen Körpers und der weiblichen Sexualität im Judentum geschlossen.
- Unrein wird als schmutzig und unsauber gedeutet. Die Frau habe sich demnach ihrer natürlichen Körperfunktionen schämen und sich verbergen müssen.
- In der Zeit ihrer Unreinheit hätten Frauen als nicht kultfähig gegolten, d.h. sie seien praktisch ihr halbes Leben von der Religionsausübung und der Nähe zu Gott ausgeschlossen gewesen. Die menstruierende Frau habe nach Lev 15 ihre Unreinheit auch auf Gegenstände und Personen übertragen, die mit ihr in Kontakt gekommen seien. Deshalb sei sie in dieser Zeit vom öffentlichen Leben ausgeschlossen: Sie habe isoliert gelebt und sei gesellschaftlich diskriminiert worden.
- Die jüdischen Reinheitsgesetze, die u.a. die Frage der Menstruation behandeln, gelten als Relikte primitiver Vorstellungen, die im Christentum aufgehoben seien. Durch die Heilung der unter jahrelangem Blutfluß leidenden Frau (Mk 5,25ff parr) habe Jesus die Überwindung der Reinheitsgesetze und

damit des (→) Gesetzes im ganzen demonstriert. Er hebe durch seine demonstrative Zuwendung zu der gesellschaftlich deklassierten Frau auch die sozialen Auswirkungen der Frauen (→ Jesus und die Frauen) unterdrückenden Gesetzgebung auf.

- Im Zuge der notwendigen Anpassung an die zeitgenössische patriarchale Gesellschaft sei das Christentum aber schon in der Periode der Alten Kirche in alttestamentlich-jüdische Vorstellungen zurückgefallen. Menstruation werde erneut als Grund benutzt, Frauen von Leitungsfunktionen und gottesdienstlichen Handlungen auszuschließen.

Historischer Sachverhalt

Hier soll es darum gehen, die aufgelisteten antijudaistischen Vorstellungen anhand der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu überprüfen und zu widerlegen, um zu einem Verständnis des sehr vielschichtigen Komplexes jüdischer Reinheitsvorstellungen zu gelangen. Wie sah die gesellschaftliche Realität von jüdischen Frauen in neutestamentlicher Zeit wirklich aus? Waren sie gezwungen, sich zwei Wochen im Monat zu verbergen? Waren sie in dieser Zeit isoliert und vom öffentlichen Leben ausgeschlossen? Haben Frauen unter den Reinheitsgesetzen und ihren sozialen Auswirkungen gelitten? Wie wurde die weibliche Sexualität gewertet?

Grundsätzlich ist festzuhalten, daß Frauengeschichte im 1. Jahrhundert n.Chr. immer auf dem Hintergrund ihres patriarchalen Umfelds verstanden werden muß. Wir haben nur Texte von Männern zur Verfügung, die das Thema Menstruation am Rande behandeln, aus der Perspektive ihres Umgangs mit einem ihnen fremden Phänomen. Zudem ist anzuzweifeln, daß die Ausführungen in Lev 15 die gesamte gesellschaftliche Realität von Frauen beschreiben. Dem Buch Leviticus geht es um Regelungen, die den Kult am Jerusalemer Tempel betreffen. Diese werden in den Texten in die frühe Zeit der Geschichte Israels – in die Wüstenwanderung – zurückdatiert, um deren

Gültigkeit durch ein höheres Alter und einer damit verbundenen größeren Autorität zu stärken. Es wird deshalb in ihnen vom Offenbarungszelt statt vom Tempel gesprochen. Reinheit und Heiligkeit sind in diesen Regelungen sehr eng miteinander verknüpfte Begriffe, die die besondere Beziehung Gottes mit dem Volk Israel beschreiben: »Seid heilig, denn ich, JHWH euer Gott, bin heilig« (Lev 19,2; vgl. auch 11,44; 20,26). Unreinheit darf hier auf keinen Fall mit Schmutz oder Unsauberkeit verwechselt werden. Hinter diesem Begriff stehen kultische Vorstellungen, die wir zunächst nur sehr schwer verstehen können. Hier wird die Frage thematisiert, wie Menschen der machtvollen Gegenwart Gottes begegnen können, wenn sie zum Tempel, der Wohnstatt Gottes, kommen. Aus den Ausführungen zum Versöhnungstag in Lev 16 wird deutlich, daß Menschen des Schutzes bedürfen, wenn sie sich dem Göttlichen nähern: Zwei Söhne Aarons sterben, als sie vor (→) JHWH treten und bestimmte Schutzbestimmungen nicht erfüllen (Lev 16,1; vgl. auch 16,2.13). Menschen bedürfen ihrer ganzen Lebenskraft, um sich dieser Macht aussetzen zu können. Das Blut gilt als Sitz dieser Lebenskraft (vgl. Lev 17,11.14), ein Ausfluß von Körpersäften als Schwächung der Fähigkeit, sich dem Göttlichen zu nähern. Dies betrifft sowohl die Menstruation von Frauen als auch männliche Samenergüsse und andere Ausflüsse, wie die Ausführungen in Lev 15, 1 ff zeigen. Ein gesellschaftliches Gefälle zwischen Mann und Frau ist aus diesen Bestimmungen zunächst nicht abzulesen, sie bezeugen zudem die aktive Kultheilnahme von Frauen, die wie Männer Opfer bringen. Es stellt sich allerdings die Frage, ob die Bestimmungen in Lev 12, die nach der Geburt eines Mädchens eine längere Unreinheit der Frau festlegen als bei der Geburt eines Jungen, nicht doch als Diskriminierung zu werten sind. Die Diskussion darum ist jedoch noch nicht abgeschlossen. Insgesamt sind die mit Blut verbundenen Unreinheitsvorstellungen uns fremd. Im Zusammenhang der kultischen Regelungen des Buches Leviticus sind sie zunächst als Schutzbestimmungen aufzufassen, die allerdings eine gewisse Ambivalenz beinhalten: Schutzbestimmungen können leicht als Kontrollinstrumente benutzt werden.

Reinheit und Heiligkeit des Volkes bedeuteten aber auch, daß Gott den Menschen beistehen und sich in ihrer Mitte aufhalten konnte, im Krieg an ihrer Seite kämpfte (vgl. Dtn 20,1-4; 23,10-16). Reinheit und Heiligkeit sind die menschlichen Entsprechungen zur Heiligkeit und dem Schutz JHWHs. Die Reinheitsvorschriften, die das jüdische Leben auch in neutestamentlicher Zeit regeln, sind auf diesem Hintergrund als Richtlinien zur Heiligung des Alltags zu verstehen, zu der jede und jeder ihren/seinen Beitrag leisten kann. Sie sind ein grundlegender Bestandteil der jüdischen Identität als Volk Gottes. Was bedeutete dies nun konkret für die menstruierende Frau im Alltag? Es gibt keine Belege für eine Isolation oder einen gesellschaftlichen Ausschluß. Die Ausführungen im Buch Leviticus zeigen, daß es eine Vielfalt von Verunreinigungsmöglichkeiten für Männer und Frauen im Alltag gibt. Sollten diese jeweils zum Ausschluß der verunreinigten Person geführt haben, hätte sich der Großteil der Bevölkerung ständig im Haus verbergen müssen. Was dies für das Funktionieren von Wirtschaft und Handel, von alltäglichen Verrichtungen, für die zum Überleben notwendige Arbeit bedeutet hätte, läßt sich leicht ausmalen. Auch die Frau, die seit zwölf Jahren unter Blutfluß leidet, begibt sich in die Menschenmenge, die Jesus folgt (vgl. Mk 5,25ff). Wichtig sind in diesem Zusammenhang auch Bestimmungen in jüdischen Schriften aus dem 1. bis 2. Jahrhundert n.Chr., die es einer menstruierenden Frau ausdrücklich erlauben, in der Synagoge die (→) Tora zu lesen und andere heilige Schriften zu studieren (vgl. tBerakot 2,12 und mBerakot 3,6). Daneben finden sich auch Texte, die die weibliche Sexualität abwerten. Viele rabbinische Schriften, die in derselben Zeit wie die Schriften der christlichen Kirchenväter entstanden sind, vertreten diese Haltung und bewegen sich in einem ähnlich frauenverachtenden Rahmen wie diese. Sie benutzen die Reinheitsgesetze zur Kontrolle weiblicher Sexualität, die ihnen bedrohlich erscheint. Im Gegensatz zur christlichen Tradition, die Menstruation fast durchgängig als Tabu behandelt und verschweigt, gibt es in der jüdischen Literatur eine breite Diskussion um diese (vgl. die Traktate Nidda in → Mischna und → Talmud). Sie ist auf dem Hintergrund einer grundsätz-

lich positiven Einstellung zur Geschlechtlichkeit und (einer im Rahmen der Ehe kontrollierten) menschlichen Sexualität zu verstehen. Die christliche Exegese begeht häufig den Fehler, das Phänomen der jüdischen Reinheitsgesetze, die die Menstruation betreffen, von ihrer christlichen Wirkungsgeschichte und einengenden Sexualmoral her zu beurteilen. Dabei wird gerne übersehen, daß die katholische Kirche Frauen immer noch aufgrund ihrer Sexualität und ihres Geschlechtes von Leitungsfunktionen ausschließt. Auch in der evangelischen Kirche können Frauen erst seit relativ kurzer Zeit Pfarrerinnen werden, auch wenn hier die Frage weiblicher Sexualität nie ein offen ausgesprochenes Argument gegen die Ordination war. Es muß jedoch davon ausgegangen werden, daß dies im Hintergrund vieler Vorbehalte gegen das weibliche Pfarramt stand.

Auslegung von Mk 5,25-34

25 Und da war eine Frau, die litt seit zwölf Jahren unter Blutfluß.
26 Sie hatte vieles erlitten unter vielen Ärzten und hatte alles, was sie besaß, aufgewendet, aber es hatte nichts genützt, sondern es war nur schlechter mit ihr geworden. 27 Nachdem sie von Jesus gehört hatte, ging sie in die Volksmenge und berührte sein Gewand von hinten. 28 Sie sagte sich nämlich: >Wenn ich sein Gewand berühre, werde ich geheilt werden.< 29 Und sofort trocknete die Quelle ihres Blutes aus, und sie erkannte mit ihrem Körper, daß sie von der Geißel geheilt war. 30 Und sofort erkannte Jesus, daß von ihm eine Kraft ausgegangen war, und er drehte sich um zur Volksmenge und sprach: »Wer hat mich am Gewand berührt?« 31 Und seine Jüngerinnen sprachen zu ihm: »Du siehst doch die Volksmenge, die dich umdrängt, und sagst: >Wer hat mich berührt?«< 32 Und er blickte herum, um die Person zu sehen, die es getan hatte. 33 Die Frau fürchtete sich und zitterte, denn sie wußte, was mit ihr geschehen war, sie ging und kniete sich vor ihm nieder und sagte ihm die ganze Wahrheit. 34 Er aber sagte zu ihr: »Tochter, dein Glaube hat dich gerettet. Gehe in Frieden und sei gesund von deiner Geißel.«

Als erstes fällt auf, daß in dieser Erzählung die namenlose Frau im Mittelpunkt steht. Ihr Leiden wird genau charakterisiert: Seit zwölf Jahren leidet sie unter einem krankhaften, sie sehr schwächenden Blutfluß. Aber sie leidet nicht allein unter der Krankheit, sondern auch unter den Ärzten, die sie für Geld behandelt haben, sie aber nicht heilen konnten. An dieser Stelle wird ihre Leidensgeschichte sehr deutlich, ihre Hoffnung auf Heilung, die sie zu vielen Ärzten geführt hatte, die Enttäuschungen und der Verlust ihres Geldes. Von einem Leiden aufgrund einer möglichen kultischen Unreinheit, die zu sozialer Isolation geführt hätte, ist nicht die Rede, auch wenn sie im Hintergrund durch das Stichwort »Blutfluß« anklingen. Der im Buch Leviticus verwendete Begriff der Unreinheit findet sich in diesem Zusammenhang nicht. Für die alltägliche Begegnung scheint er anders als im Tempelkult nicht relevant gewesen zu sein. Vielmehr wird hier ein Ärzteswesen angeklagt, das aus der Krankheit der Frau Kapital schlägt, ohne sie zu heilen. Ihr geht es nach den Behandlungen körperlich und finanziell schlechter als zuvor.

Doch die Frau gibt nicht auf, sie resigniert nicht, zieht sich nicht zurück. Trotz einer zwölfjährigen Leidensgeschichte ist ihre Kraft nicht gebrochen. Als sie von Jesus hört, tritt sie zu ihm und berührt sein Gewand von hinten. Ihre Beweggründe werden durch ihre innere Rede beschrieben: Die Frau sucht Heilung und erhofft sich diese durch die Berührung. Die im Text verwendeten Verben zeugen von ihrer Aktivität. Die Frau geht in die Volksmenge, sie spricht zu sich selbst, macht sich damit Mut, berührt das Gewand Jesu und weiß sofort, daß ihre Blutungen aufgehört haben, sie spürt die Heilung körperlich. Danach wird gesagt, daß sie mit Furcht und Zittern auf die Heilung reagiert, sie tritt zu Jesus, kniet vor ihm nieder und spricht zu ihm, sie sagt ihm »die ganze Wahrheit«. Die Frau ermöglicht durch ihre Aktivität, durch ihren Glauben, ihre Heilung. Sie nimmt die Kraft, die von Jesus ausgeht, in Anspruch, tritt in Beziehung. Furcht und Zittern sind in diesem Zusammenhang als Reaktion auf die Erfahrung dieser göttlichen Kraft zu verstehen, nicht als Ausdruck eines möglichen Schuldbewußtseins. Viele Offenbarungsempfängerinnen reagieren auf diese Weise.

Der Kontext legt es hier nicht nahe, Jesus durch die Berührung der Frau als »verunreinigt« zu verstehen. Er ist nicht ärgerlich darüber, daß von ihm eine Kraft ausgegangen ist, sondern sucht die Person, die mit ihm in Kontakt getreten ist, möchte mehr von ihr erfahren. Die anfängliche Zurückhaltung der Frau mag zudem darauf zurückzuführen sein, daß sie die Heilung völlig umsonst in Anspruch genommen hat. Sie war es gewohnt, für Behandlungen zu bezahlen.

Was ist nun darunter zu verstehen, daß sie ihm »die ganze Wahrheit« sagt? Daß es sich nicht um ein Schuldeingeständnis handelt, ist aus dem Vorhergehenden deutlich geworden. Die Aktivität der Frau wird sehr positiv bewertet, sie hat die Heilung ermöglicht. Die Begegnung mit dieser göttlichen Kraft, die sie mit ihrem ganzen Körper gespürt hat, ist als Offenbarungserfahrung zu verstehen. Sie erlebt die Heilung von ihrer Krankheit, die sie zwölf Jahre lang gequält hat, als Errettung, als Gotteswunder und gibt dieser Erfahrung Ausdruck. Jesu Wirken wird im Neuen Testament insgesamt als Verkündigung der Wahrheit beschrieben (vgl. Mt 22,16; Joh 8,40; 14,6; 18,37). Die Verkündigung des Evangeliums ist gleichbedeutend mit der Verkündigung der Wahrheit (vgl. Gal 2,5; Eph 1,13; Kol 1,5). Inhaltlich ist Lehre von der Wahrheit die Lehre von Gott als dem einzigen Gott und die Beschreibung der Aufgabe der Menschen, ihn mit ihrem Handeln zu ehren, wie sie in der Tora niedergelegt ist (vgl. Mt 22,16; Mk 12,32; Röm 2,20). Die Erkenntnis dieser Wahrheit ist der Weg zum Leben, der zur Errettung führt. Joh 8,32 charakterisiert die Jüngerinnen als diejenigen, die sein Wort hören und die Wahrheit erkennen, die sie befreien wird. Auf diesem Hintergrund ist das Aussprechen der Wahrheit durch die Frau in Mk 5,33 als Verkündigung des Evangeliums zu verstehen. Sie hat die Wahrheit erkannt, hat die Kraft der Errettung an ihrem eigenen Körper gespürt und gibt Jesus und allen Umstehenden davon Zeugnis (vgl. auch Joh 5,33; 18,37; 3 Joh 12). Hier wird die Berufung dieser Frau als Jüngerin geschildert, für die der Gottesfrieden bereits spürbar geworden ist.

