

Walter Dietrich
Martin George
Ulrich Luz (Hrsg.)

Antijudaismus – christliche Erblast

Mit Beiträgen von

Maurice Baumann, Michel Bollag,
Rudolf Dellsperger, Walter Dietrich, Martin George,
Rosa Grädel-Schweyer, Emanuel Hurwitz,
Ulrich Luz, Christoph D. Müller,
Silvia Schroer, Samuel Vollenweider

Verlag W. Kohlhammer

0213D 1400 0556

*Der Jüdischen Gemeinde Bern
in Verbundenheit*



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Antijudaismus – christliche Erblast / Walter Dietrich ... (Hrsg.). Mit
Beitr. von Maurice Baumann ... – Stuttgart ; Berlin ; Köln :
Kohlhammer, 1999
ISBN 3-17-016095-8

03/2016

Umschlagbild: Mose neben der Himmelspforte.
Ausschnitt aus dem Tympanon über dem Portal
des Berner Münsters (15. Jh.). (Näheres siehe Vorwort S. 8.)
Foto: Manuel Rohner, Bern.

Alle Rechte vorbehalten
© 1999 W. Kohlhammer GmbH
Stuttgart Berlin Köln
Verlagsort: Stuttgart

Umschlag: Data Images GmbH
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. Stuttgart
Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Gott der Rache versus Gott der Liebe? Wider die Verzerrung biblischer Gottesbilder <i>Walter Dietrich, Professor für Altes Testament</i>	9
Feminismus und Antijudaismus Zur Geschichte eines konstruktiven Streits <i>Silvia Schroer, Professorin für Altes Testament</i>	28
Antijudaismus im Neuen Testament Der Anfang einer unseligen Tradition <i>Samuel Vollenweider, Professor für Neues Testament</i>	40
Das 'Auseinandergehen der Wege' Über die Trennung des Christentums vom Judentum <i>Ulrich Luz, Professor für Neues Testament</i>	56
Antijudaismus bei den Kirchenvätern Eine notwendige Polemik? <i>Martin George, Professor für Ältere Kirchen- und Dogmengeschichte</i>	74
Das Judentum in der Schweiz Eine Leidensgeschichte mit Lichtblicken <i>Rudolf Dellsperger, Professor für Neuere Kirchengeschichte, Theologiegeschichte und Konfessionskunde</i>	93

Judas und der Hass auf die Juden

Ein Beitrag zur Frage des strukturellen Antisemitismus

Dr. Emanuel Hurwitz, Psychiater, Zürich 109

Die Pharisäer

Zu einem Klischee christlicher Predigtpraxis

Christoph D. Müller, Professor für Praktische Theologie 127

Judenbilder für Christenkinder

Das Judentum in Religionsunterricht und kirchlicher Unterweisung

Maurice Baumann / Rosa Grädel-Schweyer, Professor / Lektorin für
Praktische Theologie 143

Jüdische Blicke auf das Christentum

Von Ablehnung bis Akzeptanz

Michel Bollag, Dozent, Lehrhaus Zürich 164

Christologie ohne Antijudaismus?

Thesen und Einwürfe 183

Abkürzungen 189

Sach- und Namenregister 190

Verzeichnis der Bibelstellen 192

Vorwort

In zahlreichen Gestalten und in einem vielfach zu präzisierenden Sinn hat *Antijudaismus* die Geschichte des Christentums von seinen Anfängen bis in die Gegenwart begleitet, vor allem in Europa. Es handelt sich dabei zunächst um eine äusserst konfliktrichtige *Ursprungskonstellation*, in der einem Judentum, für das unbedingter Toragehorsam und die Erwählung des Volkes Israel zentral sind, ein Christentum gegenübertritt, das Jesus Christus als den einzigen Erlöser für Israel und die Völker bekennt. Es handelt sich sodann um das *Resultat historischer Konflikte* zwischen beiden Religionen, die vom herrschenden Christentum zunehmend gewaltsam ausgetragen worden sind. Es handelt sich schliesslich um *Verbrechen*, die in einer zweitausendjährigen Geschichte unter Berufung gerade auf Jesus Christus, den Christen als Gott und Heiland bekennen, begangen worden sind. Dass die Geschichte der Religionen von derartigen Verbrechen voll ist, entschuldigt die Verbrechen, die christliche an jüdischen Menschen begangen haben, nicht im geringsten. Zwar handelt es sich beim Antijudaismus um eine tendenziell und faktisch eliminatorische Religionsfeindschaft, wie es sie auch sonst gibt: angefangen von der im Alten Testament geforderten Ausrottung der Baalsreligion bis zu den blutigen Auseinandersetzungen zwischen Hindus und Muslimen im heutigen Indien. Die Geschichte des todbringenden Verhältnisses des Christentums zum Judentum hat aber mindestens zwei Aspekte, die über andere Religionsfeindschaften hinausgehen: Erstens bekennen sich Christinnen und Christen, wenn sie überhaupt noch etwas bekennen, zu einem Gott, für den Versöhnung, Erlösung, Hingabe und Liebe gerade sein Wesen ausmachen. Zweitens können sie nicht bestreiten, dass ihr Glaube seinen Wurzelgrund unabstreifbar im alttestamentlichen Glauben hat. Dass Religionen miteinander konkurrieren, streiten, sich bekämpfen und zu überwinden suchen, das ist eine Tatsache der Religionsgeschichte wie Synkretismus und Fundamentalismus. Dass eine Religionsgemeinschaft in spezifischer Weise ihre eigenen Grundlagen zerstört, dies ist eine besondere Eigenart und Schuld des Christentums. Es ist schlechterdings notwendig, dass sich die christliche Theologie dieser schuldbeladenen Dimension der Christentumsgeschichte stellt.

Die Evangelisch-theologische Fakultät der Universität Bern hat dies in einer Ringvorlesung im Sommersemester 1998 zu tun versucht. Trotz der begrenzten Zahl der Abende, und obwohl einige Kolleginnen und Kollegen - namentlich von der Systematischen Theologie - verhindert waren, hat sich auf diese Weise, wie wir meinen, ein guter Einblick in

die Gesamthematik ergeben. Der letzte kurze Beitrag zeigt, dass die Fakultät über die Thematik inzwischen weiter diskutiert hat und die Diskussion noch keineswegs abgeschlossen ist. Indem wir unsere Einsichten und Überlegungen weitergeben, möchten wir auch andere dazu anregen, bisher Übersehenes wahrzunehmen, miteinander ins Gespräch zu kommen, zu vertiefter Erkenntnis zu gelangen und neue Denk- und Handlungsmöglichkeiten auszuloten.

Besonders freut es uns, dass dieser Band zwei jüdische Beiträge enthält: einen von einem Psychiater, einen von einem Theologen. Es schien uns unangemessen, über Antijudaismus zu reden, ohne die davon unmittelbar Betroffenen zu hören. In der Schweiz existiert, Gott sei Dank, eine intakte und lebendige jüdische Gemeinschaft, die mit ihrer Umwelt, gerade auch sofern diese christlich geprägt ist, regen Austausch pflegt. In diesem Sinne ist es uns eine Freude und Ehre, dieses Buch der Jüdischen Gemeinde Bern widmen zu dürfen, zu der personell und sachlich vielerlei Bezüge bestehen.

Das Umschlagbild, das wir dem Präsidenten der Christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft Bern, Herrn Pfarrer Dr. h.c. Manuel Rohner, verdanken, trägt spezifisches Lokalkolorit. Im spätgotischen Tympanon über dem Hauptportal des Berner Münsters ist in eindrücklicher, reliefartiger Gestaltung das jüngste Gericht abgebildet. Überraschend findet sich dort Mose, die Leitfigur des Judentums, neben der Himmelspforte! Inmitten von Propheten und Heiligen steht er, auf der Stirn das Kreuz der Seligen und vor sich seine beiden, zum Buch geformten Tafeln. Doch diese zeigen nicht, wie sonst, die Zehn Gebote, sondern eine geheimnisvoll-tiefsinnige Inschrift: יהושע הנוצרי המלך • Die Juden, die zum Volk des Höchsten (gehören)". Ist das jüdisch gedacht - oder christlich - oder christlich-jüdisch? Vor der Himmelspforte schmelzen die Unterschiede dahin, am Ende wird es nur ein Gottesvolk geben.

Wir haben einer Reihe von Personen und Institutionen zu danken: dem Verlag und namentlich dem zuständigen Lektor, Herrn Jürgen Schneider, für die Bereitschaft zur Publikation; den Reformierten Kirchen Bern-Jura, der Schweizerischen Akademie für Geistes- und Sozialwissenschaften und der Leitung der Universität Bern für Mittel zur Drucklegung und zur Senkung der Druckkosten; und den beiden Studierenden Nathalie Aebischer und Thomas Dürr, die mit viel Engagement und Sachkenntnis die Druckvorlage und die Register erstellt haben.

Bern, im Frühjahr 1999 Walter Dietrich • Martin George • Ulrich Luz

Gott der Rache versus Gott der Liebe?

Wider die Verzerrung biblischer Gottesbilder

Walter Dietrich

1. Von verzerrten Gottesbildern

Das Judentum und das Christentum werden durch ihr Grunddokument, die Bibel, zugleich verbunden und getrennt. Das Judentum gründet sich auf die hebräische Bibel, die wiederum dem Christentum nur als eines von zwei Testamenten gilt; christliches Grunddokument ist die Bibel Alten und Neuen Testaments. Im Neuen Testament scheiden sich also beide Religionen, im Alten treffen sie sich – sofern die Christen nicht das Alte vom Neuen her ganz anders lesen als die Juden.

Gläubige Jüdinnen und Juden entnehmen ihrer Bibel, wie sich der Gott, an den sie glauben, schon vor Urzeiten ihren Vorfahren offenbart hat. Es war dies nicht *ein* Gott unter vielen, sondern der einzige Gott Himmels und der Erden. Diesem aber gefiel es, sich unter vielen Völkern eines, das jüdische, auszuwählen, ihm seine Tora anzuvertrauen und mit ihm den Weg durch eine lange gemeinsame Geschichte anzutreten – um auf diese Weise allen Menschen zu zeigen, wie sie im Einklang mit ihm, mit der Schöpfung und mit sich selbst leben könnten.

Der gläubige Jude Jesus von Nazaret akzeptierte all dies selbstverständlich. Er sah indes, dass weite Teile seines Volkes durch das damals herrschende religiöse System von der Nähe dieses Gottes ausgeschlossen wurden, und er gab Armen und Kranken, Zöllnern und Huren ihren Gott und ihre Selbstachtung zurück. Schon zu seinen Lebzeiten, aber noch mehr nach seinem tragischen Tod sahen viele in ihm den im Judentum lange erwarteten Messias, den Christus. Das junge Christentum erfuhr, wie Jesus Christus nicht nur soziale und moralische, sondern religiöse und ethnische Grenzen niederlegte und Heiden und Nichtjuden dem Gottesvolk zuführte.

Doch aus Jesus Christus, dem Grenzüberwinder, wurde im sich verfestigenden Gebäude christlicher Lehre alsbald ein Schwellen- und Stolperstein für alle, die sich dem Absolutheitsanspruch der werdenden Kirche nicht beugen wollten, seien es Heiden oder Juden. Wie aber war damit umzugehen, dass man mit den Juden die heiligen Schriften gemein hatte? Nun, man las sie zunehmend nicht

mehr auf Christus hin, sondern man las von ihm her, so wie man ihn verstand, gegen sie an. Dass sie jüdisch waren, lag auf der Hand; inwiefern sie als christlich gelten konnten, war jeweils erst zu überprüfen. Eine wichtige Rolle in diesem Prozess der Distanzierung spielten von Anfang an solche Stellen im Alten Testament, die dem Hass und der Gewalt das Wort zu reden schienen; ihnen gegenüber konnte man sich trefflich in die von nichts als Liebe erfüllte christliche Brust werfen.

Diese Argumentationslinie kündigt sich schon mitten im Neuen Testament an. Der Evangelist Matthäus lässt Jesus in der Bergpredigt Antithesen formulieren, in denen er seine ethischen Maximen dem gegenüberstellt, was "zu den Alten gesagt ward". Den "Alten" war gesagt: "Auge um Auge, Zahn um Zahn" und: "Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen" (wovon sich übrigens der zweite Satz, anders als der erste, biblisch nicht verifizieren lässt); dagegen setzt der matthäische Jesus: "Widersteht dem Bösen nicht" und: "Liebet eure Feinde".¹

Etwa ein halbes Jahrhundert später hat ein einflussreicher christlicher Führer eine noch umfassendere Reihe von Antithesen aufgestellt, von denen sich mehrere mit dem Gegensatz von Liebe im Neuen und Rache im Alten Testament befassen.²

– Der Prophet des Schöpfergottes [Mose] stieg, als das Volk in der Schlacht stand, auf den Gipfel des Berges und breitete seine Hände aus zu Gott, damit er möglichst viele in der Schlacht töte; unser Herr aber, der Gute, breitete seine Hände zum Himmel (scil. am Kreuze) aus, nicht um Menschen zu töten, sondern um sie zu erlösen. (VII)

– Der Prophet des Schöpfergottes [Josua] liess ... die Sonne stille stehen, damit sie nicht untergehe, bevor die feindlichen Gegner des Volks sämtlich vernichtet seien; der Herr aber, der Gute, spricht: Die Sonne soll nicht untergehen über eurem Zorn. (X)

– Josua hat mit Gewalt und Grausamkeit das Land erobert; Christus aber verbietet alle Gewalt und predigt Barmherzigkeit und Friede. (III)

¹ Mt 5,38-48.

² Ich zitiere aus den Antithesen Markions, die bekanntlich nicht erhalten sind, sondern sich nur in den Polemiken seiner Gegner spiegeln, nach dem Wortlaut, den ihnen Adolf von Harnack gegeben hat: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig ²1924 = Darmstadt 1996, 89ff. In Klammern ist die von Harnack gewählte Reihenfolge – die er selbst aber "bunt" nennt – angedeutet. Die Antithesen, die mit den oben zitierten aus der Bergpredigt übereinstimmen, wiederhole ich nicht noch einmal (Nummern VIII und XXIV).

– Der Messias des Alten Testaments verspricht den Juden die Wiederherstellung des früheren Zustandes durch Rückgabe ihres Landes und nach dem Tode in der Unterwelt eine Zuflucht in Abrahams Schoß; unser Christus wird das Reich Gottes, eine ewige und himmlische Besitzung, aufrichten. (XXIX)

– Der Gute [Gott Jesu] ist gegen alle gut; der [jüdische] Weltschöpfer aber verheißt nur denen, die ihm gehorsam sind, das Heil ... Der Gute erlöst die, die an ihn glauben, nicht aber richtet er die, die ihm ungehorsam sind; der Weltschöpfer aber erlöst seine Gläubigen und richtet und straft die Sünder. (XIX)

Der sich hier von der Amoralität des Alten Testaments abgestossen fühlt, ist ein hochmoralischer Christ: Markion, um ein Haar zum Kirchenvater geworden, dann aber zum Ketzer erklärt. In unübertroffener Schärfe meißelt er die Antithetik von Liebe, Demut, Lauterkeit, Keuschheit, Friedfertigkeit auf der einen und Hass und Rache und Krieg und Gemeinheit und Willkür auf der anderen Seite heraus. Es sind nicht nur zwei Haltungen, es sind zwei Götter, die da miteinander streiten: der *jüdische Schöpfergott*, der die Welt erschaffen hat – so wie sie ist: höchst unvollkommen und fehlerhaft – und der diese Welt mit seinen Methoden und seinen Gesetzen zu regieren versucht – mehr schlecht als recht –, gegen den *christlichen Erlösergott*, der von einer anderen, lichten Welt her auf unsere verderbte Erde einwirkt, in der Gestalt Jesu sogar in sie einzudringen vermag und auf diesem Weg die unter den Gesetzen des Schöpfergottes Leidenden befreit zu einer neuen Existenz in Glauben und Liebe. (Ganz von ferne, oder vielleicht nicht einmal von so ferne, hören wir Paulusworte anklingen wie das von Christus als dem Ende des Gesetzes ...)

In der Vorstellung Markions ist allerdings der Schöpfergott, der Demiurg, mächtig genug, um dem Erlösungswerk seines Gegenspielers alle möglichen Hindernisse in den Weg zu legen. So hat er es vermocht, das reine Evangelium von Christus durch judaisierende Verfälschungen im Neuen Testament zu trüben. Deshalb fühlt sich Markion aufgerufen, aus der real vorliegenden Bibel die idealchristliche herauszudestillieren. Seinem gestrengen Urteil fallen grosse Teile des Neuen und das gesamte Alte Testament zum Opfer. Wäre es nach ihm gegangen, dann wäre es mit der Verbundenheit von Judentum und Christentum in der hebräischen Bibel vorbei gewesen, dann hätten zwei grundverschiedene Bibeln die beiden Religionen getrennt.

Adolf von Harnack, Markions neuzeitlicher Erforscher und Interpret, formuliert gegen Ende seiner glänzenden Monographie eine eigene Stellungnahme zu diesem zentralen Anliegen seines Helden: "das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große

Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung³. Natürlich gehe es, wie Harnack beschwichtigend versichert, heutzutage nicht mehr darum, das Alte Testament zu verwerfen oder gar zu beseitigen; lediglich als kanonische Schrift des Christentums sollte es ausgedient haben, stamme "doch die größte Zahl der Einwendungen, welche 'das Volk' gegen das Christentum und gegen die Wahrhaftigkeit der Kirche erhebt, aus dem Ansehen, welches die Kirche noch immer dem Alten Testament gibt. Hier reinen Tisch zu machen und der Wahrheit in Bekenntnis und Unterricht die Ehre zu geben, das ist die Großtat, die heute – fast schon zu spät – vom Protestantismus verlangt wird."⁴

Das ist 1924 geschrieben. Es war damals, leider, noch nicht zu spät! Wenig später wurde "reiner Tisch gemacht": nicht nur mit der jüdischen Bibel, sondern gleich noch mit dem jüdischen Volk. Von diesem Verbrechen distanziert sich heute jeder. Doch gegen das Alte Testament werden schon wieder – und nicht nur "vom Volk"! – die alten "Einwendungen" erhoben.

Der Schriftsteller Karlheinz Deschner, schon in den 60er Jahren durch eine (hyper-) "Kritische Kirchengeschichte" bekanntgeworden⁵, hat 1997 ein Buch mit dem attraktiven Titel "Oben ohne" veröffentlicht; Untertitel: "Für einen götterlosen Himmel und eine priesterfreie Welt".⁶ Darin gibt er einen Brief "An König David" zum besten (248-255), in dem unter anderem zu lesen steht: "Majestät! Seit je bewundere ich Sie. Dieser Aufstieg vom Schafhirten zum König! ... wer erschlug so jung schon Löwen, Bären! Und wie Sie es gar Goliath, diesem 'unbeschnittenen' Berserker zeigten, diesem Großmaul, mit fast nichts, nur 'im Namen des Herrn Zebaoth' ... – 'damit alle Welt innererde, daß Israel einen Gott hat ...' Ja, MIT GOTT, Majestät, wie wir noch im Ersten, im Zweiten Weltkrieg! Und von Schaarajim bis Gath, bis an die Tore Ekrons lagen Eure Gottesbeweise. 'Saul hat tausend erschlagen, aber David zehntausend' ... – denn 'der Geist des HERRN' war über Sie geraten, 'Gott ist mit dir', wie es immer und immer wieder heißt." Der bittere Sarkasmus steigert sich noch, wenn die Rede auf den Brautpreis kommt, den David seinem Schwiegervater, König Saul, für die Prinzessin Michal bezahlt haben soll: einhundert, nein zweihundert Vorhüte

³ von Harnack (s. Anm. 2) 217.

⁴ von Harnack (s. Anm. 2) 222.

⁵ K. Deschner, *Abermals krähte der Hahn. Eine kritische Kirchengeschichte*, Stuttgart 1962.