Die Frau wird zur Repräsentantin all derjenigen, die geheilt worden sind (vgl. Mk 6,5.13.55-56; 7,37). Ein Verständ-

nis dieser Heilungen, die häufig als Ergebnis der Austreibung unreiner Geister und Dämonen beschrieben werden, im Zusammenhang von Reinheitsvorstellungen weist nicht darauf hin, daß diese außer Kraft gesetzt werden. Im Gegenteil: Die Vorstellungen von Heilung und Reinheit werden mit dem Kommen Jesu und durch das Handeln seiner Nachfolgerinnen Wirklichkeit, sie werden (körperlich) spürbar. Der Gedanke der Heiligung des Volkes, der mit den Reinheitsvorstellungen verbunden ist, wird hier konkret an denjenigen demonstriert, die körperlich, seelisch und ökonomisch unter Unterdrückung und Krankheiten leiden. In den Heilungen wird der Frieden Gottes konkret sichtbar und spürbar. Dieser ist dem ganzen Volk verheißen, wie die sogenannten Sammelberichte über die Heilungen zeigen. Dieser Friede breitet sich unter den Menschen aus und gibt ihnen die Kraft, den Weg des Lebens und den des Widerstandes gegen die Dämonen und ganz konkret gegen die römischen Besatzer zu gehen, wie Mk 5,1-20 deutlich macht. Der unreine Geist heißt nach Mk 5,9 »Legion«, womit auf die Bezeichnung des römischen Militärs angespielt wird. Dieser Geist fährt in eine Herde Schweine, die einen Abhang hinunterstürzt.

Literatur zum Weiterlesen

- Shaye J.D. Cohen, *Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity*, in: Sarah B. Pomeroy (ed.), *Women's History and Ancient History*, University of North Carolina Press 1991, 273-299.
- Roland Deines, *Reinheit als Waffe im Kampf gegen Rom. Zum religiösen Hintergrund der jüdischen Aufstandsbewegung*, in: Hans-Peter Kuhnen (Hg.), *Mit Thora und Todesmut. Judäa im Widerstand gegen die Römer von Herodes bis Bar Kochba*, Stuttgart 1994, 70-87.
- Mary Douglas, *Reinheit und Gefährdung*, Berlin 1985 (engl. 1966).
- Gerburgis Feld, »... wie es eben Frauen ergeht« (Gen 31,35). *Kulturge-schichtliche Überlegungen zum gegenwärtigen Umgang mit der Menstruation in Gesellschaft und Theologie*, in: Luise Schottroff; Marie-Theres Wacker (Hg.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Leiden – New York – Köln 1996, 29-42.

Carter Heyward, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986.

Brigitte Kahl, Jairus und die verlorenen Töchter Israels. Sozioliterarische Überlegungen zum Problem der Grenzüberschreitun^g in Mk 5,21-43, in: Luise Schottroff; Marie-Theres Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden – New York – Köln 1996, 61-113.

Evi Krobath, Brief der Anonyma, einer von Jesus geheilten Frau, an Luise, die Weise und Gelehrte, in: Dorothee Sölle (Hg.), Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt, Festschrift für Luise Schottroff, Gütersloh 1994, 15-21.

Ina Johanne Batmartha Petermann, Machen Geburt und Monatsblutung die Frau »unrein«? Zur Revisionsbedürftigkeit eines mißverstandenen Diktums, in: Luise Schottroff; Marie-Theres Wacker (Hg.), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden – New York – Köln 1996, 43-60.

Judith Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie, Luzern 1992, 205-247.

Judith Romney Wegner, Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah, New York, Oxford 1988.

Claudia Janssen

Rein oder unrein? Über die Bedeutung der Speisevorschriften im Judentum (Mk 7,1–23)

Antijudaistische Stereotype

Die jüdischen Speisegesetzgebungen beinhalten rituelle Reinheitsvorstellungen, die vielen Christen und Christinnen fremd geworden sind. Biblische Texte wie Mk 7,1-23, Mt 15,1-20, Lk 11,38f oder Apg 10, in denen die Speisegesetze eine Rolle spielen, werden von christlichen Auslegern und Auslegerinnen mit der Kategorie des Gegensatzes (falsche und wirkliche Unreinheit) interpretiert.

- Jesus stehe in der vermeintlich torakritischen galiläischen oder hellenistischen Tradition. Er selbst oder die ersten Gemeinden hätten die alttestamentliche Speisegesetzgebung für überholt erklärt.
- Die Regelungen über reine und unreine Speisen würden einem jüdischen Ritualismus entspringen. Jesus dagegen lehne die kultische Frömmigkeit Israels ab und lege den Akzent auf ethische Weisungen.
- Israels rituelles und Jesu ethisches Verständnis von Unreinheit ständen sich als einander schroff ausschließende Möglichkeiten gegenüber.
- Die jüdischen Speisevorschriften werden oft als Relikt primitiver religiöser Vorstellungen angesehen.

Historischer Sachverhalt

Die *Kaschrut*, die Essensvorschriften des Judentums, gehören mit zu den kompliziertesten unter den Riten und Geboten, an denen das Judentum reich ist. Sie regeln die Auswahl, Zubereitung und den Verzehr von Speisen. Sie gehen auf Weisungen der Tora zurück. So wird in Lev 11 zwischen reinen, d.h. zum Essen erlaubten, und unreinen Tieren unterschieden. Neben dieser Unterscheidung bildet das Verbot, Blut zu genießen (vgl. Lev 17,11f; Gen 9,4) ein zweites Grundelement der Speisevorschriften. Dieses Blutverbot bedingt die Schlachtmethode des sogenannten *Schächtens*, eine Methode, bei der dem Körper des getöteten Tieres alles Blut entzogen wird. Die dritte Basis der Speisetora bildet der Satz: »Das Junge einer Ziege sollst du nicht in der Milch seiner Mutter kochen« (vgl. Ex 23,19; Ex 34,26; Dtn 14,21), der auch heute noch in Teilen des orthodoxen Judentums dahingehend ausgelegt wird, daß milchige und fleischige Lebensmittel absolut zu trennen sind. Neben den Regelungen, die die Auswahl und Zubereitung des Essens betreffen, gibt es in der mündlichen Tradition weitere, die die Art und Weise des Essens regeln. So wäscht man sich z.B. vor dem Essen nach einem festgeschriebenen Ritus – also nicht einfach zur Reinigung – unter Rezitation eines Segenspruches die Hände.

Eine Begründung, warum bestimmte Tiere für den Verzehr verboten sind oder warum Speisen in einer bestimmten Art zubereitet oder verzehrt werden sollen, wird nicht angegeben. In der Tora stehen die Speiseregulungen im Zusammenhang mit der Berufung des Volkes zur Heiligkeit (vgl. Lev 11,44; Ex 22,30).

Um die Auslegung der *Kaschrut* gab es eine intensive (→) Halacha-Diskussion (z.B. im NT und in der Mischna) und eine recht unterschiedliche Praxis. Doch scheint es im 1. Jahrhundert n.Chr. keine wirklich grundsätzliche Bestreitung der Reinheitstora gegeben zu haben, auch nicht in der ältesten Jesusnachfolge, selbst wenn hier andere Akzente gesetzt wurden.

In der Zeit, als der Tempel noch bestand, waren viele der Reinheitsvorschriften vor allem auf die Priester bezogen und

geographisch an den Tempel gebunden. Auch nach der Zerstörung des Zweiten Tempels wurde an den Regelungen festgehalten. Sie erhielten ihren Ort nun im Alltagsleben des jüdischen Volkes. Diese Entwicklung setzte aber schon deutlich vorher ein. Vor allem in (→) pharisäischen Kreisen sind viele Vorschriften, die bisher nur für den Tempel galten, auf das Haus übergegangen. Der häusliche Tisch bildet gewissermaßen den »Altar«.

Hinter den *Kaschrut* steht der Glaube, daß äußere Zeichen Symbolwert und Bekenntnischarakter besitzen, Religion folglich nie rein innerlich ist. Zeichen schaffen die Atmosphäre, in der Religion den Alltag und das gesamte Leben durchdringt. Die Küche ist im religiösen Leben nicht etwas Nebensächliches, sondern ein zentraler Bereich. Somit erhalten Frauen, denen traditionell die Küchenarbeit obliegt, eine wichtige Funktion in der Religionspraxis jüdischer Gemeinschaften.

Insgesamt läßt sich sagen, daß in Zeiten der Fremdherrschaft und Unterdrückung die strikte Einhaltung der Reinheitsvorschriften für Israel besonders wichtig war (siehe auch den Artikel über → Menstruation). Davon zeugen z.B. die Makkabäerbücher. Reinheit, d.h. Heiligkeit des Volkes, war die Voraussetzung für die Präsenz und damit auch die Hilfe Gottes für sein Volk, auf die es in Zeiten der Unterdrückung besonders angewiesen blieb. Die Einhaltung der Reinheitstora sicherte die Identität des jüdischen Volkes nach innen ab.

Auslegung von Mk 7,1-23

1 Und es versammelten sich bei ihm die von Jerusalem gekommenen Pharisäer und einige Schriftgelehrte. 2 Und sie sahen, wie einige seiner Jünger mit unreinen, das heißt ungewaschenen Händen ihre Brote aßen. ... 5 Und so fragten ihn die Pharisäer und die Schriftgelehrten: Warum gehen deine Jünger den Weg nicht nach der Überlieferung der Alten, sondern essen ihr Brot mit unreinen Händen? 6 Er aber sprach zu ihnen: Treffend hat Jesaja über euch Blender prophetisch geredet, wie geschrieben steht: »Dies Volk ehrt mit den Lippen mich, doch hält sein

Herz sich fern von mir. 7 Umsonst sie mich verehren: Denn was an Lehren sie lehren, sind Menschengebote.« 8 Fahren laßt ihr Gottes Weisung, aber ihr haltet der Menschen Überlieferung.... 14 Und abermals rief er die Leute herbei und redete zu ihnen: Hört alle mich an und versteht! 15 Nichts, was von außen in den Menschen kommt, kann ihn unrein machen, sondern was herauskommt aus dem Menschen, das ist es, was den Menschen unrein macht. ... 19 Denn nicht in sein Herz, in den Bauch gehts hinein und hinaus in die Grube. So erklärte er alles Eßbare für rein. 20 Er sagte: Was herauskommt aus dem Menschen, das macht den Menschen unrein. 21 Denn von innen, aus dem Herzen des Menschen, kommen die üblen Gedanken: Hurerei, Diebstahl, Mord, 22 Ehebruch, Habsucht, Bosheit, Arglist, Ausschweifungen, neidischer Blick, Lästerung, Hochmut, Unverständnis. 23 All dieses Böse kommt von innen heraus und macht den Menschen unrein.

Mk 7,1-23 wird in der Forschung kontrovers ausgelegt. Diese Perikope gehört zu den Texten, mit denen oft die grundsätzliche Absage Jesu an das jüdische (→) Gesetz belegt wird.

Viele christliche Exegetinnen sind bemüht, Mk 7,15 als ein Wort, das auf Jesus zurückgeht, herauszustellen. Sie wollen damit die von Jesus selbst initiierte grundsätzliche Trennung von Grundgehalten der jüdischen Religion belegen. Andere Ausleger und Auslegerinnen sehen in 7,15 eine spätere Tradition, die zusammen mit 7,19b (»So erklärte er alles Eßbare für rein.«) die Praxis der christlichen Gemeinde im nachhinein rechtfertigen soll. Wieder andere interpretieren die Perikope abschwächend und sehen darin die Überordnung ethischer über kultische Reinheit, nicht aber eine grundsätzliche Absage an den kultischen Reinheitsgedanken.

Wenn man, wie Luise Schottroff deutlich gemacht hat (→ *Zur historischen Einordnung der neutestamentlichen Texte*), die Trennung von jüdischer und christlicher Religion auf die Zeit nach 135 datiert und versucht, den in Mk 7,1-23 geschilderten Konflikt vom jüdischen Selbstverständnis her zu verstehen, legt sich folgende Interpretation des Textes nahe:

Die Perikope Mk 7,1-23 gliedert sich in zwei Teile: Mk 7,1-13 spiegelt eine (→) Halacha-Diskussion wider, von der uns im wesentlichen nur die in der Jesusbewegung tradierten Argumente erhalten sind. Die Position der Pharisäer und Schriftgelehrten, die im Text als Diskussionspartner Jesu benannt werden, ist nicht überliefert. Im Zentrum steht die Frage, ob man sich vor dem Essen die Hände rituell waschen soll oder nicht, eine Praxis, die ähnlich wie die genannten Waschungen des Koch- und Eßgeschirrs (Mk 7,4) der Halacha, d.h. den mündlich überlieferten Lebensregeln, zuzurechnen ist. Unter Berufung auf eine prophetische Tradition lehnt Jesus die in pharisäischen Kreisen aus dem Torastudium entwickelte Lehre ab. Das heißt, er vertritt in diesem konkreten Punkt eine andere Auffassung als seine Gegenüber. Der Verweis auf die Korbanpraxis (Mk 7,10-12), d.h. auf die Praxis, daß Güter, die dem Tempel geweiht werden, der Verfügungsgewalt des Menschen entzogen sind, dient nur als weiteres Argument in dieser Debatte. Es soll belegen, daß die Diskussionspartner Jesu auch in anderen Bereichen ihrer Halacha Positionen vertraten, die nicht mit denen der Jesusbewegung übereinstimmten.

Der zweite Teil des Textes (Mk 7,14-23) ist oft als Absage Jesu an die jüdischen Speisegebote gelesen worden. Tatsächlich klingt Mk 7,15 für unsere (christlichen) Ohren zunächst so, als ob nach Jesu Meinung Essen grundsätzlich nicht unreinigen könne. Für jüdische Menschen und wahrscheinlich auch für den Juden Jesus selbst dürfte es aber nur schwer vorstellbar gewesen sein, z.B. Schweinefleisch zu essen. Deshalb bezieht sich Mk 7,15 nach Meinung einiger ExegetInnen wahrscheinlich nur auf diejenigen Speisen, die nicht ausdrücklich in der Tora als verbotene Speisen erwähnt sind. Der Schwerpunkt der Argumentation Jesu liegt jedoch auf der ethischen Praxis. Er stellt den auf die Einhaltung äußerer Regeln bezogenen Auffassungen seiner Gesprächspartner einen ethischen Reinheitsgedanken gegenüber. Reinheit bedeutet in diesem Zusammenhang ein gottgemäßes Leben im Alltag. Mk 7,1-23 knüpft damit an Positionen an, die zum einen in stärker

hellenistischen Kreisen des damaligen Judentums belegt sind. So definiert (→) Philo in seiner Schrift »Über die Einzelgesetze« (III,208f) Unreinheit in erster Linie als Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit. Zum anderen finden sich aber auch in rabbinischen Quellen immer wieder Belege für einen ethischen Reinheitsgedanken. Vor allem auch in prophetischen Kreisen des Judentums war eine solche Tradition lebendig (vgl. z.B. Hos 6,6; Am 5,21ff; Jer 31,33). Auch der jüdische Geschichtsschreiber (→) Josephus (vgl. Jüdische Altertümer 18,177) betont bei seiner Schilderung Johannes des Täufers, daß dessen Taufe nur zur Heiligung des Körpers gedient hätte, nachdem die Seele schon vorher durch Gerechtigkeit gereinigt worden sei.

Insgesamt läßt sich wohl sagen, daß in der Jesusbewegung die Speisetora nicht den Stellenwert gehabt hat wie in den priesterlich geprägten Kreisen der Essener und in der pharisäischen Bewegung. Mk 7,1-23 legt nahe, daß bestimmte Vorschriften der Reinheitstora in der Jesusbewegung nicht beachtet wurden. Eine klare Absage an die Reinheitsgebote insgesamt und grundsätzlich ist in der Jesusbewegung nicht zu erkennen. Nicht zuletzt der das Neue Testament durchziehende Konflikt um die Auslegung der Reinheitsgebote belegt dies (vgl. z.B. Gal 2,11 ff; Apg 11,1-18). Die Jesusbewegung knüpft an eine jüdische Tradition an, die auf dem Boden der prinzipiellen Anerkennung der rituellen Reinheit die Modifikation bestimmter Vorschriften gefordert hat und den Akzent auf die ethische Praxis gesetzt hat.

Die meisten Menschen, die sich der Jesusbewegung anschlossen, gehörten der Unterschicht an. Viele waren sehr arm. Wahrscheinlich verfügten sie gar nicht über die Mittel, das heißt z.B. über das entsprechende Geschirr, um milchige und fleischige Speisen zu trennen oder über genug Wasser, um Hände und Geschirr zu waschen. Das würde bedeuten, daß die Jesusbewegung mit ihrer Halacha der Speisevorschriften die Situation der Armen reflektiert und nicht die Tora grundsätzlich kritisieren will.