⁶ Hamburg 1997.

von Philistern. Sehr detailliert wird das dazu nötige Procedere ausgemalt.⁷ Und dann: "Majestät, Ihre Kriege! ... Alle unsre Kirchenväter, Kirchenlehrer schwärmen davon. Durch zwei Jahrtausende. Das bildet, glauben Sie. Das erzieht! ... MIT GOTT, mit seinen Dienern; das hängt gar eng zusammen stets! Der HERR hatte Euch 'zum König ersehen', 'des HERRN Kriege' führtet Ihr, 'der HERR' selber nahm Rache 'an den Feinden Davids', er selber rottete 'die Feinde Davids' aus, 'Mann für Mann' – und oft auch Frau für Frau, 'der HERR war mit ihm', immer wieder lesen wir's."⁸ "So führten Sie Israel zu seiner größten Machtentfaltung. Und, oh Wunder, stammt nicht von Ihnen, über Joseph, nach drei Evangelisten, unser Herr Jesus ab, dessen Vater der Heilige Geist ist ...? Majestät! Stets der Ihre Karlheinz Deschner."

In die beissende Kritik an der Gewalttätigkeit des Alten Testaments mischt sich die Kritik am nicht minder gewalttätigen Christentum. Aber gelernt haben's die Christen von den Juden; die Wurzeln des Übels liegen im Alten Testament. Nach eben diesem Muster verfährt auch der Freiburger klinische Psychologe Franz Buggle in einem umfangreichen Pamphlet.⁹ Gleich eingangs titulierte er die gesamte Bibel als "zutiefst gewalttätig-inhumanes Buch" (21). Am Neuen Testament beklagt er hauptsächlich die "archaisch-inhumanen Implikationen der zentralen ... Lehre vom Kreuzestod Jesu" (131ff), aber auch die Intoleranz gegenüber Nichtgläubigen (56ff) sowie die Härte gegen 'Sünder' (95ff). Das Alte Testament muss einmal mehr wegen seiner angeblich hemmungslosen Militanz und Gewaltbereitschaft herhalten. In allen drei Kanonsteilen der hebräischen Bibel – der Tora, den Propheten (Beispiel: Jesaja) und den Schriften (Beispiel: Psalmen) – findet Buggle den Genozid an nichtjüdischen Ethnien (37-53) und die "Gewalttätigkeit gegen normabweichende, 'sündige' Menschen und deren exzessiv-inhumane Bestrafung" (68-95) propagiert.

Der Neutestamentler Gerd Lüdemann hat in einem 1996 auf den Markt geworfenen Buch¹⁰ dem Neuen Testament – seine anti-judaistische Tendenz angekreidet. Doch bleibt darob das Alte Testament nicht verschont. Ihm wird, einmal mehr, sein Hang zu Grausamkeit und Gewalttätigkeit zum Vorwurf gemacht, diesmal

⁷ Dieses (in der Tat ja einigermaßen rustikale) Erzählmotiv hat auch dem einfühlsamen Michal-Roman von Grete Weil "Der Brautpreis" (Zürich u.a. 1988) Titel und Richtung gegeben.

⁸ Nachgerade infam ist, wie Deschner aufgrund einer falschen Luther'schen Übersetzung von 2 Sam 12,31 (der er dann spöttisch und sichtlich ungläubig die richtige der Zürcher Bibel gegenüberstellt) den jüdischen König David zum Erfinder der Verbrennungsöfen macht, die dann "von Eurem berühmtesten Kollegen, einem Herrn namens Hitler", zu höchster Perfektion gebracht wurden. So macht man, wenn schon nicht die Opfer selber, so doch deren Ahnen zu den Tätern.

⁹ F. Buggle, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift*, Hamburg 1992.

¹⁰ G. Lüdemann, *Das Unheilige in der Heiligen Schrift. Die andere Seite der Bibel*, Stuttgart 1996.

exemplifiziert am sogenannten *Bann*. (Es ist dies die Vorstellung, Israel habe auf göttliches Geheiss hin ganze Ortschaften, ja Völkerstämme ausgerottet.) Der Sache nach hat Lüdemann zu diesem Thema nichts Neues beizutragen; in Lexikonartikeln und grundlegendster Fachliteratur kann man sich darüber umfassender und besser informieren.¹¹ Bemerkenswert aber sind Ton und Intention, mit denen es hier verhandelt wird. Man fühlt sich in einen Gerichtssaal versetzt. Angeklagt ist das Alte Testament bzw. der alttestamentliche Gott und das alttestamentliche Gottesvolk, Anklagepunkt ist der Bann, Ankläger ist Lüdemann, urteilen soll die Leserschaft. Ihr wird "empfohlen, sich die beim Bann vollzogenen Akte und ihre Konsequenzen zu vergegenwärtigen und konkret nachzuvollziehen, welche Verbrechen hier in Wirklichkeit verübt wurden: die gezielte Abschichtung von Säuglingen, Kindern, Frauen und Männern. Erst dann wird man auch den moralischen Aspekt meiner Frage verstehen" (57). Die Behauptung, Gott habe das alles angeordnet, bessere nichts: "Warum sollten für das göttliche Handeln nicht dem menschlichen Handeln entsprechende, gleichwertige Maßstäbe gelten?" (54) Erschwerend kommt hinzu, dass es im Alten Testament "keine einzige Passage" gibt, die "ausdrücklich den Bann kritisiert oder bestreitet, dass er von Jahwe angeordnet wurde" (48 – als ob es nicht eine lange Reihe dezidiert pazifistischer Äusserungen im Ersten Testament gäbe¹²). Welche Sünden, spottet Lüdemann im Verein mit dem alten Reimarus, hätten denn die Bewohner Kanaans begangen haben müssen, um dafür so grausam bestraft zu werden, wie es in den alttestamentlichen Landnahmeerzählungen geschildert wird (55f)? Ohnehin gilt: "Ethisches Fehlverhalten, wie groß es auch sei, rechtfertigt niemals einen Genozid" (57). Die Entschuldigung, dass Israel Land zum Leben gebraucht habe, verfängt nicht: "Warum hat man dann den

¹¹ Vgl. etwa N. Lohfink, Art. *haram*: ThWAT III (1978) 192-213. Auch nimmt Lüdemann differenziertere Äusserungen zum Thema 'Gewalt in der Bibel' entweder nicht zur Kenntnis (Ph. Trible, *Texts of Terror*, Philadelphia 1984; W. Gross / K.-J. Kuschel, "Ich schaffe Finsternis und Unheil". Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992; J.Ch. Exum, *Tragedy and Biblical Narrative. Arrows of the Almighty*, Cambridge 1992; E. Zenger, *Ein Gott der Rache?* Freiburg i.Br. 1994; H.G.L. Peels, *The Vengeance of God ...*, OTSt 31 (1995), oder verurteilt sie als halbherzig (52-54 über W. Dietrich / C. Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, Neukirchen 1995, und T. Römer, *Dieu obscur*, Genève 1996).

¹² Vgl. W. Dietrich, *Ungesicherter Friede? Das Ringen um ein neues Sicherheitsdenken im Alten Testament*: ZEE 31 (1987) 134-161.

Bewohnern der betreffenden Städte nicht die Emigration angeboten, anstatt sie - wie gesagt - abzuschlachten?" (57) Nach Auffassung des Klägers Lüdemann steht hier nicht ein historisches oder auch ethisches Spezialproblem zur Debatte, sondern das grundlegende Gottes- und Selbstverständnis des alttestamentlichen Israel. In der Idee vom *Bann* artikuliert sich nämlich "der Ausschließlichkeitsanspruch einer intoleranten Gottheit, genauer gesagt: des Bildes eines intoleranten Gottes, der Israel erwählt und sich mit diesem Volk auf Gedeih und Verderb verschworen hat" (72). Es sei aber ausgeschlossen, dass sich "liebende Barmherzigkeit [scil. gegen die einen] und nackte Gewalt [gegen die anderen] ... in Gott vereinen" (54). "Grausamkeit bleibt Grausamkeit ... und muß für Gott ausgeschlossen werden" (53). Das Gottesbild, das "allein der Welt Hoffnung geben kann", findet sich bei Jesus von Nazaret: "das Bild einer Gottheit, die liebt und nicht haßt, die aufbaut und nicht zerstört, die Leben bewahrt und es nicht kaltblütig auslöscht" (52).

Da sind wir wieder – oder immer noch – bei Markion.¹³ Zwar werden nicht mehr zwei Götter gegeneinandergestellt, wohl aber zwei Gottesbilder: das jesuanisch-neutestamentliche vom Gott der Liebe und das alttestamentlich-jüdische vom Gott der Rache und Gewalt. Ich halte diese Sicht der beiden Testamente für ein Zerrbild, dem ich im Folgenden mit zwei Gedankengängen begegnen möchte: *Auch der Gott des Ersten Testaments ist Liebe. Und: Der Gott der Liebe ist kein "lieber Gott"*.

2. Vom Gott der Liebe im Ersten Testament

Dass der Gott des Ersten Testaments sein Volk Israel liebt, das bestreiten auch seine alten und neuen Kritiker nicht. Im Gegenteil: Sie werfen ihm gerade vor, dass er einseitig nur sein Volk liebt, alle anderen aber nicht. So mokierte sich Markion über die Landverheissung nur an Israel und die Verheissung ewigen Heils nur an die (Gesetzes-) Gehorsamen. Lüdemann ist speziell die "Doktrin der Erwählung" im Buch Deuteronomium ein Dorn im Auge; zwar strebte dieses eine Überwindung der "Klassengegensätze" im Innern

¹³ Lüdemann (s. Anm. 10) weist den Vorwurf des Markionitismus mit dem Argument ab, dass "die heutigen 'Markioniten' im Gegensatz zu ihrem angeblichen Vorbild von einer Bejahung des gegenwärtigen Lebens getragen sind" (52). Das zeigt nicht viel mehr, als dass an die Stelle antiker Gnosis das neuzeitliche Bürgertum getreten ist.

an; "[n]ach außen herrschte jedoch die Abgrenzung und ein rituell begründeter Haß gegen alles vor, was nicht zu Israel gehörte."¹⁴

Was hier zur Debatte steht, ist das Problem der Partikularität Israels und seiner Erwählung nach dem Ersten Testament. Dass es einen besonderen Bund zwischen Gott und Israel geben soll, wirkt auf alle, die von Natur aus ausserhalb dieses Bundes stehen, anstössig. Anstössig wirkte immer schon, dass Juden nicht bereit waren, sich ihren jeweiligen Gastvölkern zu assimilieren. Schon im Esterbuch werden sie von dem exemplarischen Judenfeind Haman beim persischen Grosskönig mit den Worten denunziert: "Es ist da ein Volk, das wohnt zerstreut und abgesondert unter den Völkern in allen Provinzen deines Reiches; ihre Gesetze sind anders als die der übrigen Völker, und die Gesetze des Königs halten sie nicht, so dass es sich für den König nicht ziemt, sie gewähren zu lassen. Beliebt es dem König, so werde ein Schreiben erlassen, sie auszurotten; dann werde ich auch in der Lage sein, zehntausend Talente Silber in die Hand der Beamten darzuwägen zur Überführung in die königlichen Schatzkammern" (Est 3,8f). Die Argumentation ist klassisch: Die Juden halten sich abseits, sie sind subversive Elemente, man muss etwas gegen sie unternehmen, und übrigens ist bei ihnen eine Menge Geld zu holen. Die Motivation zahlloser Judenpogrome ist hier vorgezeichnet.

Das Besondersein des jüdischen Volkes, werde es von diesem selber oder – viel häufiger! – von anderen herausgestrichen, weckt leicht den Eindruck der Überheblichkeit. Mit Recht wurde der Wahlspruch, am deutschen Wesen solle die Welt genesen, verständlicherweise wird auch der Überlegenheits- und Weltordnungsanspruch gewisser Grossmächte als arrogant empfunden. Doch der Vergleich mit Israel hinkt markant. Die Juden sind immer und überall auf der Welt eine Minderheit gewesen – ausser im eigenen, kleinen Land. Und dieser schmale Landstrich an der Südküste des Mittelmeeres war in den gut drei Jahrtausenden ihrer Geschichte nur rund 500 Jahre ihr Eigen. Und auch dann war (und ist) Israel nur ein Kleinstaat, keine Grossmacht. Wem, so könnte man zugespitzt fragen, sollte diese Minderheit oder dieser Kleinstaat wirklich zur Gefahr werden? (Gewiss gab und gibt es immer noch Kleinere und noch Schwächere

als die Juden – oder solche, die zumindest dieses Gefühl kultivierten. Doch das steht auf einem anderen Blatt.)

Israel war sich seiner Kleinheit immer bewusst. Gerade im Buch Deuteronomium mit seiner von Lüdemann als so abweisend empfundenen Erwählungstheologie ruft es sich ins Gedächtnis, dass es in einem Land lebte, das nicht von Anfang an das seine war, dessen Städte es nicht erbaut, dessen Zisternen es nicht ausgehauen und dessen Weinberge und Olivenhaine es nicht selbst angelegt hatte (Dtn 6,10f). Da äussert sich nicht Stolz auf uralte Ansprüche, auch nicht auf eine gloriose Eroberung, sondern eher demütige Dankbarkeit für eine unverdiente Gabe. "Hüte dich, dass du des Ewigen nicht vergessest, der dich aus dem Land Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat" (Dtn 6,12) – die nächste, nicht eben zu Stolz, sondern zu Dankbarkeit Anlass gebende Erinnerung. Ein Haufe unterdrückter Sklaven war Israel, und seine Befreiung und die Gabe des Landes hatte es nur seinem Gott zu verdanken – und diesem Gott war es fortan und für ewig verpflichtet: "Dich hat der Ewige, dein Gott, aus allen Völkern, die auf Erden sind, für sich erwählt, dass du sein eigen seiest. Nicht weil ihr zahlreicher wäret als alle Völker, hat der Ewige sein Herz euch zugewandt und euch erwählt – denn ihr seid das kleinste unter allen Völkern –, sondern weil der Ewige euch liebte" (Dtn 7,6-8). Auf Gottes Liebe kann sich Israel nichts zugute halten; es empfing sie ganz unversehens und völlig unverdient. "Wisse, dass der Ewige, dein Gott, dir nicht um deines Verdienstes willen dieses schöne Land zu eigen gibt; denn du bist ein halsstarriges Volk" (Dtn 9,6).

Hier kommt ein neuer, nicht nur bescheidener, sondern selbstkritischer Ton auf. Gott hat sich dieses Volk erwählt – nicht, weil es gute Gründe dafür gab, sondern obwohl es keine Gründe dafür und sogar Gründe dagegen gab. Schmerzhaft Erinnerungen kommen auf: etwa die an den Vorfall mit dem Goldenen Kalb, das Israel umtanzte, obwohl es gerade erst der Gabe der Tora gewürdigt worden war. Die deuteronomischen Erwählungstheologen legen dazu Mose folgende Worte in den Mund: "Und der Ewige sprach zu mir: 'Ich habe nun gesehen, dass dieses Volk ein halsstarriges Volk ist. Lass mich, ich will sie vernichten und ihren Namen austilgen unter dem Himmel, und ich will aus dir ein Volk machen, das stärker und grösser ist als dieses'" (Dtn 9,13f). Welch tiefe Selbsteinsicht, ja Selbstironie: Wir sind weder gross noch treu genug, Gottes erwähltes Volk zu sein. Er war schon im Begriff, sich ein neues zu schaffen. Nur Moses inständiger Fürbitte, in der er Gott unter anderem darauf

¹⁴ Lüdemann (s. Anm. 10) 71. Von da aus führt laut Lüdemann eine gerade Linie zu der von Esra erzwungenen Auflösung aller Ehen zwischen jüdischen Männern und nichtjüdischen Frauen (Esra 10).

verwies, dass man aus dem Untergang Israels in Ägypten doch die falschen Schlüsse ziehen würde, war es zu danken, dass Israel weiter lebte und weiter Gottes Volk blieb.

Propheten haben das Angewiesensein des kleinen und unzulänglichen Israel auf die Liebe und Fürsorglichkeit seines Gottes in bewegende Bilder engster familiärer Verbundenheit gefasst. Im Jesajabuch findet sich der Zuspruch: "Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet" (Jes 66,13). Und laut Hosea – der zuweilen (und wohl kaum zu Recht) als ein besonders patriarchal denkender Mann gescholten wird – hat Gott das Volk Israel einst laufen gelehrt, es auf seine Arme genommen, es an "Stricken der Liebe" geführt, es an seine Wange gehoben, es gestreichelt und gefüttert: wie eine fürsorgliche Mutter eben ihr kleines Kind (Hos 11,3f).¹⁵

Auch die zweite, besonders enge Form familiärer Liebesbeziehung, die zwischen Mann und Frau, wagt Hosea auf das Verhältnis von Gott und Israel zu übertragen. Dass Gott dabei die Rolle des Mannes innehat, ist im damaligen kulturellen Kontext nicht anders zu erwarten; dass aber sein weibliches Gegenüber nicht eine Göttin ist, sondern einmal das Volk, einmal das fruchtbare Ackerland von Israel, das ist ebenso erstaunlich wie kühn. Denn damit werden nicht nur bestimmte Aspekte orientalischer Fruchtbarkeitsreligion in die Religion Israels integriert, sondern Gott setzt sich den Unwägbarkeiten einer menschlichen Partnerbeziehung aus. Was, wenn die Geliebte, Israel, ihren göttlichen Liebhaber verschmäht und sich anderen Göttern zuwendet? So war es in den Augen Hoseas tatsächlich, und es kam, was in Fällen einseitiger, enttäuschter Liebe zu kommen pflegt: Der Liebhaber wird eifersüchtig und zornig, er verlangt von seiner Partnerin Einsicht und Umkehr, und als sie diese verweigert, steigt in ihm der Wunsch nach Strafe und Vernichtung auf (Hos 2). Sehr verständlich – doch dann heisst es in einem bemerkenswerten, für männliche Ohren nicht eben schmeichelhaften Diktum: "Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken ... Denn Gott bin ich und kein Mann!" (Hos 11,9) Weil Gott kein Mann ist, darum ist er zu etwas fähig, das die Beziehung zu Israel, ja Israel selber rettet: Er selber vollzieht die Kehrtwende, die er von seinem Volk vergeblich verlangt hat: "Wie könnte ich dich preisgeben,

¹⁵ Der Text ist an dieser Stelle freilich, Zufall oder nicht, besonders stark beschädigt, lässt sich aber doch mit guten Gründen im obigen Sinne wiederherstellen.

Efraim, dich ausliefern, Israel? ... Mein Herz wendet sich gegen mich (*hpk*), all mein Erbarmen¹⁶ ist entbrannt" (Hos 11,8).

Dieser Gott ist nicht apathisch, sondern leidenschaftlich, in der Liebe wie im Zorn. Im Zweifelsfall behält die Liebe in ihm die Oberhand und bewirkt die Rücknahme der im Zorn gefassten Entschlüsse. Das Erste Testament gebraucht in diesem Zusammenhang wiederholt einen Begriff, den auf Gott anzuwenden jedem braven Theologen als äusserst heikel erscheinen muss: *Reue*.¹⁷ Wie kann Gott etwas bereuen müssen? Ist er nicht allwissend und allmächtig? Die Vorstellung der Wandelbarkeit Gottes ist m.E. viel aufregender als die seiner angeblichen Willkür und Gewaltbereitschaft, setzt sie doch voraus, dass Gott nicht von Anfang an fertig und immer gleich ist, dass er sich vielmehr, indem er eine Beziehung mit einem Volk (und darüber hinaus mit der Menschheit und der Schöpfung insgesamt) eingeht, verändern und entwickeln kann.¹⁸

Gottes Beeinflussbarkeit zum Guten kommt nicht nur dem erwählten Volk als ganzem, sie kommt auch dezidiert bösen Menschen zugute. Der Ketzerkönig Ahab kann, wenn er nur in sich geht, mit Gottes Grossmut rechnen (1 Kön 21,27-29) – ebenso wie der König und die Bewohner von Ninive, der denkbar bösesten Stadt auf Gottes Erdboden, als sie auf Jonas Predigt hin Busse tun: sehr zum Verdross Jonas übrigens, der von Gott Gerechtigkeit verlangt und nicht Versöhnlichkeit. "Aber ich wusste es ja", hält er ihm vor, "dass du ein gnädiger und barmherziger Gott bist, langmütig und reich an Huld und Reue hinsichtlich des Unheils" (Jona 4,2). Gottes Bereitschaft, einen bereits gefassten und ja vollauf gerechtfertigten Unheilsbeschluss zu *bereuen*, wird ihm zum Vorwurf gemacht; viel zu gutmütig ist er, lässt Unrecht einfach geschehen. (Wir befinden uns hier, wohlgemerkt, mitten im Alten Testament mit seinem angeblich so gnadenlosen Gottesbild!) Doch sehen wir genau zu: Was hatte Jona auf Gottes Geheiss gepredigt? "Noch vierzig Tage, und Ninive wird umgewendet sein" (Jona 3,4). Es ist dasselbe Wort, das Hosea von der Herzens-Umwendung Gottes gebraucht hatte

¹⁶ Statt der Wurzel *n̄hm* ist vielleicht mit Targum und Peschitta *r̄hm* zu lesen.