Literatur zum Weiterlesen

- Roland Deines, Reinheit als Waffe im Kampf gegen Rom. Zum religiösen Hintergrund der jüdischen Aufstandsbewegung, in: Hans-Peter Kuhnen (Hg.), Mit Thora und Todesmut. Judäa im Widerstand gegen die Römer von Herodes bis Bar-Kochba, Württembergisches Landesmuseum Stuttgart 1994, 70-86.
- Jacob Neusner, Geschichte und rituelle Reinheit im Judentum des I. Jahrhunderts n.Chr., in: ders., Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis, Tübingen 1984, 74-92.
- Shmuel Safrai, Ritual purity, in: Shmuel Safrai; Menahem Stern (eds.), The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions, Vol. II, Assen – Maastricht – Philadelphia 1987, 828-833.
- Ekkehard W. Stegemann; Wolfgang Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart – Berlin – Köln 1995.
- Günter Stemberger, Jüdische Religion, München 1995.

Dagmar Henze

• J

.

d

d

s

I

D

d

L

i

R

L

A

A

g

124

125

Jesus, der erste neue Mann? Jesus in Begegnungen mit Frauen (Joh 7,53–8,11)

Antijudaistische Stereotype

Die Antijudaismus-Diskussion zum Thema Jesus und die Frauen wird bereits seit den 80er Jahren auf breiterer Ebene geführt, insbesondere in der feministischen Theologie. Hier entstand das Bewußtsein, daß (feministische) Theologie im deutschen Kontext herausgefordert ist, sich einer verantwortlichen christlichen Theologie nach Auschwitz zu verpflichten, um die strukturelle Verbindung zwischen Sexismus, Antijudaismus und Rassismus aufzudecken. In bezug auf das Thema Jesus und die Frauen findet der Antijudaismus vor allem dort Eingang, wo versucht wird, die Einzigartigkeit Jesu auf der historischen Ebene zu bestimmen. Jesus wird dann nicht mehr als Jude im Kontext seines Volkes und seiner Zeit betrachtet, sondern als Gegenpol zu seiner Tradition stigmatisiert. Da sich diese Perspektive auf Jesus und seine Begegnungen mit Frauen offen oder verdeckt in mancher Literatur noch finden läßt, werden im folgenden die gängigen antijudaistischen Stereotype aufgeführt. Sie finden sich verstärkt dort, wo ein rein psychologischer oder psychoanalytischer Deutungsansatz ohne Beachtung des sozialgeschichtlichen Hintergrundes der biblischen Texte zugrunde gelegt wird.

- Die Frau werde im Judentum grundsätzlich unterdrückt, was sich im Ausschluß vom Gottesdienst und den Tora-Studien zeige. Dies stehe im Gegensatz zur Stellung der Frau in der römischen und griechischen Gesellschaft.
- Jesus sei in einer frauenfeindlichen jüdischen Gesellschaft, die durch Sexismus und Nationalismus geprägt gewesen sei,

aufgewachsen. Durch Begegnungen mit nichtjüdischen Frauen (Mt 15,22-28; Joh 4) habe er einen neuen Umgang mit Frauen gelernt, den jüdischen Gott überwunden und traditionelle soziale Trennwände (Unreinheit/Reinheit) eingerissen, indem er sich auf Gott selbst berufen habe statt auf die Tora des jüdischen Volkes.

- Jesus habe die am Rande des kultischen und zivilen Lebens lebenden Frauen seiner Zeit von ihren traditionellen Rollen (Lk 10,41-42) befreit, die Werte des Patriarchats auf den Kopf gestellt und zur Emanzipation der Frauen aufgerufen. Er sei kein typischer Jude gewesen, da es ihm um soziale Gerechtigkeit zwischen Männern und Frauen und um die Würde der Frau gegangen sei. Der doppelten Moral und Gesetzesorientierung des jüdischen Patriarchats (Joh 7,53-8,11) sei Jesus als mitfühlender und gewissensorientierter Mensch entgegengetreten.
- Jesus zeichne sich durch eine absolut neue Haltung gegenüber Frauen aus: Er habe in ihnen Freundinnen und Partnerinnen gesehen und einen selbstverständlichen Umgang mit ihnen gepflegt (Lk 10,41-42). Jesus habe als einziger Jüngerinnen gehabt, was für jeden anderen jüdischen Rabbi undenkbar gewesen wäre.
- Jesus habe sich so als ein erwachsener reifer Mann erwiesen, während die Männer seiner Zeit bei einem infantilen Frauenwild (Frau als Ersatz-Mutter oder Lustobjekt) verharrt hätten. Anders als die Männer seiner Zeit habe Jesus Sexualität und Leiblichkeit nie abgewertet und das weibliche Geschlecht nicht in besonderer Weise mit Sünde assoziiert, wie es patriarchale jüdische Theologie getan habe.
- Jesus habe kein Buchwissen (»männlich«) gelehrt, wie die Pharisäer und Schriftgelehrten, sondern Empfindungen und Erfahrungen (»weiblich«) von einem menschlichen Gott, eine Religion der Liebe. Seine Ethik sei weiblich, da sie auf Mitfühlen und Vergebung beruhe statt auf gnadenloser Gesetzmäßigkeit. Jesus habe patriarchale Menschenopfer abgelehnt, wie etwa die Steinigung der des Ehebruchs angeklagten Frau in Joh 7,53-8,11.

Historischer Sachverhalt

Das Leben von Frauen im Palästina des 1. Jahrhunderts n.Chr. war – wie es für die meisten Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens bis heute gilt – von patriarchalen Strukturen geprägt, je nach ökonomischer Unabhängigkeit und sozialer Rolle der Frauen in unterschiedlichem Maße. Trotz allem waren Frauen in vielfältiger Weise am gesellschaftlichen Leben beteiligt: Sie ernährten ihre Familie durch Weben (auch außer Haus mit anderen Frauen zusammen; Tob 2,19), sie spannen, backten Brot, arbeiteten als Prostituierte, als Sklavinnen, trugen Wasser, färbten Purpur, waren für Haus- und Feldarbeit verantwortlich, verkauften ihre Produkte auf dem Markt usw. Daneben gab es Beispiele von Frauengemeinschaften im Alltagsleben, so unter Nachbarinnen (Lk 15,9), innerhalb der Jesusbewegung (Lk 8,1-3; Mk 15,40f par) und im religiösen Leben in Form von gemeinsamen Torahlesungen und Gottesdiensten (Apg 16,13). Diese in den Texten erkennbaren vielfältigen Lebensrealitäten jüdischer Frauen werden bei der Auslegung häufig zugunsten restriktiverer rabbinischer Äußerungen, etwa über das Erscheinen von Frauen in der Öffentlichkeit übersehen. Diese rabbinischen Diskussionen, die zeitgleich mit den Kirchenvätern sind, zeigen jedoch eine theoretische Vorstellung oder ein Ideal einer Gruppe von Gelehrten. Sie müssen zumindest immer mit den in anderen Quellen erkennbaren Lebensrealitäten von Frauen in Beziehung gesetzt werden.

Jesus wuchs als Kind jüdischer Eltern in der Tradition seines Volkes auf. So wird in Lk 2,41-52 berichtet, daß er alljährlich mit seinen Eltern in Jerusalem das Passahfest feierte und als 12jähriger mit den jüdischen Gelehrten im Tempel diskutierte. Mit den sogenannten kleinen Leuten seiner Zeit teilte er die Erfahrung, von der römischen Besatzungsmacht im Land wirtschaftlich ausgebeutet und politisch unterdrückt zu werden. Jesus ist als ein jüdischer Mensch zu sehen, der aus seiner jüdischen Lebenspraxis heraus und aus Solidarität mit seinem Volk zusammen mit anderen Jüdinnen und Juden eine Perspektive der Befreiung aus den unterdrückerischen Strukturen suchte. Die

Botschaft vom Reich Gottes, die die Option für die Armen, gerechte soziale Beziehungen und Gottes gerechte Herrschaft über Israel einschloß, war zentraler Bestandteil der Praxis Jesu. Auch Jesu Begegnungen mit zumeist jüdischen Frauen waren Teil dieser jüdischen Befreiungsbewegung innerhalb der Pax Romana.

Die Evangelien berichten über zahlreiche Begegnungen Jesu mit Frauen in ganz unterschiedlichen Situationen, von denen einige hier aufgeführt werden. Viele von ihnen können als Befreiungsgeschichten bezeichnet werden. Befreiung von körperlichen Leiden erlebten die Frau, die den Blutfluß hatte und die Tochter des Jairus (Mk 5,21-43 par), die Tochter der Syrophönizierin (Mk 7,24-30 par), die verkrümmte Frau (Lk 13,10-17) und die Schwiegermutter des Petrus (Mt 8,14f). Um Befreiung ging es auch im Falle der großen Liebenden (Lk 7,36-50), bei der Begegnung Jesu mit der Samariterin (Joh 4) und einer Frau, die des Ehebruchs angeklagt war (Joh 7,53-8,11). Von Jüngerinnen Jesu (Lk 8,1-3; 10,38-42), die ihn auch bei seiner Kreuzigung begleiteten (Mk 15,40f par), den Toten nach der Tradition salben wollten (Mk 16,1 f; Lk 23,55-24,1) und dabei zu Zeuginnen der Auferstehung Jesu wurden (Mt 28,1-15; Mk 16, 1-8; Lk 24,1-12; Joh 20,1-18), berichten die Evangelien auf unterschiedliche Weise. Daneben wird in den Gleichnissen von der brotbackenden Frau (Mt 13,33; Lk 13,20f), der verlorenen Drachme (Lk 15,8-10) und der hartnäckigen Witwe (Lk 18,1-8) die Lebensrealität von Frauen mit Jesu Botschaft vom Reich Gottes in Beziehung gesetzt. Diese neutestamentlichen Texte ergeben, wenn sie in ihrem historischen Kontext betrachtet werden, einen Einblick in ein Stück jüdisches Leben des 1. Jahrhundert n.Chr. und erweisen den auf Vereinfachung und Polarisierung beruhenden Antijudaismus in bezug auf Jesus und seinen Umgang mit Frauen als sachlich falsch. Grundsätzlich muß für jeden Text aufs neue der genaue sozialgeschichtliche Hintergrund erschlossen werden.

Wenn die neutestamentlichen Texte von Jesus und seinen Begegnungen mit Frauen berichten, dann behandeln sie diese Situation ihnen mit großer Selbstverständlichkeit. Frauen hielten sich dort auf, wo Jesus war und machten den ersten Schritt ihrer Befreiung, indem sie Jesus ansprachen, ihre Notlage schilderten. Die

Syrophönizierin stritt mit Jesus (Mk 7,27f par), und die blutflüssige Frau setzte ihre Heilung dadurch in Gang, daß sie Jesu Gewand berührte. Diese Frauen handelten eigenständig und leisteten damit auch eine Form von Widerstand gegen die Situationen, die sie bedrohten, sei es Krankheit oder Verzwweiflung. Ebenso unspektakulär nahm Jesus die individuellen Leiden(sgeschichten) der Frauen ernst, erkannte ihre Notlage (Lk 7,36-50) und vermittelte ihnen etwas von der Befreiung des Reiches Gottes. Jesu Verhalten in diesen und anderen Begegnungen mit Frauen war nicht patriarchal, sondern zeigte eine tiefe Solidarität mit all denen, die leiden. Auch in seiner Bildersprache fand die Lebenswelt von Frauen ihren Niederschlag: im Gleichnis von der brotbackenden Frau, von der verlorenen Drachme und auch im Beispiel der hartnäckigen Witwe. Alle drei Bilder nehmen deutlich Bezug zu der weitverbreiteten Armut im Lande: die Frau, die in einem langen Prozeß nährendes und lebensschaffendes Brot backt, die Frau, die ihre Drachme sucht, um Lebensmittel kaufen zu können und die Witwe, die zäh um ihre Existenzgrundlage und ihr Recht kämpft, um überleben zu können.

Die Begegnungen Jesu mit den Frauen, die Rede vom Reich Gottes in Bildern aus der Lebenswelt von Frauen und auch die Tatsache, daß in der Jesusbewegung Frauen und Männer gemeinsam lebten, berechtigen nicht dazu, Jesus vom Judentum seiner Zeit zu isolieren. Jesu Lebenspraxis ist in der jüdischen Tradition verwurzelt, die wie das Neue Testament auch Frauengeschichte beinhaltet. Miriam, die Richterin Deborah, die Prophetin Hanna und Esther gehören neben anderen zu den Frauen, deren Geschichten den befreienden Gott Israels verkünden. Sie sind Teil der Tradition, in der das jüdische Volk und damit auch Jesus und die Frauen im 1. Jahrhundert n.Chr. lebten. Jesus legt in der Tradition jüdischer Auslegungspraxis die Tora eigenständig aus. Letzteres spiegelt sich in den zahlreichen (→) Halacha-Diskussionen z.B. mit (→) Pharisäerinnen. Im Sinne der für das Judentum charakteristischen Diskussionsfähigkeit bildet Jesu Umgang mit Frauen eine Möglichkeit, die von anderen jüdischen Männern seinerzeit ebenso hätte praktiziert werden können und wohl auch praktiziert worden ist.

Auslegung von Joh 7,53-8,11

7,53 Und alle gingen nach Hause. 8,1 Jesus aber ging zum Ölberg. 2 Am frühen Morgen kam er wieder in den Tempel, und alles Volk kam zu ihm, und er setzte sich und lehrte sie. 3 Die Schriftgelehrten und Pharisäer bringen eine Frau zu ihm, die heim Ehebruch ertappt worden war und stellten sie in die Mitte. 4 Sie sagen zu ihm: »Lehrer, diese Frau wurde auf frischer Tat dabei ertappt, als sie sich zum Ehebruch verführen ließ. 5 In der Tora hat uns Mose geboten, solche (Frauen) zu steinigen. Was sagst du also?« 6 Das sagten sie, um ihn zu prüfen, damit sie gegen ihn Anklage erheben könnten. Jesus beugte sich zur Erde nieder und schrieb mit dem Finger auf den Boden. 7 Wie sie ihn aber hartnäckig weiter fragten, richtete er sich auf und sagte zu ihnen: »Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster den Stein auf diese Frau.« 8 Und wiederum bückte er sich nieder und schrieb auf den Boden. 9 Die zugehört hatten, gingen fort, eine/r nach der/dem anderen, zuerst die Ältesten, und er blieb allein zurück und die Frau, die in der Mitte war. 10 Jesus richtete sich auf und sagte zu dieser Frau: »Wo sind sie? Hat dich niemand verurteilt?« 11 Sie sagte: »Niemand, Herr.« Jesus antwortete: »Ich verurteile dich auch nicht. Geh' und sündige von nun an nicht mehr.«

Bei Joh 7,53-8,11 handelt es sich um eine jüdische (→) Halacha-Diskussion zwischen Jesus und (→) Pharisäern. Eine Frau wird von einigen Pharisäern und Schriftgelehrten zu Jesus, der im Tempel lehrt, gebracht und des Ehebruchs angeklagt. Die in Joh 8,3f anwesenden Pharisäer und Schriftgelehrten verstehen sich als Zeugen des Ehebruchs und vertreten die Auffassung, daß die Angeklagte unter Berufung auf die Tora (Lev 20,10; Dtn 22,22) gesteinigt werden sollte. Ehebruch liegt nach ersttestamentlichem Verständnis dann vor, wenn ein Mann sexuell mit einer verlobten oder verheirateten Frau verkehrt. Der Mann bricht dabei nur die Ehe der verheirateten Frau, ebenso wie die Frau nur ihre eigene Ehe bricht, weil der alleinige Anspruch des Ehemanns auf die Sexualität seiner Frau verletzt wurde. Dieses

Verständnis von Ehebruch findet sich auch in der Umwelt Israels. Neben dem privaten Aspekt wurde Ehebruch auch als ein Delikt verstanden, das die Gesellschaft und die jüdische Gemeinschaft in wesentlichen Punkten betraf. Auf der allgemein gesellschaftlichen Ebene wurde der Ehebruch als Infragestellung traditioneller patriarchaler Verhaltensnormen und als Gefährdung der Familie als grundlegender sozialer Einheit gesehen. Bedeutender ist aber, daß Ehebruch in Israel im Kontext des Heiligkeitsgesetzes (Lev 18,20) stand und in die Reihe der Vergehen gestellt wurde, die eine Verunreinigung und Verletzung der Beziehung des jüdischen Volkes zu Gott darstellten, wie Mord und Götzendienst (Lev 19-20). Sexualität wurde innerhalb der heterosexuellen Ehe positiv als von Gott gegeben bewertet. Außerhalb der Ehe galt sie nach diesem Verständnis als Zerstörung der von Gott gewollten sozialen Ordnungen. Ehebruch wurde auf symbolischer Ebene als ein gravierendes religiöses Vergehen und ein Bild für die Entfremdung des Menschen von Gott betrachtet. Dieses Vergehen sollte die Steinerung (Dtn 17,2-5) der Täterinnen und Täter nach sich ziehen.