¹⁷ Vgl. J. Jeremias, Die Reue Gottes. Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung, ²1997 (BThSt 31).

¹⁸ Das kann auch zum Negativen ausschlagen: Gott sieht ein, in der Person Sauls den Falschen erwählt zu haben (1 Sam 15,11); dass dieser Aussage in 15,29 vehement widersprochen wird, zeigt übrigens, wie kühn der Gedanke von der Reue Gottes ist.

(*hpk*). Auch die Niniviten haben sich, o Wunder, ihre Herzen umwenden lassen – und solche freiwillige Umwendung ist Gott allemal lieber als eine gewaltsam herbeigeführte. Ob er denn nicht verstehe, fragt er seinen zornig-gerechten Propheten, dass ihm, Gott, die vielen Menschen in Ninive, die "Links und Rechts nicht unterscheiden können", und die vielen unschuldigen Tiere in der Stadt leid täten?

Mit dieser Frage endet das Jonabuch. Sie wirbt um das Einverständnis jüdischer Menschen mit der Grosszügigkeit Gottes auch gegenüber nichtjüdischen Menschen. Es ist dies nicht die einzige Stelle dieser Art im Ersten Testament, bei weitem nicht.

Sehr bedacht beginnt die Bibel nicht mit Geschichten über Israel, sondern mit der Urgeschichte. In all den Erzählungen zwischen Schöpfung der Welt und Turmbau von Babel spielt Israel keine Rolle. Die Urgeschichte der Genesis atmet keinerlei nationale Enge, sondern universale Weite.

Dann freilich kommt Abraham, der Urvater Israels. Seine Nachkommenschaft, so wird ihm verheissen, soll "allen Sippen der Erde" zum Segen werden (Gen 12,3). Dies geht in Erfüllung – nicht so sehr, indem König David sich viele Völker unterwirft, sondern indem Israel und Juda unterworfen und unter die Völker verstreut werden. Im Deuterocesajabuch, entstanden im babylonischen Exil, ist von einem geheimnisvollen "Gottesknecht" die Rede, der "in der Welt das Recht verbreiten" wird und auf dessen "Tora die fernen Gestade harren" (Jes 42,4). Die jüdische Bibelauslegung hat in diesem "Knecht" immer das jüdische Volk gesehen – und sich nicht daran gestossen, dass ihm in jenen Prophezeiungen ein schweres, kein glänzendes Schicksal vorausgesagt wird.

Im Prophetenbuch Zefanja wird verheissen, Gott wolle sich dereinst nicht nur um sein eigenes Volk kümmern, sondern "Völker umwenden" (wieder das Verb *hpk*, das uns schon mehrfach begegnet ist), so dass sie mit "reinen Lippen ... gemeinsam den Namen des Ewigen anrufen und ihm einmütig dienen" (Zef 3,9). Hier öffnet sich der Blick zu universaler Weite.

Es gibt anrührende Beispiele von Ausländerfreundlichkeit im Ersten Testament: etwa die Versorgung einer phönizischen Witwe durch Elija und die Heilung eines aramäischen Generals durch Elischa (1 Kön 17; 2 Kön 5) oder den Aufstieg der Moabiterin Rut und gar der kanaanitischen Hure Rahab zu Stammmüttern Davids (Rut 4,17; Mt 1,5). Wo ist da der angebliche "Haß gegen alles ..., was nicht zu Israel gehörte"?

Erst recht die innerisraelitische Ethik der Tora ist keineswegs von Unbarmherzigkeit und Härte geprägt. Ganz zu Unrecht wird dafür seit Matthäus immer wieder die sog. Talionsformel "Auge um Auge, Zahn um Zahn" geltend gemacht. Einmal ganz abgesehen davon, dass sie kulturgeschichtlich die Ära der gänzlich unregelmässigen Rache ablöst und man also sachgemäss zu verstehen hätte: *nicht mehr als*

ein Auge für ein (verlorenes) Auge, *nicht mehr* als einen Zahn für einen (ausgeschlagenen) Zahn; abgesehen auch davon, dass man in der Rechtspraxis dem Täter nicht wirklich ein Auge austach oder einen Zahn ausbrach, sondern von ihm eine Wiedergutmachungsleistung *im Wert* des von ihm angerichteten Schadens verlangte – abgesehen von alledem steht in der Tora auch das Gebot: "Wenn du das Rind deines Feindes oder seinen Esel verirrt antriffst: bring es ihm unbedingt zurück!" (Ex 23,4) Und während überall im Orient schwerste Strafen darauf standen, entlaufene Sklaven aufzunehmen, verbietet es die alttestamentliche Tora, sie auszuliefern (Dtn 23,16). Und wo sonst die Machthaber sorgsam darauf achten, dass sie stets genügend Soldaten unter den Fahnen haben, ist in der Tora eine Art Kriegsdienstverweigerungsrecht festgeschrieben: für Leute, die gerade ein Haus gebaut, die gerade geheiratet – oder die einfach Angst haben (Dtn 20,4-9).

Durchgehend ist das israelitische Gesellschaftsideal von einem Ethos der Brüderlichkeit, der Geschwisterlichkeit geprägt, als dessen Garant Gott selber gilt. Seine Hoheit erträgt weder die Selbsterhöhung noch die Erniedrigung von Menschen. So töft es im Lied der Hanna: "Keiner ist heilig wie der Ewige, denn keiner ist ausser dir, und keiner ein Fels wie unser Gott. Macht nicht so viel hochtrabende Worte – ihr äussert euch gar zu vermessen! Denn Gott, der Ewige, weiss Bescheid, und er prüft die Taten. Der Bogen der Krieger zerbricht, und Strauchelnde gewinnen Kraft. Sattede müssen sich um Brot verdingen, und Hungrige können immerzu feiern. ... Der Ewige macht arm und macht reich, erniedrigt, aber erhöht auch. Den Niederen richtet er aus dem Staub auf, erhöht den Armen aus der Asche, um ihnen Platz zu geben bei den Herrschaften und ihnen einen Ehrenthron zu vererben" (1 Sam 2,2-8).¹⁹

Die Parteinahme für die Schwachen und gegen die Starken, gegen die Machthaber und für die Machtlosen ist ein durchgängiger Zug im Bild des alttestamentlichen Gottes. Das beginnt mit seinem Einsatz für einen unterdrückten Sklavenhaufen in Ägypten und endet bei der Verheissung, einst würden alle Völker, auch die Grossmächte, am Zion die Tora lernen und ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden. Mitunter könnte zwar der Eindruck entstehen, Gott gerate mitsamt seinem Volk unter die Räder der

¹⁹ Eine ganz ähnliche Intention verfolgt etwa der 146. Psalm, nur dass hier noch viel stärker Gott die Rolle des entscheidenden Subjekts einnimmt.

Mächtigen, doch das aufreizende Gerücht, seine Kraft sei in den Schwachen mächtig, ist nie mehr verstummt.

3. Vom Unterschied zwischen dem Gott der Liebe und dem lieben Gott

"Gott ist Liebe", lehrt uns das Neue Testament (1 Joh 4,16). Wir haben gesehen, dass auch der Gott des Ersten Testaments ein Gott der Liebe ist. Nun ist aber gar nicht zu bestreiten, dass Gott – und es sei mit Nachdruck betont: in *beiden* Testamenten! – mitunter auch dunkle und harte Züge zeigt.²⁰ Was das Neue Testament betrifft, mögen hier wenige Striche genügen: Jesus schleuderte ehrbaren, frommen Leuten ganze Serien von Weherufen entgegen (Lk 11,37-52). Sein Ruf zur Umkehr, in die Nachfolge hatte mitunter eine apodiktische, fast bedrohliche Härte: "Lass die Toten ihre Toten begraben und folge mir nach" (Mt 8,22; Lk 9,60). Sein Auftreten im Tempelvorhof, wo er arglosen Händlern die Tische umwarf, erinnert an das eines Revoluzzers (Mk 11,15-19). Im Zusammenhang seiner Gottesreichserwartung rechnete er offenbar damit, dass viele Menschen, auch jüdische, auch fromme, *nicht* des ewigen Heils teilhaftig würden, sondern, wie jene fünf "törichten Jungfrauen", draussen vor der Tür blieben (Mt 25,1-13). Ihm wie allen Apokalyptikern eignete etwas Unduldsames, Umstürzlerisches. Die apokalyptisch gefärbten Passagen – nicht nur in den Evangelien, auch bei Paulus und erst recht in der Johannesoffenbarung – sind voller flammend-heisser, blutig-roter Bilder und Erwartungen.²¹ Kurzum: Das Gottesbild Jesu und seiner ersten Anhänger ist mit dem heutigen Kirchentums – jedenfalls im satten Westen – nicht leicht in Einklang zu bringen.

Das gilt vom Gottesbild des Ersten Testaments natürlich nicht minder. Am Anfang des Nahumbuches finden wir die Gottesdefinition: "Ein eifersüchtiger Gott ist der Ewige, ein Rächer und voller Grimm" (Nah 1,2), und der Beter des 94. Psalms ruft: "Du Gott

²⁰ Darüber ist ausführlich gehandelt in: W. Dietrich / C. Link, Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt, Neukirchen ²1997.