Für einen ordentlichen Gerichtsprozeß, der nach ersttestamentlichem Recht gerade einem Todesurteil notwendig vorausgehen mußte, gab es sehr genaue Bestimmungen, die erfüllt sein mußten, um nicht Unschuldige z.B. aufgrund einer falschen Zeugenaussage zu verurteilen. Dazu zählten die Zweizeugenregel (Dtn 17,6; 19,15; vgl. 1 Kön 21,1-29) und die Vorgabe, daß Täterin und Täter auf frischer Tat ertappt werden mußten. Mit der Beteiligung an der Ausführung einer von den Richtern verhängten (Todes-)Strafe übernahmen alle, die Richter und andere Anwesende, persönlich die Verantwortung für die Rechtmäßigkeit der Strafe. Diese Bestimmungen machten eine Verurteilung zum Tode praktisch unmöglich. Über die tatsächliche Ausführung von Todesurteilen wird in den biblischen Texten folglich nichts berichtet. Das Strafmaß ist daher als Warnung zu verstehen, die religiöse Identität und damit das Leben der jüdischen Gemeinschaft zu bewahren. Das hier beschriebene Ehebruchsrecht ist als Teil einer patriarchal geprägten Gesellschaft zu verstehen, in der weibliche Sexualität unter besonderer sozialer Kontrolle

stand und diese männliche Sicht sich auch in der Rechtsprechung zu Vergewaltigung und Ehebruch spiegelte. Parallele Desellschafts- und Rechtsstrukturen finden sich in der Umwelt Israels. In den ersttestamentlichen Rechtstexten wird jedoch gleichzeitig die Absicht deutlich, Todesstrafen zu vermeiden und gemäß der Tora Leben zu bewahren.

Jesus und die Pharisäerinnen lebten in dieser Tradition, diskutierten und lehrten die Tora Gottes, nahmen gemeinsame Mahlzeiten ein (Lk 7,36; 11,37; 14,1; 5,17; 13,10ff) und waren ein Beispiel für die diskursive jüdische Kultur ihrer Zeit. Demgemäß war die Frage der Pharisäer an Jesus in Joh 8,5 nicht an eine höhere Lehrautorität, sondern an einen gleichgestellten jüdischen Mann gerichtet. Ziel war es, seine Zustimmung zu ihrem Vorhaben, die angeklagte Frau zu steinigen, zu erhalten und einen Teil der Verantwortung für ihr Tun auf ihn zu übertragen. Den Zeugen ging es also konkret darum, wie mit der des Ehebruchs angeklagten Frau weiter verfahren werden sollte. Der Text läßt allerdings die Hintergründe, die zur Ergreifung der Frau geführt haben, im Dunkeln und gibt daher Anlaß zu der Vermutung, daß die Angeklagte nicht nur als >Ehebrecherin< zu sehen ist. Nach ersttestamentlichem Recht müßte auch der beteiligte Mann vor Gericht gebracht werden, die Augenzeugen müßten verhört werden und übereinstimmende Aussagen machen, damit eine rechtmäßige Verurteilung beider erfolgen konnte. Außerdem wird davon ausgegangen, daß das Recht, Todesstrafen zu vollziehen, zur Zeit Jesu in der Hand der römischen Machthaber lag. Es liegt daher nahe, für Joh 7,53-8,11 von einer Intrige auszugehen, in die der Ehemann, die Zeugen der Tat und eventuell sogar der am Ehebruch beteiligte Mann verstrickt sind. Der Ehemann der Angeklagten könnte versucht haben, seine Frau loszuwerden, indem er eine Intrige mit gekauften Zeugen und vielleicht sogar einem gekauften Liebhaber initiiert. Wird seine Frau als Ehebrecherin getötet, fällt ihr Eigentum an ihn, was im Falle einer ebenfalls möglichen Scheidung von ihr nicht geschehen wäre. Sind die Ankläger der Frau gekaufte Zeugen, dann mißbrauchen sie die Wertschätzung und den Respekt, den sie als Pharisäer und Schriftgelehrte in der Öffentlichkeit genießen,

für die Durchsetzung ihrer (finanziellen) Interessen und der Interessen des Ehemannes der Angeklagten. Über eine Männerintrige gegen eine unschuldige Frau wird auch in der im 1. Jahrhundert v.Chr. entstandenen Susanna-Erzählung in den griechischen Zusätzen zur hebräischen Bibel berichtet (Zusätze zu Daniel 1,1-64). Dort wehrt sich die verheiratete Susanna gegen die sexuellen Übergriffe zweier Ältesten-Richter. Diese initiieren daraufhin aus Rache, verletztem Stolz, Machtbedürfnis usw. einen öffentlichen Prozeß gegen sie, in dem sie Susanna aus Rache des Ehebruchs mit einem angeblich geflüchteten Unbekannten bezichtigen. Susanna steht also allein vor Gericht und wird aufgrund der Aussage der beiden in den Augen des Volkes >ehrbaren< Männer zum Tode verurteilt. Sie entgeht ihm nur dadurch, daß Daniel, ein junger Mann aus dem Volk, Einwände gegen die Rechtmäßigkeit des Prozesses und der Verurteilung erhebt und aufgrund einer neuerlichen getrennten Befragung der Ankläger deren Aussagen als falsch entlarvt, so daß Susannas Unschuld bewiesen wird. Ein Vergleich der griechischen Originaltexte zeigt inhaltliche und sprachliche Parallelen zu Joh 7,53-8,11 und stützt die Vermutung, daß es sich auch hier um eine Intrige gegen die des Ehebruchs angeklagte Frau handelt.

Jesus mag solche Intrigen gekannt haben und antwortet auf die Frage der Pharisäer, indem er die Ankläger und die anderen Umstehenden auffordert, ihr eigenes Handeln zu reflektieren. Er tut das, ohne die Ankläger der Frau bloßzustellen oder anzuklagen; vielmehr gibt er ihnen die Möglichkeit zu begreifen, daß sie sich selbst in sündhafte Zusammenhänge begeben haben und damit nach der jüdischen Tradition die Heiligkeit Gottes und die Beziehung des Volkes zu ihm verletzen. Die Schuld der angeklagten namenlosen Frau wird also zu den schuldhaften Verstrickungen der Ankläger und aller Umstehenden in Beziehung gesetzt und damit relativiert. Jesus verneint dabei nicht die Auffassung von Ehebruch als Sünde, aber er sieht sie als eine unter anderen möglichen an. Seine Entscheidung, die Steinigung der Angeklagten abzulehnen, könnte er mit dem Tötungsverbot des Dekalogs oder mit der Warnung vor falscher Zeugenaussage, Bestechlichkeit und Rechtsbeugung in Ex 23,1-2,7-8 begründen.

Mit ihrem Weggang aus dem Tempel signalisieren die zuvor als Ankläger aufgetretenen Pharisäer und Schriftgelehrten ihre Zustimmung zur Position Jesu und nehmen damit Abstand von ihrer Anklage. Sie gehen nicht, weil sie gedemütigt und von Jesus als Menschen abgelehnt worden sind. Jesu Kritik bezieht sich nur auf ihr Verhalten. Während der ganzen Zeit scheint die Frau schweigend in der Mitte des Geschehens gestanden zu haben, einen möglichen Tod vor Augen. Erst mit dem Weggang der Zeugen und im Gespräch mit Jesus erfährt sie ein Stück Befreiung aus ihrer erniedrigenden Lage. Ihre Ankläger haben sie nicht verurteilt, und dem schließt Jesus sich an. Auf Jesu Frage hin bestätigt sie selbst ihren Freispruch. Es ist nicht der mahnende Zeigefinger, den Jesus im Gespräch mit der Frau in Joh 8,1 Ib noch erhebt, um ihr die Befreiung nicht zu leicht zu machen. Die auch von Jesus als (→) >Sünde< empfundene Tat der Frau wird von ihm bewußt wahrgenommen und mit dem Zuspruch und der Ermutigung verbunden, Veränderung und Heilung in ihrem Leben zu schaffen.

Das Handeln Jesu gegenüber der angeklagten Frau und ihren Anklägern bildet keinen Gegenpol zur jüdischen Tradition und Praxis seiner Zeit. Wie Daniel in der Susanna-Erzählung erhebt Jesus Einspruch gegen die geplante Tötung einer Frau. Möglicherweise handelt es sich hier bereits um eine Form des Einspruchsrechts, wie es in der (→) Mischna (mSanhedrin VI, 1 c) niedergelegt ist. Danach konnte noch auf dem Weg zur Ausführung der Bestrafung der verurteilten Person eine Wiederaufnahme des Verfahrens gefordert werden, entweder von der/dem Angeklagten selbst oder von anderen Anwesenden. Jesus handelt also in Übereinstimmung mit gängigen jüdischen Rechtsgebräuchen. Er verhält sich in Joh 7,53-8,11 als jüdischer Schriftausleger, der durch sein eigenständiges Handeln Patriarchatskritik übt, wie es andere in seiner Situation auch hätten tun können. Die Praxis der Jesusbewegung, gegen unterdrückerische Strukturen, soziale Ausgrenzung und Gewalt und für eine Heilung der Welt, das Reich Gottes, zu kämpfen, läßt sich in diesem Text erkennen. Joh 7,53-8,11 gehört darüber hinaus in die Reihe erst- und neutestamentlicher Erzählungen über die Erhöhung erniedrig-

ter Frauen (1 Sam 1-2; Lk 1,2; 13,10-17; Mk 5,25-34 parr; Joh 4 u.a.), wie sich überhaupt die Geschichte der Befreiung aus Erniedrigung und Unterdrückung wie ein roter Faden durch die Geschichte Israels zieht. Sie ist konstituierendes Merkmal der jüdischen Tradition, was sich in der Befreiung aus der Unterdrückung (Ex 3ff) zeigt, ferner in der Befreiung Hannas aus der Kinderlosigkeit (1 Sam 1-2), in den Heilsprophetien nach der Katastrophe der Exils Erfahrung (z.B. Jer 29ff). Auch die (→) apokryphe Literatur steht in der Tradition der Befreiung des Volkes Israel und einzelner Menschen. Besonders deutlich zeigen dies das Buch Judith und die Susanna-Erzählung. Daher erscheint es nur konsequent, daß Jesus als jüdischer Mensch und die Jesusbewegung als jüdische Befreiungsbewegung innerhalb der Pax Romana diese Tradition als gelebte Vision von einer gerechten Gemeinschaft weiterführen.

Literatur zum Weiterlesen

- Bernadette Brooten, Jüdinnen zur Zeit Jesu. Ein Plädoyer für Differenzierung, in: dies.; Norbert Greinacher (Hg.), Frauen in der Männerkirche, Mainz – München 1982, 141-148.
- Frank Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- J. Duncan M. Derrett, Law in the New Testament: The Story of the Woman Taken in Adultery, in: New Testament Studies X (1963-1964), 1-26.
- David P. Efroymson; Eugene J. Fisher; Leon Klenicki (eds.), Within Context: Essays on Jews and Judaism in the New Testament, Philadelphia 1993.
- Judith Plaskow, Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie, Luzern 1992.
- Luise Schottroff, Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990.
- Luise Schottroff, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994.
- Luise Schottroff; Silvia Schroer; Marie-Theres Wacker, Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, 2. Aufl. Gütersloh 1993.

Eveline Valtink, Christologie-Verzicht in der feministischen Theologie – Eine Falle für Antijudaismus. Über die Fragwürdigkeit (feministisch-)theologischer Versuche, die Einzigartigkeit Jesu historisch zu untermauern, in: Renate Jost; Eveline Valtink (Hg.), Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie, Gütersloh 1996, 78-101.

Beate Wehn

Weh euch, ihr Heuchler!

Zur Herkunft und Bedeutung der pharisäischen Bewegung im Judentum (Mt 23,1–39)

Antijudaistische Stereotype

Pharisäer werden in christlichen Auslegungen als die Repräsentanten und Führer *des* Judentums und des (→) Gesetzes verstanden. Sie stellen dort Gegner Jesu dar, die ihn in Streitgesprächen um die wahre Toraauslegung auf die Probe stellen wollen.

- Während Jesus in diesen Diskussionen um eine Auslegung der Weisungen bemüht sei, die sich an den Bedürfnissen der Menschen und der jeweiligen Situation orientiere, würden die Pharisäer hingegen nur auf die peinlich genaue Observanz einzelner Sätze achten. Zu Lasten des Volkes würden sie sogar ständig die Anzahl der Gesetze erweitern.
- Sie selbst seien nur auf eine äußerliche Frömmigkeit, das von den Menschen feststellbare Handeln, bedacht.
- Die ethischen Pflichten und Werte wie Barmherzigkeit, Liebe und Gerechtigkeit, wie sie Jesus ausübe, würden jedoch vernachlässigt.
- Dies zeige sich auch in der peniblen Beachtung der Reinheitsgebote. Gerade diese Einstellung führe dazu, daß sie Menschen wie Zöllnerinnen, Prostituierte und Kranke als Unreine ausgrenzten und ihnen ihre Hilfe versagten. Folglich mißbilligten sie das Zusammentreffen Jesu mit diesen Menschen.
- Aufgrund dieser Diskrepanz zwischen äußerer penibler Befolgung des Gesetzes und innerlich fehlender ethischer Einstellung habe sich ihre Religion auch von Gott entfernt.

Jesus kritisiere das Handeln der Pharisäer und breche autoritativ das Gesetz. Denn ihre Religiosität gehe am Wesentlichen vorbei und betone zu sehr das Äußerliche.

- Weiterhin bezeichne er sie als Heuchler, da eine Diskrepanz zwischen ihrem Handeln und wahrer Sittlichkeit bestehe.
- Jesu persönlicher Anspruch, daß seine Toraauslegung die wahre und richtige sei, werde von den Führern des Judentums jedoch vehement abgelehnt. Dies sei auch der Grund dafür, daß sie ihn gesetzeswideriger Aussagen überführen und durch die römischen Machthaber beseitigen lassen wollten.
- In den Diskussionen aber erweise sich am Ende stets, daß Jesus der Sieger dieser Machtkämpfe sei und die Gegner kläglich versagen.

Daß der Antijudaismus in bezug auf Pharisäer nicht nur im christlichen, sondern auch im säkularen Denken tief verankert ist, wird daran deutlich, daß »Pharisäer« im allgemeinen Sprachgebrauch zum Symbol für heuchlerische Menschen geworden ist. Besonders im politischen Bereich wird er zur Diffamierung von Gegnern oder zur Kennzeichnung von unaufrichtigem Verhalten benutzt.

Weiterhin ist Pharisäer die Bezeichnung für einen Kaffee mit Rum und geschlagener Sahne. Durch die Sahne soll der Anschein erweckt werden, es handle sich nur um Kaffee.

Historischer Sachverhalt

Historische Informationen über *die* Pharisäerinnen zu erlangen, ist nicht so einfach. Denn erstens waren sie eine breitgefächerte Bewegung, die nicht als einheitliche Gruppe zu charakterisieren ist. Zweitens existieren von den Pharisäerinnen keine eigenen Schriften, so daß wir auf andere, zeitlich später verfaßte Quellen zurückgreifen müssen. Diese Darstellungen sind jedoch keine objektiven, weil sie mit den Interessen der Schreibenden verknüpft sind. Dies ist insbesondere im Zusammenhang der Evangelien zu bemerken, in denen oftmals gegen PharisäerInnen

polemisiert wird. Diese Polemik ist im Rahmen der innerjüdischen Auseinandersetzungen zwischen den Evangelien-Gemeinden und anderen jüdischen Gruppierungen (→ Darstellung religiöser Strömungen) zu verstehen. Trotz der unterschiedlichen Charakterisierungen der pharisäischen Bewegung in den verschiedenen Quellen sind jedoch grundsätzliche, übereinstimmende Eigenschaften herauszustellen.

Den Schriften des jüdischen Historikers Flavius Josephus ist zu entnehmen, daß die Pharisäerinnen in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhundert v.Chr. neben den Essenerinnen und Sadduzäerinnen eine der drei führenden jüdischen religiös-geistigen Strömungen waren. Für die damalige Zeit bedeutete dies, daß die Religion alle Bereiche des Lebens bestimmte. Während sich die Essenerinnen in ein asketisches Leben in der Wüste zurückgezogen hatten, waren die Sadduzäerinnen Angehörige der Priesteraristokratie und stellten die Vertretung der Reichen dar. Die Pharisäerinnen nahmen eine mittlere Position ein. Hervorgegangen waren sie aus Schriftgelehrtenkreisen, die am Tempel arbeiteten und die Verbindung zwischen Hohepriesterinnen und Volk herstellten. Diese waren für die Verschriftlichung und Auslegung der Tora zuständig und dienten somit zugleich als juristische Sachverständige. Weiterhin unterrichteten sie in der Schreibkunst. Ursprünglich gehörten ihnen nur Menschen der Oberschicht an. Doch als ein Großteil der führenden Aristokratie ihre jüdische Identität zugunsten der hellenistischen Lebensweise aufgab, bildete sich im 3. Jahrhundert v.Chr. eine Gruppe aus den Schriftgelehrten heraus, die sich auch für andere Kreise öffnete. Somit konnten alle die Tora auslegen, die die nötigen intellektuellen und moralischen Qualifikationen besaßen. Daß auch Frauen die Tora studieren konnten, ist bei dem römischen Schriftsteller (→) Juvenal (XIV,96ff) oder dem jüdischen Philosophen (→) Philo von Alexandrien (Über das betrachtende Leben 2,28.68) für die spätere Zeit bezeugt. Als einzige weibliche Toragelehrte wird in der rabbinischen Literatur Berurja zitiert, die eigene exegetische Methoden entwickelte. Sie gehörte zum Lehrhaus von Tiberias, dem im 2. Jahrhundert n.Chr. bedeutendsten jüdischen Studienort. Weiterhin war die Mutter des

Paulus Pharisäerin (Apg 23,6b). Insofern ist nicht auszuschließen, daß es weibliche pharisäische Toragelehrte gab.

Um für den Lebensunterhalt ihrer Familien zu sorgen, gingen diejenigen, die nicht am Tempel arbeiteten, weiterhin ihren ursprünglichen Berufen nach. Das Interesse war, die Gottesbeziehung mit Hilfe der Tora zu intensivieren. Denn gerade in Zeiten der Unterdrückung und Zerstreuung in ferne Länder konnte dies die jüdische religiöse Identität stärken. Im Zentrum dieser Frömmigkeit stand das Tun und Lernen der Tora. Bei der Auslegung beachteten die Toragelehrten nicht nur die schriftliche Tora. Vielmehr beriefen sie sich auf die Tradition der Väter und Mütter, mündliche Tora oder (→) Halacha genannt. Diese Toraauslegung der Vorfahren wurde mündlich tradiert, jedoch auch diskutiert und den sich verändernden Lebensumständen angepaßt. Diskussionsorte waren die Toraschulen, aber auch Synagogen, die allgemeinen Versammlungsorte der jüdischen Gemeinden. Dort konnte insbesondere der Kontakt zu den Menschen hergestellt werden, die ihr Leben nicht voll und ganz dem Studium der Tora widmen konnten. Obgleich einige der Toragelehrten dem Sanhedrin, dem jüdischen politisch-juristischen Leitungsorgan, angehörten, stand die Bewegung der Politik der Regierenden in den folgenden Jahrhunderten meist kritisch gegenüber. Eine Ausnahme bildet nur die Zeit unter Königin Salome Alexandra (76-67 v.Chr.), in der die Pharisäerinnen sogar die Verwaltung des Königreiches übernahmen und ihre Tradition und Vorschriften zum Gesetz erhoben. Ursache für die Konflikte mit den anderen Machthabenden war, daß die pharisäischen Toragelehrten die Belange des Volkes vertraten und gegen jegliche Versuche, die Kultur und Religion zu (zwangs-)hellenisieren, opponierten. Außerdem stand eine breite Bevölkerungsschicht hinter ihnen. Hierauf reagierten die Machthabenden mit Maßregelungen und Verfolgungen, sowohl im Sanhedrin als auch im öffentlichen Leben. In Zeiten besonderer Repression verbündeten sich die pharisäischen Toragelehrten sogar mit anderen widerständigen Bewegungen, um gegen die Regierenden vorzugehen. Obgleich in der Literatur nur diejenigen »Pharisäerinnen« genannt werden, die wie die Toragelehrten in der Gesell-

schaft auftraten, die öffentliche Meinung beeinflussen und Machtpositionen innehatten, stellten sie eine breite Bewegung dar. Viele ihrer Anhängerinnen gehörten dem Volk an. Daß Anhängerinnen der pharisäischen Bewegung ihre Macht und das öffentliche Ansehen ausnutzten und mit den (römischen) Macht habenden paktierten, ist nicht auszuschließen. Beispiele hierfür sind in den Evangelien an den Stellen zu finden, in denen Pharisäerinnen mit Anhängerinnen des Herodes (Mk 12,13) oder mit Hohenpriestern (Joh 11,46) auftreten. Diese Machenschaften stellen Einzelfälle dar, die von den Evangelien aufgegriffen wurden. Sie sind aber nicht für die Gruppe der PharisäerInnen zu verallgemeinern. Die in den Evangelien geschilderten Positionen pharisäischer Gelehrter erscheinen aus unserer Sicht im Vergleich zu Jesus häufig streng und spitzfindig. Bei der Beurteilung sollte jedoch der oben geschilderte politische Hintergrund beachtet werden. Gerade in schwierigen Zeiten waren stets neue Überlegungen zur Auslegung der Tora vonnöten, um den Menschen zu zeigen, wie sie die Weisungen im Alltag umsetzen konnten. Die in den Evangelien dargestellten Pharisäerinnen stehen für eine Position, die eine ausdifferenzierte Auslegung der Tora vertritt. Diese Vertreterinnen stellen jedoch nicht *die* pharisäische oder jüdische Toraauslegung dar. Denn es gab verschiedene Lehrhäuser, die stets in Diskussionen standen. Auf diesem Hintergrund sind auch die Auseinandersetzungen zwischen Jesus und Vertreterinnen der pharisäischen Bewegung in den Evangelien zu verstehen. Es sind bestimmte Themen und Fragen, über die immer wieder diskutiert wird. Sie drehen sich häufig um Fragen der Reinheit und Unreinheit (→ Speisevorschriften, Menstruation) oder um allgemeine Fragen, wie die Tora im Alltag zu praktizieren sei. Diese Bereiche betreffen das alltägliche Leben und kommen von daher immer wieder auch in den Gemeinden der Evangelien zur Sprache. Die Auseinandersetzungen spiegeln aber nicht *eine* grundsätzliche beiderseitige Ablehnung, sondern nur unterschiedliche Positionen wider. Nach jüdischem Verständnis können diese nebeneinander stehen bleiben, ohne daß ein letztgültiger, für alle verbindlicher Konsens gefunden werden muß. Über grundlegende Fragen jüdischen

Glaubens, wie z.B. die Einhaltung der Gebote oder das jüdische Glaubensbekenntnis »Schema Israel«, herrschte zwischen Jesus und pharisäischen Toragelehrten Einigkeit. Auch vertrat er wie sie einen Auferstehungsglauben, der beispielsweise innerhalb sadduzäischer Kreise abgelehnt wurde (vgl. Mk 12,18-27). Manche Forscherinnen nehmen sogar an, daß Jesus einer von ihnen war. Denn es existieren in den Evangelien auch Zusammenkünfte zwischen Jesus und Pharisäerinnen, die nicht kontrovers verlaufen, wie z.B. die Einladungen zum Essen (Lk 7,36; 11,37; 14,1), das Lehren in der Synagoge (Lk 5,17; 13,10ff) oder das Gespräch mit dem Pharisäer Nikodemus, der zu den führenden jüdischen Oberen gehörte (Joh 3,1ff). Weiterhin bekennt sich Paulus als Pharisäer und Sohn von PharisäerInnen (Apg 23,6a; 26,5; Phil 3,5). Dies trägt dazu bei, daß die Pharisäerinnen im Gegensatz zu den SadduzäerInnen sich für Paulus vor Gericht einsetzen und ihn nicht verurteilen lassen wollen (Apg 23,9b).

In der Zeit nach der Zerstörung des Tempels (70 n.Chr.), dem religiösen und politischen Zentrum des Judentums, waren die Menschen gezwungen, ihr Leben neu zu organisieren. Die Pharisäerinnen waren eine der vielen jüdischen Gruppen, die ihre Ideen und Vorstellungen zur Neustrukturierung des jüdischen Gemeinwesens in die Diskussionen einbrachten. Da sie in einigen Evangelien häufiger genannt werden, ist davon auszugehen, daß sie auch noch zu dieser Zeit in manchen Gebieten zu den einflußreicheren und breiteren Bewegungen gehörten.

Auslegung von Mt 23,1-39 (24,1f)

1 Da redete Jesus zu dem Volk und seinen Jüngerinnen 2 und sagte: Auf dem Stuhl des Mose sitzen die Schriftgelehrten und die PharisäerInnen. 3 Alles also, was sie euch (wohl) sagen, das tut und behütet, aber nach ihren Werken handelt nicht. Denn sie reden und tun es nicht. 4 Sie schnüren schwere und schwer zu tragende Lasten zusammen und legen sie auf die Schultern der Menschen; sie selbst wollen diese aber nicht mit ihrem Finger

bewegen. 5 All ihre Werke tun sie, damit sie von den Menschen betrachtet werden. Denn sie machen ihre Gebetsriemen breit und machen die Quasten (an ihrem Überwurf) groß. 6 Sie mögen den ersten Platz bei den Mahlen und die ersten Sitze in den Synagogen 7 und die Grüße auf den Stätten öffentlicher Versammlung und werden von den Menschen Rabbi genannt. 8 Ihr aber laßt euch nicht Rabbi nennen. Denn einer ist euer Lehrer, ihr alle aber seid Geschwister. 9 Und nennt niemand von euch auf der Erde Vater, denn einer ist euer Vater, der Vater, der in den Himmeln. 10 Und laßt euch nicht Lehrer nennen, weil einer ist euer Lehrer: Christus (der Messias). 11 Der Größere von euch ist euer Diakonos/Diener. 12 Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht. 13 Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäerinnen, ihr Heuchler, daß ihr das Reich der Himmel vor den Menschen versperrt. Denn ihr (selbst) geht nicht hinein und die, die hineingehen (wollen), laßt ihr nicht hineingehen ...

In Mt 23 tritt eine scharf formulierte Polemik gegen Pharisäerinnen und Schriftgelehrte zutage, wie sie zur damaligen Zeit zwischen jüdischen Gruppierungen nicht selten war. Sie ist nur auf dem sozialgeschichtlichen Hintergrund des 1. Jahrhundert n.Chr., insbesondere der Zeit nach der Zerstörung des Tempels (70 n.Chr.), zu verstehen. Fälschlicherweise wurden die in Mt 23 kritisierten Verhaltensweisen in den fast zweitausend Jahren christlicher Kirche als reale Charakterisierung pharisäischer Eigenarten verstanden. So ist die Entstehung der eingangs genannten antijudaistischen Stereotype zu erklären, ja daß »Pharisäer« ein Synonym für Heuchler geworden ist. Weiterhin wurde von der Kritik eine grundsätzliche Ablehnung der Pharisäerinnen und des Judentums von Seiten Jesu und damit des Christentums abgeleitet. Diese Vorgehensweise ist jedoch nicht richtig. Denn bei einer genaueren Betrachtung wird deutlich, wie sehr die matthäische Gemeinde im Judentum verwurzelt ist. Somit liegt hier eine der typischen Auseinandersetzungen zwischen zwei jüdischen Gruppierungen nach der Zerstörung des Tempels vor. Außerdem ist zu beachten, daß die Darstellung und Kritik der PharisäerInnen und

Schriftgelehrten dazu dient, falsche Verhaltensweisen aus der eigenen Gemeinde offenzulegen. Die Pharisäerinnen werden also als Negativbeispiele benutzt, da sich an den anderen besser als in den eigenen Reihen Kritik üben läßt. Ein Bezug zu den Gemeindegliedern wird durch die direkte Anrede Jesu an die JüngerInnen und das Volk und den eingeschobenen Gemeindeteil in den Versen 8-12 hergestellt. In letzterem werden Ratschläge für die Beziehung der Gemeindeglieder gegeben. Dies verweist darauf, daß Probleme in der Gruppe existieren, die mit Hilfe dieses Textes herausgestellt werden sollen. Betont wird die Gleichheit aller. Jegliche patriarchalen Ansprüche, Machtstrukturen und Hierarchien werden in Frage gestellt, ja sogar abgewiesen. So darf allein Gott »Vater« genannt werden (23,8), eine zur damaligen Zeit übliche Bezeichnung für ehrwürdige Männer. Dieser Vater in den Himmeln ist jedoch von dem menschlichen Vater zu unterscheiden. Gott besitzt zwar die Autorität und die Macht, doch diese ist nicht durch hierarchische Ansprüche, sondern durch Liebe und Einsatz für die Unterdrückten und Schwachen gekennzeichnet. Gott ist derjenige, der die Verhältnisse umkehrt (23,12), wie es schon an vielen Stellen im Ersten Testament (Hes 21,31; Job 22,29; Spr 29,23) betont wird. Außerdem darf sich niemand in der Gemeinde die Autorität eines jüdischen Lehrenden bzw. Rabbinen anmaßen (23,8.10). Diese gebührt allein Jesus. Seine Lehre soll das Leben der matthäischen Gemeinde bestimmen. Die jüdische Toraauslegung fordert die Praxis, wie es an vielen anderen Stellen des Evangeliums und besonders in der Bergrede (Mt 5-7) deutlich wird. Doch genau dieses, der Widerspruch zwischen Lehre und Praxis, ist das zentrale Problem der Gemeinde und damit Thema des Textes. Denn so wird beispielsweise die Lehre der Pharisäerinnen und Schriftgelehrten generell anerkannt (23,3a), ihre Praxis jedoch abgelehnt (23,3b-5). Auch das Bild der weiß gekalkten Gräber (23,27f) verweist auf den Gegensatz von äußerer positiv scheinender und innerer negativer Einstellung.

Welch schwierige innergemeindliche Situation besteht, wird in Vers 34 und in Kapitel 24 beschrieben: Die Menschen werden verfolgt, Gemeindeglieder geben sich gegenseitig preis, die Gesetzlosigkeit greift um sich, es herrscht Haß innerhalb der

Gemeinde. Für die matthäische Gemeinde ist die gegenwärtige Notsituation ein Zeichen der Endzeit, der Anfang der Wehen (24,8). Die Nähe des erhofften Reich Gottes scheint unerträglich – die Tür steht offen (23,13). Wie es auch in 4 Esr 5,2 beschrieben ist, nimmt die Gesetzlosigkeit zum Ende hin zu. Dies aber wird dazu führen, daß die Liebe in der Gemeinde erkalte und die Familie letztendlich zerrissen wird (24,12). Um das zu verhindern, wird die Kritik auch so scharf und polemisch formuliert. Sie soll zur Umkehr aufrufen. Dafür benutzen die Schreibenden (sieben) prophetische Mahnworte (23,13-36), die den gleichen Aufbau haben und mit dem Satz »Weh euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler!« eingeleitet werden. Abschließend erfolgt eine prophetische Wehklage und Gerichtsankündigung (23,37-39). Damit knüpfen sie an die ersttestamentliche Tradition der prophetischen Unheilsprüche (vgl. Jes 1,21-26) und Warnungen (vgl. Jes 5,8-24; 10,1-4) an. Die eigene Zeit und die Zerstörung des Zweiten Tempels wird mit der Zeit nach der Zerstörung des ersten Tempels verglichen. Hinweis hierauf gibt auch der Schauplatz der Mahnrede – sie findet im Tempel statt (24,1f). Ebenso wie Jahrhunderte vorher werden Fehler, Unterlassungen und Schuldige benannt, die zum Untergang des Tempels führten. Nur wird das, was eigentlich schon geschehen ist – die Zerstörung des Tempels – hier noch als zukünftiges Geschehen prophezeit. Da aber für die Gemeinde das Prophezeite schon eingetreten ist, erscheint es als noch dringlicher, wenigstens jetzt die Zeichen der Zeit zu erkennen und Konsequenzen zu ziehen: Umkehr von den falschen Wegen und strikte Befolgung dessen, was Jesus als der Messias gelehrt hat, damit nicht auch noch die Gemeinschaft zerstört wird.