²¹ Vgl. K. Berger, Der "brutale" Jesus. Gewalttames in Wirken und Verkündigung Jesu: BiKi 51 (1996) 119-127, sowie H. Ritt, Rachephantasie, infantiles Weltbild, psychischer Konflikt? Gewalt in der Offenbarung des Johannes: ebd. 128-132. Auch F. Bugge führt in seinem oben erwähnten Buch (s. Anm. 9) vielerlei unstreitig hierher gehörende Aussagen, u.a. auch aus den Paulusbriefen, an.

der Rache, Ewiger, Gott der Rache, erscheine ..., vergilt den Stolzen ihr Tun" (Ps 94,1). "Rache": das scheint uns ein Wort aus einer versunkenen oder verfemten Welt zu sein.²² So lesen wir mit Befremden im Esterbuch, die im Perserreich lebenden Juden hätten ein gegen sie geplantes Pogrom dadurch abgewehrt, dass sie ihrerseits mehr als 75000 Menschen umbrachten. Angeblich waren das sämtlich "Feinde" und "Hasser" der Juden und nur auf deren "Unheil bedacht" (Est 9,2.16); man ist erschrocken über eine so hohe Zahl gewaltbereiter Antisemiten, aber mindestens ebenso erschrocken über ihre massenhafte Liquidierung. Von keinem Geringeren als Martin Luther stammt der Ausruf: "Ich bin dem Buch und Esther so feind, daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden; denn sie judenzen zu sehr, und haben viel heidnischen Unart"²³. Man beachte, wie hier unversehens 'jüdisch' mit 'heidnisch' in eins geht.

Am Anfang des Prophetenbuches Maleachi heisst es: "'Ist nicht Esau Jakobs Bruder?' spricht der Ewige, 'und doch habe ich Jakob geliebt, Esau aber gehasst'" (Mal 1,2f). Jakob ist der Urvater Israels, sein Zwillingbruder Esau der Urvater Edoms, eines Nachbarvolkes Israels. Gottes Liebe und Gottes Hass nun also nach ethnischen Gesichtspunkten verteilt? Die kleinste Schrift der hebräischen Bibel, das Büchlein Obadja, hat im Grunde nur ein Thema: das bevorstehende Strafgericht an Edom, das Gott herbeiführen und das Israel ausführen soll: "Das Haus Jakob wird zum Feuer, das Haus Joseph zur Flamme werden, das Haus Esau aber zur Stoppel, und sie werden es anzünden und verzehren, und vom Hause Esau wird keiner entrinnen; denn der Ewige hat's geredet" (Obd 18). Der frühere Berner Alttestamentler Max Haller bemerkt dazu in einem Aufsatz, den er seinem Berner Vorgänger Karl Marti zu Ehren schrieb, "die Juden" seien eben "zu allen Zeiten gute Hasser" gewesen.²⁴

Die Juden?! Zu allen Zeiten?! Es sind einige Klarstellungen nötig. Längst ist bekannt, dass die Darstellung des Esterbuchs (wie etwa auch die des Josuabuches von der äusserst rabiatischen Landnahme

²² Vgl. W. Dietrich, Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema: EvTh 36 (1976) 450-472.

²³ WA.TR 1, 208:30, zitiert nach J.A. Loader, Das Buch Ester, ⁴1992 (ATD 16/2) 203.

²⁴ M. Haller, Edom im Urteil der Propheten: FS Karl Marti, 1925 (BZAW 41) 109-117, hier 113.

Israels) wenig Anhalt an historischen Tatsachen hat. Wir haben es hier eher mit Utopien als mit Realien zu tun.

Hochmoralische Menschen werden sofort einwenden – und etwa Gerd Lüdemann tut das auch²⁵ –, dass Böses nicht dadurch gut wird, dass es nur erdacht wird. Vielleicht wird es ja eines Tages doch in die Tat umgesetzt? Vom Josuabuch z.B. liesse sich das durchaus sagen: nicht nur im Blick auf die Lage im heutigen Palästina, sondern auch darauf, dass die südafrikanischen Buren und die amerikanischen Pioniere ihre eigene mit der Landnahme Altisraels parallelisiert haben. Freilich: Wären die Zulus und die Indianer *nicht* massakriert worden, wenn es das Josuabuch nicht gegeben hätte? Und was hat es ihnen genützt, dass es die Bergpredigt mit den Seligpreisungen der Sanftmütigen und der Friedfertigen gegeben hat?

Um nicht missverstanden zu werden: Es geht nicht darum, wuchernde Gewaltphantasien und exzessive Gewaltschilderungen zu verharmlosen (wer könnte das in unserem Medienzeitalter!). Wenigstens im Märchen jedoch – und das Esterbuch ist ein Märchen in scheinbar historischem Gewand! – muss es möglich sein, das Gute auf der ganzen Linie siegen und das Böse vollkommen untergehen zu lassen. Die Hexe endet in dem Feuer, das sie für Hänsel und Gretel entfacht hat. Das Esterbuch lässt für einmal, ein einziges Mal, die vorgesehenen Pogromopfer den Spiess umdrehen, lässt einmal die Täter und die Opfer die Rollen vertauschen. Dies ist ein Fanal gegen Pogromlust auf der einen und falsche Opferwilligkeit auf der anderen Seite. (In der Gestalt des 'Gottesknechtes', der bereitwillig das ihm zugefügte Leiden auf sich nimmt,²⁶ hält die hebräische Bibel das Gegenbild bereit, das falscher Gewaltbereitschaft im Gottesvolk wehrt.)

Die Erzählungen von der gewaltsamen Landnahme Israels erfuhren ihre Ausformung in der Exilszeit: zu der Zeit also, da Israel die staatliche Souveränität und die Verfügung über das Land verloren hatte. Das damalige Israel war für niemanden eine Gefahr (anders als

²⁵ Lüdemann (s. Anm. 10) 48: "selbst wenn die Tradition des Heiligen Krieges teilweise eine Fiktion sein würde, wäre damit das Phänomen an sich noch nicht zureichend erhellt. Denn das eigentliche Problem besteht gar nicht [!?] darin, ob die Erzählungen Faktum oder Fiktion sind. Ärger erregt, daß die rituelle Zerstörung [scil. von Städten wie Jericho] überhaupt empfohlen wird."

²⁶ Jes 50,4-9; 53,1-10. Schon im Kontext des Deuteriojesajabuches und erst recht in der jüdischen Auslegung wurde der 'Knecht' als Verkörperung Israels gesehen.

die Buren für die Zulus und die Pioniere für die Indianer); vielmehr war Israel in der Gefahr, den Glauben an sich selbst und an Gott zu verlieren. Die Botschaft des Josuabuches richtet sich also nicht bedrohend gegen aussen, sondern beschwörend gegen innen.

Auch die wütenden Worte gegen Edom stammen aus der Exilszeit. Als die babylonischen Heere mordend und brandschatzend durchs Land zogen, spielten die Edomiter den Judäern offenbar böse mit, indem sie sich auf deren Kosten bereicherten und überdies jüdische Flüchtlinge an ihre Verfolger auslieferten (ein Vorgang, wie wir ihn aus den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts und u.a. aus der Schweiz gut kennen).

Analoges ist zu den Racherufen von Psalmbetern zu sagen. Sie sind der Aufschrei unschuldig Leidender, die keine Möglichkeit sehen, auf normalen, geordneten Wegen zu ihrem Recht zu kommen. Darum frage, wer anderen oder sich selbst Rachewünsche verbietet, zunächst, wie es im jeweiligen Fall um die Gerechtigkeit bestellt ist. Fehlt es an ihr, ist der Ruf nach Rache nicht nur begreiflich, sondern womöglich notwendig als Ausdruck der Selbstachtung und der Selbstverweigerung gegen das Unrecht.

Den Gläubigen des Ersten Testaments gilt Gott als zuverlässigster Sachwalter der Gerechtigkeit. Er tritt für sie ein, auch wo die weltlichen Instanzen versagen. König David macht sich im Batseba-Urija-Skandal zweier schwerer Rechtsbrüche, des Ehebruchs und des Mordes, schuldig, doch niemand scheint ihn belangen zu können, weil er in seiner Macht schier unangreifbar ist und zudem seine Untaten geschickt getarnt hat. Doch es kommt ein Prophet, mit nichts ausgestattet als dem Wort, überführt den Herrscher und zwingt ihn in die Knie (2 Sam 11f). Obwohl David bereut, bleibt ihm Sühne für das Geschehene nicht erspart: Das im Ehebruch gezeugte Kind stirbt, in das Königshaus dringen Hass und Gewalt ein. Bald schon vergewaltigt Davids Erstgeborener, Amnon, seine Halbschwester Tamar. Alle Sympathien der Erzählung liegen bei ihr, er erscheint als arglistiger und rücksichtsloser Kerl. Fassungslos und hilflos sehen wir zu, wie die nackte Gewalt sich gegen Unschuld und Recht brutal durchsetzt – und wie Gott *nicht* eingreift. (Er greift oft nicht ein, wo er es nach unserer Ansicht unbedingt tun müsste.) Es dauert allerdings nicht lang, bis den Amnon seine Untat einholt: Tamars Bruder Absalom nimmt an ihm tödliche Rache. Auch das freilich ist eine Untat, und alsbald wird auch Absalom sein Leben verlieren (2 Sam 13-18).

Die Kette unausgesetzt sich fortzeugender Gewalt muss unterbrochen werden, damit Leben in Frieden und Solidarität sich entfalten kann. Letztlich ist es nur Gott, dem die biblischen Menschen die dafür nötige Festigkeit *und* Güte zutrauen. Gleich am Anfang der Bibel, in der Urgeschichte, werden die entsprechenden Linien festgelegt. Das erste Menschenpaar verstösst gegen den ausdrücklichen Willen Gottes und wird dafür aus dem Paradies gewiesen – nicht ohne dass gleichzeitig das Weiterleben der Menschheit gesichert wird.²⁷ Kains Brudermord wird von Gott aufgedeckt und bestraft – jedoch nicht, wie zu erwarten wäre, mit dem Tod, sondern mit lebenslanger Nomadenschaft; überdies wird er ihm, damit sich niemand an ihm vergreife, ein Schutzzeichen verliehen. Als dann in der Menschheit die Bosheit überhand nimmt, meint Gott, die seinem Willen entgleitende Schöpfung in der Sintflut ersäufen zu sollen – ist aber inkonsequent genug, Noah und seine Familie und je ein Paar aus der belebten Kreatur aus der Katastrophe zu retten; der neu erstehenden Schöpfung sichert er dann, besiegelt durch das Zeichen des Regensbogens, unverlierbaren Bestand zu.