Die Ursachen für diese Auseinandersetzungen liegen jedoch nicht nur in der Gemeinde, sondern sind auch mit Blick auf den allgemeinen historischen Hintergrund, die Unterdrückung durch die Römer, die Zerstörung des Tempels und die Besetzung Jerusalems zu verstehen. Hinzu kommen die Auseinandersetzungen mit den anderen jüdischen Gemeinden, die im Zusammenhang mit der Neuorientierung und Neustrukturierung des jüdischen Gemeinwesens nach der Zerstörung des Tempels entstehen.

Aufgrund der Darstellung in Mt 23 ist davon auszugehen, daß es hauptsächlich Pharisäerinnen und Schriftgelehrte waren, mit denen die matthäische Gemeinde ihre Auseinandersetzungen führte. In der markinischen Parallele (12,37b-40) hingegen werden nur Schriftgelehrte genannt. Lk unterteilt die Mahnworte und ordnet sie entweder Pharisäerinnen (11,39-44) oder Schriftgelehrten (11,46-52; 20,45-47) zu. Außerdem stellt er sie auch in einen anderen Kontext: ein Gastmahl im Hause eines Pharisäers. Bei Mt werden beide Gruppen als dominierende und einflußreiche Toragelehrte dargestellt, die das Leben in der Umgebung der matthäischen Gemeinde in umfassendem Maße prägen. Sie dominieren in der Auslegung der Schrift (23,2) und treten in Synagogen und auf öffentlichen Plätzen (23,60) auf. Sie haben sowohl großen Einfluß auf das Volk, denn sie werden als »FührerInnen« (23,16) bezeichnet, als auch auf Menschen an anderen Orten, für die die Pharisäerinnen über Land und Meer ziehen (23,15). Diese Darstellung ist eine außergewöhnliche, da in keiner anderen Quelle von jüdischer Mission berichtet wird. Insgesamt genießen die Pharisäerinnen also eine allgemein verbreitete Anerkennung (23,6f). Aufgrund dieser Dominanz scheint sich die matthäische Gemeinde in ihrer religiösen Identität und dem damit verbundenen Zusammenhalt der Gruppe bedroht gefühlt zu haben. Deshalb werden diejenigen, die sich der pharisäischen Bewegung angeschlossen haben, in Vers 15 so scharf als »Kinder der Hölle« bezeichnet. In der Gemeinde stellt sich die Frage, warum manche Menschen der anderen statt der eigenen Gruppe folgen. Außerdem stellt die Bezeichnung eine Warnung an die eigenen Mitglieder dar, nicht zu den anderen überzuwechseln.

Die Betrachtung der Mahnworte zeigt, daß die matthäische Gemeinde eine engere Toraauslegung vertritt als die Pharisäerinnen und Schriftgelehrten. Jüdische Traditionen wie das Schwören (23,16-22), die Abgabe des Zehnten für die Armen und Landlosen (23,23) und rituelle Reinheitsvorstellungen (23,25f) werden generell beachtet und befolgt. Kritisiert wird jedoch, daß es erstens unterschiedliche Verständnisse über die Praktizierung gibt, die zu Spaltungen in der Gruppe führen

(23,16-22). Zweitens wird offengelegt, daß die grundlegenden Bedingungen gemeinschaftlichen Zusammenlebens wie Gerechtigkeit, barmherziges und treues Verhalten gegenüber Gott und den Menschen (23,23), wie sie oft im Ersten Testament (Jes 1 ,7; 22,3; Sach 7,9; Spr 12,22; Hos 2,22) gefordert werden, mißachtet werden. Das Bild vom Becher (23,25f) verweist darauf, daß es nicht zulässig ist, einige Gebote wie das der Reinheit zu beachten, sich aber andererseits an anderen Gemeindegliedern zu bereichern. Um wieder zu einer Einheit innerhalb der Gemeinde zu finden, wird eine strengere Befolgung der schriftlichen Tora gefordert. Dies wird auch schon im Zusammenhang mit der Bergrede deutlich. So heißt es in Mt 5,17-19, daß die Weisungen und die Prophetinnen auf jeden Fall beachtet werden müssen. »Bis der Himmel und die Erde vergehen, wird nicht ein Jota oder ein Haken der Weisung vergehen, bis nicht alles geschieht.« Es besteht eine Angst vor der Auflösung der Weisungen, welches zugleich Auswirkungen auf die eigene Identität hätte: »Wer nun eines von diesen kleinsten Geboten auflöst und die Menschen so lehrt, die werden die Kleinsten im Reich der Himmel heißen. Wer es aber tut und lehrt, die werden groß heißen im Reich der Himmel.« Die matthäische Kritik ist mit der Position damaliger strengerer jüdischer Kreise wie den Priesterinnen, ZelotInnen oder Qumranerinnen zu vergleichen. Auch von ihrer Seite wurde Kritik an der ausdifferenzierten, den Lebensumständen angepaßten mündlichen Tora geübt. Obgleich manche von ihnen die Tradition der Halacha praktizierten, hatten sie doch Angst davor, daß der Stellenwert der schriftlichen Tora und damit der Zusammenhalt der jüdischen Religion verlorenging. Somit wurde auch der pharisäische Einfluß auf das Volk mit Mißtrauen betrachtet.

Dies sind zwei Gründe für den in den Mahnworten verwendeten griechischen Begriff *hypocrites* (23,13.15.23.25.27.29), der im allgemeinen mit »Heuchler« übersetzt wird. Heuchelei meinte zur damaligen Zeit jedoch mehr als nur trügerisches Verhalten. Sie war Ausdruck der Entfremdung von Gottes Willen und stand der Wahrheit bzw. Wahrhaftigkeit entgegen.

Diese fand nicht nur in den Worten, sondern auch im Charakter und Verhalten des Menschen Ausdruck. Sie wurde in der Zeit des Zweiten Tempels, aber auch in späterer rabbinischer Literatur allgemein kritisiert. Insbesondere im Vokabular der ApokalyptikerInnen ist sie als stereotyper polemischer Ausdruck zu finden. Sie bezeichneten die Menschen als Heuchler, die den eigenen apokalyptischen Vorstellungen skeptisch gegenüberstanden. Somit ist also die matthäische Kritik an der Heuchelei kein Einzelphänomen. Eine Parallele zu Mt 23,25-27 stellt eine Stelle aus dem Talmud dar. So soll Gamaliel II, der um 90 n.Chr. die Leitung des Sanhedrins übernahm, nach Berakot 28a in Jabne verkündet haben: »Laßt keine Schülerin und keinen Schüler, die innerlich nicht das sind, was sie äußerlich sind, in die Lehrhalle eintreten.« Es wurde also auch in pharisäischen Kreisen dieses allgemein menschliche Fehlverhalten kritisiert.

Bei der Auslegung solch polemischer Texte sollte folgendes beachtet werden: erstens sind sie als innerjüdische Fremd- bzw. Selbst-Kritik in ihrem sozialgeschichtlichen Kontext zu kennzeichnen. Denn wenn ich, als Christin im bundesdeutschen Kontext, diese jüdisch-prophetischen Drohworte Jesu einfach übernehme, werden sie in meinem Mund zu einem antijudaistischen Wort. Doch was ist dann noch mit solchen Texten anzufangen? Wie ich gezeigt habe, sind einerseits auch aus diesem Text positive Informationen über PharisäerInnen herauszufiltern. Andererseits ist die an PharisäerInnen gerichtete Kritik ein Mittel, um Kritik an den eigenen Reihen zu üben. Sie hat auch heute noch ihre Gültigkeit. Nur sollten die kritisierten Verhaltensweisen nicht als typisch pharisäische – »der Pharisäer in uns« – bezeichnet werden, da wir ansonsten wieder ins Fahrwasser antijudaistischer Stereotypen geraten. Hier werden Konflikte benannt, die grundsätzliche Probleme menschlichen Zusammenlebens aufzeigen. Verständlich werden sie nur, wenn ich den jüdischen Kontext beachte.

Literatur zum Weiterlesen

- Ferdinand Dexinger, Die Geschichte der Pharisäer, in: *Bibel und Kirche* 4 (1980), 113-117.
- Sean Freyne, Vilifying the Other and Defining the Self: Matthew's and John's Anti-Jewish Polemic in Focus, in: Jacob Neusner; Ernest S. Frericks (eds.), »To See Ourselves as Others See Us«. Christians, Jews, »Others« in Late Antiquity, Chico 1985, 117-143.
- Pinchas Lapide, Jesus – ein gekreuzigter Pharisäer? Gütersloh 1990.
- Daniel Patte, »Love your Enemies – Woe to you Scribes and Pharisees«: The Need for a Semiotic Approach in New Testament Studies, in: Theodore W. Jennings (ed.), *Text and Logos. The Humanistic Interpretation of the New Testament*, Atlanta 1990, 81-96.
- Hannah Safrai, Jesus und *die* Pharisäer, in: Martin Stöhr (Hg.), *Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel. Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche*, Berlin 1993, 50-58.
- Shmuel Safrai, Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels, *Neukirchen-Vluyn* 1978, 106-112.
- Luise Schottrott Jesus und die Pharisäer, in: dies., *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990, 218-222.
- Günter Stemberger, *Pharisäer, Saclduzäer, Essener*, Stuttgart 1991.
- Menahem Stern, Die Zeit des Zweiten Tempels, in: Haim Hillel Ben-Sasson (Hg.), *Geschichte des jüdischen Volkes I: Von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert*, 2. Aufl. München 1981, 231-273.
- Clemens Thoma, Der Pharisäismus, in: Johann Maier; Josef Schreiner (Hg.), *Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung*, Würzburg 1973, 254-272.
- Clemens Thoma, Spiritualität der Pharisäer, in: *Bibel und Kirche* 4 (1980), 117-122.

Stefanie Müller

Selbstgerechtigkeit vor Gott oder Gnade? Zum Verständnis von Sünde im Neuen Testament (Röm 7,14–25)

Antijudaistische Stereotype

Das antijudaistische Deutungsmuster neutestamentlicher Aussagen zu Sünde bezieht sich

- a) in der Paulusdeutung auf den Zusammenhang von Sünde und Gesetz;
- h) in der Evangeliendeutung auf die Gegenüberstellung von (→) Pharisäern/Gerechten und Sündern.

Vor allem in der protestantischen Deutungstradition paulinischer Theologie ist die Vorstellung zentral, die Sünde des Menschen vor Gott sei es, gegen Gott zu rebellieren, sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen und so sich selbst Heil beschaffen zu wollen, das doch in Wahrheit nur von Gott »mit leeren Händen« angenommen werden kann. Sünde wird also Eigenmächtigkeit genannt, Selbstvertrauen, Hybris, Stolz, Selbstruhm und Selbstgerechtigkeit vor Gott. Diesem Weg ins Unheil wird als Heilsweg Gottes Gnade entgegengesetzt.

Die Vorstellung von Sünde als Selbstgerechtigkeit ist unlösbar mit dem antijudaistischen Deutungsmuster des jüdischen (→) Gesetzes verknüpft. *Der Jude* ist in dieser Theologie Repräsentant der Rebellion gegen Gott, da er das Gesetz erfüllen und sich so selbst das Heil beschaffen will. Wo die paulinische Kritik am Gesetz als Kritik am religiösen Leistungswillen gedeutet wird, wird also ein antijudaistisches Denkmuster weitergeführt.

Von diesem antijudaistischen Stereotyp abgeleitet findet sich auch in der Gegenwart häufig christliche Disqualifizierung von anderen Religionen und von christlichen Befreiungsbewegun-

gen – auch der Frauenbewegung – als Haltung von Menschen, »die sich selbst das Heil beschaffen wollen«.

Das antijudaistische Deutungsmuster von Gesetz und Sünde ist Grundlage einer Gesamtschau der paulinischen Theologie als »gesetzesfrei«.

Sie erklärt Passivität, Demut, Selbstpreisgabe für die Haltung der Glaubenden. Damit schreibt sie implizit Selbstpreisgabe, Zustimmung zur eigenen Ohnmacht, gesellschaftlich fest und heiligt dieses Verhalten.

Aus dem antijudaistischen Deutungsmuster von Sünde ergeben sich folgende Stereotype:

- Aufgrund von Gesetzeswerken wolle *der Jude* Gerechtigkeit vor Gott erlangen. Deshalb führe das Gesetz ins Sündigen, nämlich in die fromme Leistung, die sich selbst aus eigener Kraft Heil beschaffen will und sich so Gott entwindet (oder sich gegen ihn auflehnt).
- Durch Tod und Auferstehung Christi habe (→) Gott zugunsten des in diese Sünde verstrickten Menschen eingegriffen und den Gottlosen gerecht gemacht. Das Gesetz sei jetzt als Heilsweg abgetan. Für den christlichen Glauben habe es nur noch als ethische Tradition Bedeutung.
- Das Ritualgesetz, vor allem die Beschneidung, sei für Christinnen nicht mehr in Kraft. Eine Beschneidung nichtjüdischer Christenmänner führe unter das Gesetz und nicht zur Gerechtigkeit vor Gott.
- In der Evangeliendeutung ist das antijudaistische Stereotyp in der Deutung der »Gerechten« wiederzufinden, die »Sündern« gegenübergestellt werden (z.B. Mk 2,17 parr). Die »Gerechten« seien in Wahrheit Sünder vor Gott, die sich selbst für gerecht halten, und die »Sünder« seien in Wahrheit Glaubende im Sinne Jesu, die von Gott das Heil geschenkt erhalten und gerechtfertigt werden. Häufig begegnet auch hier die Metapher: sie stehen vor Gott mit leeren Händen.
- Diese Kritik an der Vorstellung vom Gerechten wird dann auf viele Pharisäergeschichten angewendet: Sie sind in diesem Sinne solche, die sich für gerecht halten und mithilfe des

Gesetzes selbst das Heil beschaffen wollen (z.B. der Pharisäer Simon in Lk 7,36-50 oder der Pharisäer im Gegensatz zum Zöllner in Lk 18,9-14).

Historischer Sachverhalt

Im Ersten Testament gibt es keine theoretische Sündenlehre, sondern das Reden über Sünde und Schuld geht auf konkrete Erfahrungen zurück und beruht auf einer tiefen Einsicht in die Schuldverfallenheit der Menschen. Dabei ist Sünde aber weder ontologisch, als Seinsbestimmung einer gefallenen Menschheit, noch deterministisch im Sinne der christlichen Lehre von der Erbsünde gemeint. Die Beschreibungen von Sünde und Schuld beziehen sich zumeist auf das konkrete Handeln der Menschen (vgl. z.B. Ez 18,10ff; Hos 4,1P. Ersttestamentliche Texte spiegeln von daher die Vorstellung, daß es für den Menschen grundsätzlich möglich ist, den Weg der Gerechtigkeit zu gehen (vgl. z.B. Ez 18,5-9) und als gerecht vor Gott zu gelten (so z.B. Noah in Gen 6,9; 7,1).

Wenn im Ersten Testament von Sünde und Schuld gesprochen wird, ist die Verletzung des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen den Menschen untereinander oder zwischen den Menschen und Gott im Blick. Verfehlungen gegen einzelne Gebote sind insofern von Bedeutung, da sie das Gemeinschaftsverhältnis schützen sollen.

Eine andere Vorstellung von Sünde findet sich im Neuen Testament. Vor allem der Römerbrief bietet eine entwickelte Sündentheologie. Die Sünde ist wie eine personifizierte Macht vorgestellt, die über alle Menschen herrscht und schon von Anfang an existierte. Aber erst durch das Gesetz Gottes bekam sie das Instrument, ihre Macht wirksam werden zu lassen (vgl. Röm 7,11). Nach Paulus ist es die Sünde, die den Menschen verführt, d.h. ihn zu Übertretungen der Gebote Gottes bringt. Diese als Sklavenherr (Röm 6,12-23), als Weltbeherrscher (Röm 5,12-21) oder als dämonische Macht (Röm 7,14-25) vorgestellte Sünde bedient sich der Gebote Gottes entgegen ihrer gottgewollten Intention.

Paulus sagt nirgends, wie ihm vor allem von protestantischer Seite immer wieder unterstellt wird, daß der Wille des Menschen, das Gesetz zu erfüllen, Sünde ist. Er sagt vielmehr, daß alle Menschen sündigen, weil alle umfassend das Gesetz übertreten, d.h. nicht nach Gottes Willen leben (vgl. z.B. Röm 2,17ff; 3,9ff).

Die falsche Lebenspraxis zerstört das gottgewollte Leben. Die falsche Lebenspraxis entsteht aus der allgegenwärtigen Macht der Sünde.

Die paulinische Sicht der Sünde als allgegenwärtige Macht ist im sozialgeschichtlichen Kontext der römischen Kaiserzeit zu begreifen. Dieser Hintergrund wird besonders sichtbar, wenn

- a) die Bildsprache, mit der Paulus über die Sünde redet, sozialgeschichtlich analysiert wird und wenn
- b) vergleichbare jüdische Texte zum Verständnis des Paulus herangezogen werden.

Die Bilder, mit denen Paulus Sünde beschreibt, sind Unterdrückungserfahrungen im Römischen Reich entnommen: Die Sünde übt eine versklavende Weltherrschaft aus, ihr Herrschaftsraum ist der Kosmos (Röm 5,12.13). Sie hält den Menschen als Gefangenen (Röm 7,23). Sie ist Kriegsherrin, die Sold bezahlt (Röm 6,23). Ihre Waffe ist der Mensch (Röm 6,13), ihr weltweites Herrschaftsinstrument ist der Tod (Röm 5,21). So unentrinnbar die Macht Roms ist, so unentrinnbar ist die Macht der Sünde: Alle sind unter der Sünde (Röm 3,9 u.ö.). Ein weiteres Bildfeld, mit dem Paulus Sünde beschreibt, ist die zeitgenössische Sklaverei.

Diese Bilder bedeuten nicht, daß Paulus sagen will, der Kaiser in Rom verkörpere die weltweite Sünde. Vielmehr macht er Unterdrückungserfahrungen im Alltag des Römischen Reiches – vor allem aus der Perspektive der kleinen Leute (genauer: der Männer der Bevölkerungsmehrheit) – transparent für die Todesorientierung des gesamten Lebens unter der Sünde.

Ein mit Paulus und seiner Sündenerfahrung vergleichbarer jüdischer Text ist das (→) 4. Esrabuch. Es stammt aus der Zeit nach 70, als das jüdische Volk durch römische Kriegsgewalt, Verschleppung, Vergewaltigung und politische Ohnmacht am Boden lag. Diese Erfahrungen werden in dem Buch deutlich

benannt (siehe besonders 10,21-24). Das Volk lebt in einer Situation, in der eigentlich niemand der (→) Tora, dem Willen Gottes, gerecht wird. Der Seher und fiktive Autor des Buches, der mit Gott deswegen kämpft, verzweifelt darüber, daß die meisten Menschen vor Gott zugrunde gehen, weil sie nicht nach Gottes Willen leben. Im 4. Esrabuch und seinen jüdischen Parallelen liegt ein dem Paulus vergleichbares Verständnis von Sünde als unentrinnbare Macht vor, die das Halten der Tora verhindert und die Beziehung zum Gott Israels zerstört.

Dies zeigt, daß sich Paulus in seinen Ausführungen zu Sünde in Übereinstimmung mit anderen jüdischen Schriften befindet. Unterscheidend ist der Glaube an Jesus Christus. Nach paulinischem Verständnis bedeuten Tod und Auferstehung des Messias Jesus Gottes Eingreifen zugunsten der dem Leben entfremdeten Menschheit. Jetzt (*nynti*) sind wir befreit von der Zwangsherrschaft der falschen Praxis. Wir können »im neuen Leben wandeln« (Röm 6,4), d.h. nach der Tora leben.

Paulus vertrat rigoros den Standpunkt: Ohne den Glauben an (→) Christus ist ein Leben nach dem Willen Gottes, der Tora, nicht möglich. Diesen Standpunkt haben die meisten jüdischen Menschen seiner Zeit, falls sie ihn kannten, zu seinem Kummer nicht akzeptiert. Sein Standpunkt bedeutete jedoch nicht, daß er sich nicht mehr als Jude sah.

Auslegung von Röm 7,14-25

14 Wir wissen ja, daß das Gesetz geistgewirkt ist; ich aber bin fleischbestimmt – verkauft unter die Sünde. 15 Denn: Was ich erwirke, begreife ich nicht. Nicht was ich will, mache ich nämlich, sondern was ich hasse, das tue ich. 16 Wenn ich aber gerade das tue, was ich nicht will, so gestehe ich dem Gesetz zu, daß es recht ist. 17 Dann aber bin nicht mehr ich am Werk, sondern die mir innewohnende Sünde. ... 19 Denn: Nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Üble, das ich nicht will, das mache ich. 20 Wenn ich aber gerade das tue, was ich selber nicht will, so erwirke nicht mehr ich das, sondern die mir innewohnende

Sünde. 21 Ich finde also dies Gesetz: Mir, der gewillt ist, das Rechte zu tun, mir ist das Üble zuhanden. 22 Denn freudig stimme ich – dem inneren Menschen nach – dem Gesetz Gottes zu. ... 24 Ich unseliger Mensch! Wer wird mich diesem Todesleib entreißen? 25 Die Gnade Gottes durch Jesus den Messias, unseren Herrn! So bin ich denn nun als ein und derselbe mit meiner Vernunft im Knechtsdienst des Gottesgesetzes, mit dem Fleisch aber in dem des Sündengesetzes.

Die Vorstellung dämonischer Besessenheit, die zur Zeit des Paulus gängig war, ist für das Verständnis des Textes fundamental. Die Sünde wird hier als ein Dämon beschrieben, der in dem Menschen wohnt (7,17.18.20) und ihn allumfassend in Besitz nimmt. Der Mensch ist nur noch Hülle, der Wohnort des Dämons, der statt seiner handelt. Der Machtunterworfenheit des ganzen Menschen unter die Macht der Sünde in seinem Handeln wird aber die Entfremdung des Menschen von seinem Wollen, seinem Ziel – Heil und Leben gegenübergestellt. Der Mensch will Gottes Gebote halten und Leben in Fülle verwirklichen, handelt aber faktisch gegen Gottes Gebote.

Sünde als Ohnmacht, Sich-nicht-wehren-können gegen die Instrumentalisierung der eigenen Existenz zum Werkzeug des Todes, ist eine Vorstellung, die sich auf reale Erfahrungen der Menschen im Römischen Reich beziehen läßt. Daß diese Erfahrung von Jüdinnen, Juden und ChristInnen wie Paulus als Unfähigkeit, nach Gottes Willen zu leben, erlebt wird, ist wahrscheinlich. Die Sündentheologie des Paulus und anderer jüdischer Schriften ist zwar nicht direkte politische Kritik am Herrschaftssystem der Römer, spiegelt aber die Erfahrung bedrängter Menschen und dient der theologischen Analyse der realen Menschenwelt und ihrer Zwänge.

In Röm 8,11 wird der Macht der Sünde, die den Menschen beherrscht, der Geist Gottes gegenübergestellt, der den Menschen zwar ebenso beherrscht wie die Macht der Sünde, aber im Gegensatz zur Sünde zum Leben ermächtigt. Die Dialektik zwischen Todesverfallenheit und Ermächtigung zum Leben, zwischen dem tatsächlichen und dem beabsichtigten Handeln, zwi

sehen Böse und Gut durchzieht auch Röm 7. Diese Spannung durchzieht das Leben der Menschen. Paulus sieht den Ausweg im Glauben an Jesus Christus (7,24 vgl. auch 8,1-13).

Paulus denkt apokalyptisch. Er erwartet einen allumfassenden Herrschaftswchsel. Seine Hoffnung richtet sich auf Gottes endgültiges Eingreifen, das für ihn mit Jesu Auferstehung bereits begonnen hat. Das Bekenntnis zu »Jesus Christus unserem Herrn« (7,24), der Herr über die ganze Welt und alle Menschen ist, ist zwar kein politisches Bekenntnis, hat aber konkrete Folgen. Der Christusglaube führt dazu, daß die Glaubenden in ihrem gemeinschaftlichen Leben, in den christlichen Gemeinden schon als befreite Menschen zu leben und die Tora Gottes zu halten versuchen.

Literatur zum Weiterlesen

- Evi Krobath; Luise Schottroff, Art. *Sünde*, in: Elisabeth Gössmann u.a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 385-387.
- Judith Plaskow, *Sex, Sin and Grace. Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, Washington 1980.
- Christine Schaumberger; Luise Schottroff, *Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*, München 1988.
- Luise Schottroff, *Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus*, in: dies., *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990, 57-72.

Luise Schottroff

Endgericht oder Verheißung? Eschatologie/Apokalyptik zur Zeit des Zweiten Tempels (Mk 13,28–33)

Antijudaistische Stereotype

Viele Kommentare, Wörterbücher und andere christliche Ausführungen zum Thema Eschatologie und Apokalyptik weisen eine Reihe von antijudaistischen Stereotypen auf, die im folgenden aufgelistet werden sollen:

- Es gebe eine strikte Trennung zwischen der christlichen Eschatologie und der jüdischen Apokalyptik. Die Vorstellung vom Ende dieser Welt und vom Einbruch der Gerechtigkeit Gottes werden unterschiedlich aufgefaßt.
- Jüdische Apokalyptik sei eine Spekulation vom Weltende mit einer genauen Vorstellung über die Dauer und die Ereignisse, die damit verbunden sind. Das Ende werde ausgemalt, chronologisch fixiert und berechnet. Für die christliche Eschatologie hingegen seien die Zeichen des Endes nicht berechenbar. Darin unterscheide sie sich von der jüdischen Apokalyptik. Das Ende kommt hier plötzlich. Das eschatologische Ereignis sei aus christlicher Sicht nicht als ein bevorstehendes kosmisches Ereignis vorgestellt, sondern als die Tatsache der Präsenz Jesu in dieser Welt. An jedes einzelne Individuum ergehe der Ruf Jesu zum Glauben. Deshalb zähle nur die Existenz des Individuums, die Zugehörigkeit zum erwählten (jüdischen) Volk verliere den Heilswert.
- Die Wurzeln der christlichen Eschatologie seien in der jüdischen Apokalyptik zu finden. Jesus schöpfe seine Bilder aus der jüdischen Apokalyptik und stehe in der jüdischen Ge-

schichte. Diese sei jedoch für den Glauben fortan irrelevant. Die Predigt Jesu gehe über den Partikularismus des jüdischen Volkes hinaus und geschehe anders als die jüdische Predigt nicht aus spekulativem Interesse.

- Die Verzögerung der Parusie (der Wiederkunft Christi) habe christliche Theologen, speziell Lukas, zur Entwicklung einer Einteilung der Heilsgeschichte in drei Stufen geführt: 1. Die Zeit Israels; 2. Die Zeit des Wirkens Jesu; 3. Die Zeit der Kirche. Die Naherwartung auf die Wiederkunft werde aufgegeben und durch die Kirche und den Geist, der in ihr lebendig ist, ersetzt. Die jüdische Geschichte sei als Verfallsgeschichte zu betrachten, ihre Zeit sei vorbei.

Historischer Sachverhalt

Bei der Betrachtung jüdischer und jüdisch-christlicher Eschatologie begegnen wir einer großen Vielfalt von Bildern und Vorstellungen vom Einbruch der Gerechtigkeit Gottes und vom Kommen des Reiches Gottes. In den ersttestamentlichen Texten wird die Heilszukunft auf diese Welt bezogen. Ihre Verwirklichung hängt mit dem Gehorsam des ganzen Volkes zusammen. Auch in der jüdisch-apokalyptischen Literatur bleibt diese Hoffnung bestehen. Daneben entwickelt sich die Hoffnung auf Heil, das durch eine kosmische Katastrophe einbrechen wird. In beiden Literaturgattungen ist die Hoffnung nicht durchgängig partikular, d.h. ausschließlich auf Israel bezogen, sondern auch universal. Das kommende Heil wird sich auf alle Völker erstrecken, die in einer Wallfahrt zum Zion kommen werden. In eschatologischen Visionen wird geschildert, daß alle Völker Gott dienen werden (vgl. z.B. Zef 3,810; Mi 4,2).

Die Vorstellungen eines Endes der bestehenden Geschichte ist mit der konkreten Hoffnung auf eine Veränderung der bedrängten Situation verbunden, in der sich sowohl jüdische als auch jüdisch-christliche Gruppen befinden. Apokalyptische Vorstellungen bedeuten so keine Flucht aus der Geschichte,

sondern bringen gerade die Hoffnung auf eine innergeschichtliche Wende zum Ausdruck. Diese bedeutet für die bedrängten Menschen die Hoffnung auf das Ende von Unterdrückung und ungerechter Herrschaft und damit auf ganzheitliches Heil. Die Vorstellung vom »Wie« und »Wann« des Einbruchs des Endes ist in jüdischen und jüdisch-christlichen Texten nicht einheitlich. Auch die Bedeutung, die messianischen Gestalten und dem endzeitlichen Gericht zugeschrieben wird, ist in den verschiedenen Texten unterschiedlich. Es existiert sowohl eine Vielzahl von Schemata einer zukünftigen Erlösung als auch von Rollenvorstellungen bestimmter (→) Messiasgestalten. Einige warteten auf das Eingreifen Gottes, andere handelten selbst in Erinnerung an die Gestalten der Geschichte. In einigen Texten wird das Kommen des Reiches Gottes ohne das Auftreten eines Messias verheißen.

Sicher bestehen Unterschiede in der Vorstellung von Menschen über Tod, ewiges Leben und das Ende der Geschichte in den verschiedenen Zeiten der Geschichte Israels und des Christentums. Trotzdem dürfen neutestamentliche Texte, die bildliche apokalyptische Vorstellungen beinhalten (z.B. die Offenbarung des Johannes), nicht im Gegensatz zu »christlichen« Vorstellungen als »jüdisch« bezeichnet und somit implizit abgewertet werden. Die Jesusbewegung muß als Teil des jüdischen Volkes verstanden werden, die ganz selbstverständlich aus dessen Traditionen geschöpft und sie für ihre Zeit gedeutet hat. Insofern ist das ganze Neue Testament als jüdische Schrift zu verstehen. Eine Sicht, die christliche Erlösungsvorstellungen lediglich abstrakt und nur auf das einzelne Individuum bezogen versteht, wird deren gemeinschaftlichen und gesamtgeschichtlichen Dimensionen nicht gerecht. Sie leugnet die Hoffnungen der Menschen, die diese Traditionen damals wie heute tragen. Auch Texte wie Mt 25,31-46 (das große Endgericht) weisen auf eine Vorstellung, in der es auf das Handeln und das Leben in Gemeinschaft ankommt und nicht allein auf den Glauben des Individuums.

Auslegung von Mk 13,28-33

28 Vom Feigenbaum aber lernt das Gleichnis: Wenn sein Zweig zart wird, und die Blätter treiben, wißt ihr, daß der Sommer nahe ist. 29 So sollt auch ihr, wenn ihr dies geschehen seht, merken, daß er nahe vor der Türe ist. 30 Wahrlich, ich sage euch: dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles geschieht. 31 Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen. 32 Von dem Tag und der Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater. 33 Seht euch vor, bleibt wach! Denn ihr wißt nicht, wann die Zeit da ist.

Dieses Gleichnis vom Feigenbaum steht im Kontext der sogenannten Endzeitrede bei Markus. Die Menschen, die hier zur Sprache kommen, leiden unter Krieg und Kriegsgeschrei, Streitigkeiten, Verfolgungen und Hungersnot (Mk 13,3-13). Sie klagen mit Betroffenheit über *die* Zerstörung des Tempels (Mk 13,2.14-20). Für sie weisen die zerstörten Mauern auf ein schreckliches Geschehen hin, sind aber gleichzeitig auch als Ankündigung des Neuen zu deuten. In einer mythischen Sprache, die eine kosmische Katastrophe beschreibt, die sich nicht in allen Einzelheiten historisch entschlüsseln läßt, erzählen die Menschen von der Zukunft Gottes und vom Ende des Elends:

»Die Sonne wird sich verfinstern, und der Mond wird nicht scheinen. Und die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden. Dann wird man den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken kommen sehen. Und er wird die Engel aussenden, und die von ihm Auserwählten aus allen vier Windrichtungen zusammenführen, vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels« (Mk 13,24-27).

Dieses Bild von Gott, der das zerstreute Volk nach Hause holt, wurde in der langen Leidensgeschichte des jüdischen Volkes immer wieder verwendet (vgl. z.B. Jes 43,8; Sach 2,16). Inmitten der Verzweiflung schildern sie die Zukunft Gottes. Sie beschreiben, wie es sein wird, wenn Gott endlich kommt.