Gottes Verhältnis nicht nur zur Menschheit und zur Welt als ganzer, sondern auch zu seinem eigenen Volk ist bestimmt von solcher Mischung aus Strenge und Milde, aus Liebe und Härte. Im Buch Amos lesen wir den nur scheinbar paradoxen Satz: "Allein euch [Israeliten] habe ich ausersehen aus allen Sippen der Erde – darum ahnde ich an euch eure Verschuldungen" (Am 3,2). Und Jesaja bezeichnet in seinem berühmten Weinberglied "das Haus Israel" als den besonders liebevoll gepflegten Weinberg Gottes und "den Mann von Juda" als seine "Lieblingspflanzung" – um dann aber festzustellen, dass dieser Rebberg nicht die erwarteten Früchte gebracht habe und darum jetzt umgepflügt werde (Jes 5,1-7). Doch beide Prophetenbücher enden nicht, ohne dass dem erwählten Volk die erneute Zuwendung seines Gottes zugesprochen wird: Die "zerfallene Hütte Davids" soll wieder aufgerichtet, der Weinberg Gottes wieder hergestellt werden (Am 9,11-15; Jes 27,2-5).

Es zeigt sich: Gottes Liebe ist kein Freipass für den Menschen, zu tun, was ihm beliebt. Wo er sich über Gottes Willen hinwegsetzt, schlägt

²⁷ Laut Gen 3,21 fertigt Gott den Menschen Kleidungsstücke an: eindeutig ein fürsorglicher Akt. Und die Fluchsprüche in Gen 3,16-19 enthalten zugleich die Bedingungen für das Weiterleben der Menschen: ihre eigene Fruchtbarkeit und die der Natur – auch wenn sie nicht ohne Opfer zu haben sind.

dessen Liebe in Zorn um. Doch im Grunde ist ihm das Zürnen fremd; immer wieder gewinnt die Liebe in ihm die Oberhand.

Ich schliesse mit zwei Versuchen, die scheinbar gegenläufigen Wesenszüge Gottes zueinander ins Verhältnis zu setzen. Beim einen handelt es sich um einen Midrasch aus der Genesis Rabba, einer altjüdischen Auslegung des ersten Buchs der Bibel: "Ein König hatte hauchdünne Gläser. Er sprach bei sich: Giesse ich Heisses hinein, so zerspringen sie, giesse ich Kaltes hinein, verziehen sie sich. Was tat der König? Er mischte Heisses mit Kaltem, schenkte es ein, und sie blieben erhalten. So sprach der Heilige, gepriesen sei er: Wenn ich die Welt ganz in Barmherzigkeit erschaffe, gibt es zahllose Sünden. Erschaffe ich sie aber ganz in Strafgerechtigkeit, könnte die Welt nicht bestehen. Nun also: Ich will sie in Barmherzigkeit *und* Strafgerechtigkeit erschaffen – so mag sie bestehen!"²⁸

Liebe und Zorn also im Gleichgewicht. In der hebräischen Bibel gibt es einen (übrigens mehrfach wiederkehrenden und immer wieder abgewandelten) Lehrsatz über das Wesen Gottes, welcher der Liebe eindeutig das Übergewicht über den Zorn gibt. Gott selber macht sich dem Mose bekannt als "der Ewige, der Ewige, ein gnädiger und barmherziger Gott, langmütig und reich an Huld und Treue, der Huld bewahrt tausenden [von Generationen], der Schuld und Aufruhr und Verfehlung aufhebt – der aber nicht völlig ungestraft lässt, sondern Schuld von Vätern ahndet an Söhnen und Enkeln bis zur dritten und vierten [Generation]" (Ex 34,6f). Über Schuld wird nicht einfach hinweggesehen; sie muss abgearbeitet werden, wenn nötig, über drei, vier Generationen hinweg. Diese Erkenntnis bewahrheitet sich auch heute – wenn wir etwa an unsere Probleme mit der Schuld unserer Grossväter vor 1945 denken, oder an die Probleme, die unsere Enkel und Urenkel mit unserer Schuld gegenüber der Umwelt oder der Dritten Welt haben werden. Doch zweihundert- bis dreihundertmal stärker als Gottes Zorn ist seine Liebe. Davon lebt nicht nur sein Volk, davon lebt die Welt.

²⁸ Genesis Rabba XII:XV, vgl. die Übersetzung in J. Neusner, Genesis Rabbah. The Judaic Commentary to the Book of Genesis. A New American Translation, Bd. 1, Atlanta GA 1985, 134.

Antijudaismus im Neuen Testament

Der Anfang einer unseligen Tradition

Samuel Vollenweider

Aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n.Chr. stammt eine eindrückliche Passahomilie, die *Meliton von Sardes* in einer Osternacht vorgetragen hat. In diesem ausgesprochen rhetorischen Text, der durch zwei Papyri überliefert ist, findet sich eine erschreckende Polemik gegen Israel (§96-99), worin die Geschehnisse der Passahnacht mit denjenigen auf Golgota kontrastiert werden:¹

Der die Erde aufhing, ist aufgehängt worden;
der die Himmel festmachte, ist festgemacht worden;
der das All festigte, ist am Holze befestigt worden.
Der Herr ist geschmäht worden;
der Gott ist getötet worden;
der König Israels ist beseitigt worden von Israels Hand.
O des unerhörten Mordes!
O des unerhörten Unrechts!
Der Herr ist enttaltet, nackten Leibes,
nicht einmal eines Gewandes ist er gewürdigt,
damit man ihn nicht (bloss) sähe.
Darum wandten die Gestirne sich ab
und der Tag verfinsterte sich,
um den zu verbergen, der am Kreuz entblösst worden war;
nicht um den Leib des Herrn zu verfinstern,
sondern die Augen der Menschen.
Und da das Volk nicht erbebte, erbebte die Erde;
da das Volk nicht erschrak, erschrakten die Himmel;
da das Volk sein Gewand nicht zerriss, zerriss der Engel das seine;
da das Volk nicht klagte, donnerte vom Himmel her der Herr;
und der Höchste liess seine Stimme hören.
Deshalb, o Israel,
vor dem Herrn erbebst du nicht,
von den Feinden bedrängt, erbebst du;
vor dem Herrn erschrakst du nicht, [...];
über den Herrn klagtest du nicht,
über deine Erstgeborenen klagtest du;
angesichts des aufgehängten Herrn zerrisest du dein Gewand nicht,
angesichts deiner Getöteten zerrisest du es.

Den Herrn verliessest du,
du wurdest von ihm nicht gefunden;
du nahmst den Herrn nicht an,
du fandest kein Erbarmen bei ihm;
den Herrn richtetest du zugrunde,
du wurdest von ihm zugrunde gerichtet.
Du liegst jetzt tot darnieder,
jener aber erstand von den Toten
und stieg in die Himmelshöhen empor.

In der Osternacht pflegte man im besonderen der Unterweltsfahrt Christi zu gedenken. Die Homilie feiert diese Nacht als Überbietung und Erfüllung des nächtlichen Passafestes Israels. Meliton zählt zu jenen kleinasiatischen Christen, die sich bei der Festlegung des Osterfesttermins nach dem jüdischen Kalender richteten. Ein ausführlicher Teil unserer Predigt ist als Zwiegespräch mit Israel gestaltet (§72-99), das in einer Prozessrede gipfelt. Hier haben wir sowohl den ersten Beleg für die *Improprien*, die Vorwürfe des Erlösers an sein treuloses Volk im römischen Karfreitagsritus, wie die erste Bezeugung des Topos vom Gottesmord vor uns.

Die massive Zuspitzung der antijüdischen Polemik, die wir in diesem altkirchlichen Text wahrnehmen können und über deren spezifisch kleinasiatischen Hintergründe wir nur wenig wissen, geht in ihrem Kern leider schon auf das *Neue Testament* selbst zurück: Der Vorwurf der Tötung Jesu durch die Juden begegnet bereits im ältesten frühchristlichen Text, im 1. Thessalonicherbrief. Deutliche Zeichen des Antijudaismus tauchen nicht erst in der nachapostolischen Kirche, sondern in der Heiligen Schrift selbst auf. Im Folgenden werden die drei wichtigsten Texte vorgestellt.

Angesichts dieses zwar längst erkannten, aber nichts desto weniger brisanten Tatbestands drängt sich vorweg eine *terminologische* Klärung auf. Es ist sinnvoll, drei Begriffe sorgfältig gegeneinander zu differenzieren: Erstens die *Judenfeindschaft* als antikes, vorchristliches Phänomen; zweitens der *christliche Antijudaismus* mit einem spezifischen Ensemble von primär religiös motivierten Vorwürfen; drittens schliesslich der neuzeitliche *Antisemitismus*, der auf rassistische Theorien zurückgreift. Natürlich hängen diese drei Formen zusammen, und ihre Unterscheidung hat lediglich einen pragmatischen Charakter. Zu beachten ist insbesondere, dass der christliche Antijudaismus, der sich von der Antike bis in den Anbruch der Neuzeit erstreckt, nicht mit rassistischen Kategorien arbeitet.

¹ Ausgabe: Melito of Sardis. *On Pascha and Fragments*, ed. St.G. Hall, Oxford 1979, 54-57; vgl. die ältere Übersetzung von J. Blank, Freiburg 1963, 127f.

1. Antijüdische Texte im Neuen Testament

1.1 Feinde Gottes und der Menschen (1 Thess 2,14-16)

Im ältesten Brief des Neuen Testaments parallelisiert Paulus die Leiden der Thessalonicher mit denjenigen der palästinischen christlichen Gemeinden. Zu denken haben wir wahrscheinlich an Minderheitenerfahrungen, denen die Thessalonicher im täglichen Leben da und dort ausgesetzt waren, also an Formen mehr oder weniger scharfer sozialer Ausgrenzung. Es ist trotz Apg 17,5-8 zweifelhaft, ob die Bedrängnisse durch die "Landsleute" auf jüdische Umtriebe zurückgehen. Dagegen weisen die Bedrängnisse der palästinischen Gemeinden auf heftige jüdisch-christliche Konflikte hin, die sich seit den 40er Jahren zuzuspitzen begannen.

"Denn, Brüder, ihr seid den Gemeinden Gottes in Judäa gleich geworden, die in Christus Jesus sind, weil auch ihr von euren Mitbürgern das gleiche erlitten habt wie jene von den Juden. Diese haben sogar Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet; auch uns haben sie verfolgt. Sie missfallen Gott und sind Feinde aller Menschen; sie hindern uns daran, den Heiden das Evangelium zu verkünden und ihnen so das Heil zu bringen. Dadurch machen sie unablässig das Mass ihrer Sünden voll. Aber der Zorn ist schon gänzlich über sie gekommen."