Diese Zukunft wird auch in Mk 13,28-33 als nahe bevorstehend angekündigt. Dies wird im Gleichnis vom Feigenbaum sichtbar. Das kommende Neue wird mit dem Bild der zarten Zweige beschrieben. Der Begriff *hapalos* – zart, weich, sanft – wird sonst meist dazu benutzt, um die Haut von Kindern und jungen Tieren zu beschreiben. Luzia Sutter Rehmann deutet dies so, daß damit der Umwandlungsprozeß der rauhen Baumrinde in eine durchlässige, zarte und neue Haut beschrieben wird. Durch ein genaues Beobachten der Baumrinde im Frühling kann das neue Leben gesehen und die Nähe Gottes spürbar werden. Diese Nähe des Endes wird von Jesus beschworen (V 30-31). Er macht aber auch deutlich, daß niemand außer Gott weiß, wann es kommt (V 32). Die Menschen können mit der Zuversicht und der Hoffnung leben, daß Gott die Welt nicht sich selbst überläßt. Er wird eingreifen. Die Menschen warten mit großer Sehnsucht und Hoffnung, daß Gott ihrem Elend ein Ende machen wird. Diese Hoffnung befähigt sie schon jetzt, als eine Gemeinschaft ohne hierarchische Strukturen zu leben (vgl. Mk 10,42i 44). Die jüdische apokalyptische Literatur setzt, selbst wenn sie eine genaue Angabe über den Zeitpunkt des Endes gibt, immer voraus, daß Gott die Zeit in der Hand hat (vgl. z.B. Bar 48,2), sie regiert und für alles eine Zeit bestimmt. Nur Gott weiß, wann das Ende der Zeiten kommt (Bar 21,8). Die Predigt Jesu steht in dieser Tradition. Auch in ihr wird der Einbruch des Reiches Gottes und das Kommen der Gerechtigkeit in vielfältigen Bildern beschrieben: Als Gericht (Mt 25), begleitet von Blitz und Donner (Lk 17,20-35) und in Mk 13 mit dem Bild vom Austreiben des Feigenbaums.

Literatur zum Weiterlesen

- Rudolf Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, München 1965.
 Jürgen Ebach, »Apokalypse – zum Ursprung einer Stimmung«, in: Einwürfe 2 (1985), 5-61.
 Friedrich-Wilhelm Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, 3. Bd., Gütersloh 1996.

- Luise Schottroff, Die Gegenwart in der Apokalyptik der synoptischen Evangelien, in: dies., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990, 73-95.
 Luise Schottroff, Wir riechen den nahen Sommer, in: dies.; Dorothee Sölle, Hannas Aufbruch, Gütersloh 1990, 61-75.
 Luzia Sutter Rehmann, Art. *Eschatologie*, in: Elisabeth Gössmann u.a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 86-89.
 Luzia Sutter Rehmann, »Geh, frage die Gebälerin ...« Feministisch-befreiungstheologische Untersuchungen zum Gebärmotiv in der Apokalyptik, Gütersloh 1995.
 Paul Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl. des Werkes »Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba«, Tübingen 1934.

Regene Lamb

Anhang

Erklärungen zu nichtbiblischen Quellen

Jüdische außerkanonische Literatur

Der Kanon

Zu der Zeit, als die ersttestamentlichen jüdischen Schriften entstanden, existierte noch kein verbindlicher Kanon, durch den bestimmte Bücher als heilige gekennzeichnet wurden. Erst im Laufe des 1. Jahrhunderts n.Chr. wurde der uns heute vorliegende hebräische Kanon abgeschlossen. Dies geschah möglicherweise, weil die Schriften unterschiedlichster jüdischer Gruppierungen überhandnahmen. Zu diesem Kanon gehören 24 Schriften: der Pentateuch, die Propheten und weitere Schriften. Er entspricht dem Umfang des Ersten Testaments in den evangelischen Bibeln.

Da sich das Judentum aber auch außerhalb Israels ausbreitete, wurde eine Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische nötig. Diese wurde Septuaginta (LXX) genannt. Weiterhin wurden hier auch andere in griechischer Sprache verfaßte Schriften aufgenommen.

Katholische Bibeln richten sich nach der Septuaginta. Hier werden diese späteren Schriften deuterokanonisch genannt. In der evangelischen Tradition werden sie als Apokryphen bezeichnet.

Die Apokryphen

Die Apokryphen gehören dem jüdischen Schrifttum an. Sie sind teils palästinischer Herkunft, teils aus der Diaspora und zwischen dem 3. Jahrhundert v.Chr. und dem 1. Jahrhundert n.Chr. entstanden. Sie wurden teils in hebräisch, teils in griechisch

abgefaßt. Wie schon eingangs erwähnt, werden diese Schriften in der katholischen Kirche deuterokanonisch genannt. Sie wurden in den Kanon eingegliedert, haben aber nicht die gleiche Lehrautorität.

Zu ihnen zählen:

- historische und legendarische Erzählungen: das dritte Buch Esra, das 1./2. Buch der Makkabäer, die Stücke zu Esther, die Zusätze zu Daniel (Susanna, das Gebet des Asarja und das Gebet der drei Männer im Feuerofen, Bel zu Babel und Vom Drachen zu Babel);
- Unterweisung in erzählender Form: Judith, Tobith;
- Unterweisungen in lehrhafter Form: die Weisheit Salomos, Jesus Sirach, das Buch Baruch, der Brief des Jeremias;
- poetische Schriften: das Gebet Manasses.

Die Pseudepigraphen

Diese Schriften finden sich nicht mehr in den Bibeln, sind aber leicht zugänglich in der Reihe »Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit«. Sie gehören dem jüdischen Schrifttum an, hatten aber nur innerhalb einzelner Gruppen Geltung. Entstanden sind sie ungefähr zeitgleich mit den Apokryphen.

Es kommt zu Begriffsverwirrungen, weil die Schriften, die in der evangelischen Kirche Pseudepigraphen genannt werden, in der katholischen Kirche Apokryphen heißen.

Der Begriff Pseudepigraph ist eigentlich unpassend und sachlich nicht richtig. Denn nur einige der Schriften waren unter einem Pseudonym, oftmals Namen berühmter Gestalten aus biblischer Zeit (z.B. Mose, Henoch), im Umlauf. Viele sind sogar anonym. Andererseits finden sich aber auch biblische Bücher, deren Bezeichnungen nicht den Namen ihrer Verfasserinnen (z.B. 5 Bücher Mose) entsprechen. Zu ihnen zählen:

- historische und legendarische Erzählungen: das 3. Makkabäerbuch u.a.;

- Unterweisung in erzählender Form: der Aristeasbrief, das Buch der Jubiläen, das Martyrium Jesajas, das Leben Adam und Evas, Joseph und Aseneth;
- Unterweisungen in lehrhafter Form: das 4. Makkabäerbuch, die Testamente der XII Patriarchen, das Testament Abrahams, das Testament Hiobs, das Testament Isaaks, das 5./6. EsraBuch, Aristobul, Demetrios, Exeget Aristeas;
- poetische Schriften: die Psalmen Salomos, Psalm 151 der Septuaginta;
- Apokalypsen: das äthiopische Henochbuch, das slavische Henochbuch, die Himmelfahrt des Mose, das 4. Esra-Buch, die syrische Baruch-Apokalypse, die griechische Baruch-Apokalypse, die Apokalypse Abrahams, Elias, Esras, Zephanjas, Ezechiels, die Sybillinischen Orakel.

Literatur zum Weiterlesen

Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, hg. von Werner Georg Kümmel u.a., Gütersloh o.J.

Emil Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Bd. 1: Die Apokryphen des Alten Testaments, Bd. 2: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments, 4. Aufl. Hildesheim – New York 1975.

Leonhard Rost, Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumranschriften, 3. Aufl. Heidelberg – Wiesbaden 1985.

Wilhelm Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 2 Bände, 5. Aufl. Tübingen 1989.

Schriftsteller in neutestamentlicher Zeit

Josephus Flavius

Josephus Flavius war ein jüdischer Historiker, der um 37/38 n.Chr. als Sohn des Priesters Mathias geboren wurde und zwischen 110 und 120 in Rom starb. Er lernte in verschiedenen jüdischen Schulen. Im Aufstand gegen die römischen Besatzer in Jerusalem übernahm er ab 66 n.Chr. den Oberbefehl über die Provinz Galiläa, beugte sich aber schon ein Jahr später der Macht der Belagerer. Ab diesem Zeitraum schildert er die Geschehnisse sehr Rom-freundlich. Später legte er sich den Familiennamen Flavius zu, wurde römischer Staatsbürger und siedelte nach Rom über. Josephus versucht, römischen Menschen jüdische Geschichte und Religiosität zu erklären. Als Schriften sind zu nennen: 1. »Der jüdische Krieg« (Bello Judaico), in dessen Einleitung die jüdische Geschichte vom Makkabäeraufstand bis zum 1. Jahrhundert n.Chr. zusammengefaßt ist; 2. Die »Jüdische Archäologie« bzw. die »Jüdischen Altertümer« (Antiquitates Judaicae) – eine Abhandlung über die Geschichte der Jüdinnen und Juden von der Weltschöpfung bis zum Jahre 66 n.Chr.; 3. Die »Autobiographie« (Vita); 4. »Über das hohe Alter des jüdischen Volkes« oder »Gegen Apion« (Contra Apionem) – diese Schrift stellt eine Verteidigungsrede dar, in der Josephus judenfeindliche Schriften römischer und griechischer Autoren zusammengestellt und versucht hat, sie zu widerlegen.

Philo(n) von Alexandrien

Philo war ein jüdisch-griechischer Philosoph, der um 20 v.Chr. geboren wurde. Er genoß die Ausbildung vornehmer Griechinnen, wozu die Klassiker, Mathematik, Naturwissenschaften und Rhetorik gehörten. Seine Informationen über das Judentum bezog er vor allem aus dem jüdischen Alltagsleben. Zu seinen Schriften gehören philosophische Abhandlungen über Fragen

der Metaphysik, Ethik und Psychologie. Den Großteil seines Werkes macht die Erklärung der Tora oder ihres Inhalts aus. Diese Schriften wenden sich an hellenistisch gebildete Juden und Jüdinnen, aber auch an nicht-jüdische Menschen. Hierzu gehören der Kommentar zur Genesis, die Schrift von der Welterschöpfung, das Leben der Erzväter, das Leben des Moses u.a. mehr.

Juvenal

Juvenal lebte zwischen 60 und 140 n.Chr. Er wird als der letzte große Satiriker der römischen Literatur bezeichnet. In seinen 16 »Satiren« übt er auf übertriebene und saloppe Art und Weise viel Gesellschaftskritik, indem er soziale Mißstände, übermäßiges Luxusleben, aber auch die menschlichen Schwächen seiner Zeit anprangert.

Literatur zum Weiterlesen

Josephus Flavius, Geschichte des Jüdischen Krieges, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz, Nachdruck der Ausgabe von 1900, Wiesbaden o.J.

Josephus Flavius, Jüdische Altertümer, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz, 11. Aufl. Wiesbaden 1993.

Decimus Iunius Iuvenalis, Satiren, übersetzt von Harry C. Schnur, Stuttgart: Reclam 1988.

Paul Kroh, Lexikon der antiken Autoren, Stuttgart 1972.

Philo von Alexandrien, Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. von Leopold Cohen, I'saak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler, 7 Bände, 2. Aufl. Berlin 1962-64.

Michael Stone (ed.), Jewish Writings of the Second Temple Period, Assen – Philadelphia 1984.

Rabbinische Schriften

Die Mischna

Das Wort Mischna (von hebr. *schana*, wiederholen, durch Wiederholung lernen) bedeutet »Lehre, Studium« und zwar der mündlichen Tradition. Mischna kann ein einzelner Lehrsatz, aber auch die Lehre eines bestimmten Meisters sein. Wenn der Begriff benutzt wird, ist jedoch die um 200 n.Chr. entstandene Schrift von religiösen Weisungen gemeint. Sie ist eine Zusammenstellung der Diskussionen rabbinischer Schulen vorangegangener Jahrhunderte um die Weisungen der Tora und ihre Umsetzung im Alltag (Halacha). Die Endredaktion wird Jehuda ha-Nasi, oftmals nur wegen seines strengen Lebenswandels Rabbi genannt, zugeschrieben. Die Mischna beinhaltet sechs Ordnungen, die selbst noch einmal in Traktate aufgeteilt sind. In ihnen sind Diskussionen zu bestimmten Themen wie Landwirtschaft (Zera), Feste (Moed), Frauenfragen (Naschim), Schaden/Unrecht an Menschen, Tieren, Pflanzen und Sachen (Naziqim), Heiliges (Qodaschim) und Reinheitsfragen (Toharot) zusammengestellt. Die Abkürzung für die Mischna ist »m«/«M«. Diesem Buchstaben wird der Name des jeweiligen Traktates zugefügt (m Schabbat VII,2).

Die Tosefta

Die Tosefta (Zusatz, Ergänzung) ist in Inhalt und Aufbau parallel zur Mischna in sechs Ordnungen gegliedert. Anders als die Mischna ist die Tosefta nicht explizit im Talmud aufgenommen. Im wesentlichen ist sie in der tannaitischen Zeit (1./2. Jahrhundert n.Chr.) entstanden. In Zitaten wird sie mit »t«/«T« abgekürzt (t Berakot 2,12).

Der Talmud

Talmud (von *lamad* »lernen« bzw. *limad* »lehren«) bedeutet Studium, aber auch Belehrung, Lehre. Das Werk ist eine Sammlung von lehrhaften (Halachot) und erzählenden (Haggadot) Stoffen, wie Erzählungen aus dem Leben rabbinischer Gelehrter, Legenden und Volkstraditionen. Im Zentrum der Diskussion steht die Mischna. Sie wurde nach ihrer Fertigstellung nicht als endgültig betrachtet, sondern in den rabbinischen Schulen neben der biblischen Tradition weiter diskutiert und ergänzt. Diese Ergänzung wird *Gemara* genannt. Später kamen noch die Kommentare weiterer Lehrender hinzu. Talmud ist also Mischna, Gemara und Kommentare.

Als Schriftstück gestaltet sich der Talmud folgendermaßen: in der Mitte einer Seite stehen Mischna- und Gemaratext; rechts und links oder auch darunter sind die Kommentare der anderen Gelehrten abgebildet. So kann es kommen, daß die unterschiedlichsten Meinungen nebeneinander stehen.

Wichtig ist, daß zwei Talmudim existieren, der palästinische oder Jerusalemer (in Literaturangaben abgekürzt mit »j«/«pT«) und der babylonische (in Literaturangaben abgekürzt mit »b«/«bT«). Der Jerusalemer Talmud fand seine Endgestalt am Ende des 5. Jahrhundert n.Chr. und ist das Ergebnis der Arbeit palästinischer Gelehrter an der Mischna von über zwei Jahrhunderten. Er ist jedoch nicht in Jerusalem entstanden. Der überwiegende Teil sind lehrhafte Stoffe (Halachot). Ein Sechstel des Gesamttextes sind erzählende Stoffe (Haggadot). Wenn heute von »dem« Talmud gesprochen wird, ist meistens der babylonische gemeint. Im Laufe der Jahrhunderte hat es sich entwickelt, daß er als der bedeutsamere angesehen wurde. Der babylonische Talmud wurde nach einer Diskussionsphase von drei Jahrhunderten im 6./7. Jahrhundert n.Chr. abgeschlossen. Er ist umfangreicher als der palästinische, auch wenn weniger Traktate der Mischna kommentiert sind. Stattdessen besteht er zu zwei Dritteln aus erzählenden Texten (Haggada). Hier wurde vieles von dem aufgenommen, was ebenso in den rabbinischen Schulen gelehrt wurde: Wissen aus Medizin, Biologie, Astronomie, Mathematik und Astrologie u.a.

Literatur zum Weiterlesen

- Lazarus Goldschmidt, Der babylonische Talmud, 8 Bände, Berlin 1929-1936.
Reinhold Mayer, Der babylonische Talmud, 3. Aufl. München 1963 (Auswahl).
Günter Stemberger, Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung, München 1977.
Hermann L. Strack; Günter Stemberger, Einleitung in Talmud und Midrasch, 7. Aufl. München 1982.

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

[REDACTED]

aus: Henze, Dagmar; Janssen, Claudia; Müller, Stefanie; Wehn, Beate: *Antijudaismus im Neuen Testament? – Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten*, Gütersloh 1997.