Die Äusserung des Apostels Paulus erstaunt aufs Höchste: Die Juden werden als Mörder Jesu und der Propheten, als Gott nicht Wohlgefällige und als Menschenfeinde dargestellt. Vorwürfe ähnlicher Art sind uns aus der Antike auch sonst vielfach überliefert; sie können als topisch gelten.

Das Bild der *Prophetenmörder* hat eine bereits alttestamentliche Vorgeschichte und gehört in den Zusammenhang des deuteronomistischen Geschichtsbildes (vgl. Jer 7,25f; Neh 9,26; 2 Chron 36,14-16; usw.), das im Judentum weitertradiert und weiterentwickelt wurde. In den Jesusüberlieferungen wird das Schema übernommen (Lk 11,47-51 par; Lk 13,34f par) und um Jesu eigenes Schicksal ergänzt (Mk 12,1-12 par; Apg 7,52).

Dieser jüdischen und in der Folge christlich variierten Tradition gesellen sich nun erstaunlicherweise zwei Topoi der paganen Judenfeindschaft zur Seite, von denen natürlich auch Juden, zumal in der Diaspora, Kenntnis haben: Die Juden, auffällig durch ihre Absonderung und ihren eigenartigen Kult, gelten zum einen als 'gottverhasst', zum andern als 'Menschenhasser'. Belege für das letztere gibt es reichlich, beides zusammen bezeugt der römische Historiker *Tacitus*, für den die Juden als seuchenverbreitende gottverhasste Leute Ägypten bedrohen. Er schreibt ihnen einen

"feindseligen Hass gegen alle anderen Menschen" zu (*Historiae* 5,3.5 [*adversus omnes alios hostile odium*]; vgl. auch schon Est 3,13 d/e). Um so mehr befremdet es, dass der gebürtige Jude Paulus ausgerechnet auf judenfeindliche Topoi seiner Umwelt zurückgreift. Auch sonst kann er in heftiger Polemik gegen konkurrierende Verkündiger Argumente dieser Art bemühen, wenn er etwa die Beschneidung als Kastration diffamiert (Gal 5,12; Phil 3,2).

Schliesslich weist Paulus auf die Behinderung der Mission durch die Juden hin. Die apokalyptische Vorstellung eines zu füllenden Masses, hier der Sünden, steigert das Bild. Das Gottesgericht scheint bereits jetzt "gänzlich über sie gelangt". Wir wissen nicht genau, worauf er mit dem Hinweis auf die schon gegenwärtige Strafe anspielen will; möglich ist eine Anspielung auf die Judenvertreibung aus Rom um das Jahr 49 (vgl. Apg 18,2).

Woher kommt diese Heftigkeit des ehemaligen Pharisäers gegen sein eigenes Volk? Die jüdisch-christlichen Auseinandersetzungen haben den Apostel ganz offensichtlich zutiefst traumatisiert. Sie zeigen das gespannte Klima zwischen Juden und Christen, das sich Ende der 40er Jahre aufgebaut hat, in Palästina wie auch in der Diaspora. Paulus schliesst sich hier mit den Thessalonichern in ihrer Leidenserfahrung zusammen.

1.2 Der Fluch des Blutes (Mt 27,20-26)

Das Matthäusevangelium stellt einen zunehmend dramatisierten Konflikt Jesu mit Israel heraus. Es ist deutlich, wie gegenüber dem Markusevangelium eine Verschärfung stattfindet. Die Auseinandersetzung Jesu mit seinen Gegnern steigert sich in Jerusalem (ab Kap. 21). Denkwürdige Stationen sind das Gleichnis von den bösen Winzern (21,33-46), das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (22,1-14) mit der Anspielung auf Jerusalems Zerstörung als Strafe für die Ablehnung der Festeinladung (22,7) und endlich die grosse Rede gegen 'Schriftgelehrte und Pharisäer' (23,1-39), worin sich die Gerichtsankündigung auf ganz Israel auszudehnen beginnt (23,34-39). Die Passionsgeschichte kumuliert die Schuldverfallenheit nicht nur der jüdischen Führer, sondern des gesamten Volkes in einer berühmten Szene vor Pilatus (27,20-26). Auf das Angebot von Pilatus, Jesus anstelle des Barabbas freizulassen, reagiert das Volk mit Ablehnung.

"Als Pilatus sah, dass er nichts erreichte, sondern dass der Tumult immer grösser wurde, liess er Wasser bringen, wusch sich vor allen Leuten die Hände und sagte: Ich bin unschuldig am Blut von diesem. Seht ihr selbst zu! Da rief das ganze Volk: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!"

Während Pilatus den jüdischen Reinigungsbrauch vollzieht (vgl. Dtn 21,6-9), spricht das Volk eine bedingte Selbstverfluchung aus, die also für den Fall der Unschuld Jesu gilt. Die Verwendung des theologisch gewichtigen Gottesvolkbegriffs *laos* unterstreicht die Grundsätzlichkeit, auch wenn der Volksentscheid auf die Agitation der Führerschaft zurückgeht (27,20). Israel als Gottesvolk gibt es seither nicht mehr (vgl. 21,43), sondern nur noch 'die Juden' (28,15)! Auch in den anderen Evangelien ist es das aufgewiegelte Volk, das in der Barabbas-Szene die Kreuzigung Jesu fordert. Matthäus rückt die Schuld Israels aber in den Vordergrund. Das Volk ruft über sich selbst den Fluch herab, der sich dann für den Evangelisten zuerst in der Zerstörung Jerusalems realisiert (22,7) und vollends vom Weltgericht zu erwarten ist.

Schärfer lässt sich die Schuld der Juden an der Hinrichtung Jesu kaum mehr darstellen. Wieder stellen wir fest, dass die schroffe Verwerfung der Juden mit Leidenserfahrungen der Christen zu tun hat, welche den Jesusjüngern bereits in einem frühen Stadium der Jesusüberlieferung und dann im Matthäusevangelium (10,17.23; 23,34-39) angekündigt werden. Diese Leidensvoraussagen reflektieren Spannungen zwischen Juden und den christlichen Boten wie Gemeinden im palästinisch-syrischen Raum, die sich schon relativ früh aufgebaut und nach der Tempelzerstörung noch massiv verstärkt haben.

1.3 Die Kinder des Teufels (Joh 8,37-47)

Der johanneische Christus hält ausgerechnet im Jerusalemer Tempel eine als Streitgespräch gestaltete Rede (8,31-59), in der die schärfsten Aussagen des Neuen Testaments über die Juden fallen. Der Gesprächsgang, der sich in 8,37-47 zuspitzt, wendet sich von der Abrahamskindschaft (37) zur Gotteskindschaft (41). In der *Klimax* der johanneischen Argumentation werden die Juden als Kinder des Teufels identifiziert, da sie ja Jesus zu töten suchen (8,43-47):

"Warum versteht ihr meine Rede nicht? Weil ihr mein Wort nicht hören könnt. Ihr stammt vom Teufel als eurem Vater und wollt die Begierden eures Vaters tun. Der war von Anfang an ein Menschenmörder und stand nicht in der Wahrheit, denn Wahrheit ist nicht in ihm. [...] Weil aber ich die Wahrheit rede, glaubt ihr mir nicht. Wer unter euch überführt mich der Sünde? Wenn ich die Wahrheit sage, warum glaubt ihr mir nicht? Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes; darum hört ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid."

Dem Tötungswillen der Juden (vgl. 8,59 sowie 5,18; 7,1.25) liegt ihr Unglaube gegenüber Jesus als dem Offenbarer Gottes zugrunde. Die Juden repräsentieren in dieser Hinsicht die gottlose Welt, die unter der Herrschaft Satans steht (12,31; 14,30). Hinter den Juden wird also

eine mythische Macht erkennbar, der Teufel oder die Welt, die sich selbst zur Finsternis macht. Das entlastet zwar die Juden von unmittelbarer persönlicher Schuld, führt aber um so schlimmere Assoziationsfelder herauf.

Auch für das vierte Evangelium ist festzuhalten, dass die mutmassliche Lebenssituation der johanneischen Christen von einem starken Konflikt mit den Juden charakterisiert ist. Mehrfach deutet Johannes auf den faktischen Ausschluss der Judenchristen aus dem Synagogenverband hin (9,22; 12,42; 16,2f). Der Grund für das Abdrängen der johanneischen Christen scheint im Besonderen ihre kühne Christologie gewesen zu sein (vgl. bes. 5,18; 8,58f; 10,30-39).

Wir brechen die Präsentation weiterer Einzeltexte hier ab. Die Bilanz drängt sich auf: Unsere drei Texte sind Zeugnisse eines *dezidierten Antijudaismus*. Bei Paulus hat der Gedanke als solcher einen peripheren Platz – man könnte von einem (allerdings verräterischen) 'Ausrutscher' sprechen –, während bei Matthäus und Johannes die betreffenden Passagen wesentliche Züge ihres Evangeliums verdichten. Für alle diese drei neutestamentlichen Schriften ist umgekehrt auch auf *positive Gegengewichte* hinzuweisen. Paulus schaut in Röm 11,25f auf die Errettung von ganz Israel voraus und formuliert damit faktisch eine Antithese zu 1 Thess 2,15f. Matthäus spricht von der Sendung Jesu allein zu den "verlorenen Schafen des Hauses Israel" (10,6; 15,24), und er stellt auch die Kirche ganz betont vor das strenge Gericht Gottes (7,13-27; 18,23-35; 24,3-25,46). Das Johannesevangelium weiss schliesslich um das "Heil, das von den Juden kommt" (4,22). Alle diese Gegenaussagen mögen das Problem wenigstens ein Stück weit entschärfen, heben es aber keineswegs auf. Wir müssen die Frage aufwerfen, ob unsere drei Kapitalstellen isolierbar sind oder nicht eher Spitzen eines grossen Eisberges darstellen.

2. Ein Streit aufgrund grosser Nähe

Die vorgeführten drei Texte treffen sich in einem wichtigen Punkt: Es ist gerade die grosse *Nähe zum Judentum*, die zu einer derartigen schroffen *Distanzierung* führt. Das gilt für den ehemaligen Pharisäer und in der Schriftgelehrsamkeit bewanderten Paulus, der bei aller hellenistischen Eigenart doch im Kern als genuin jüdischer Denker anzusprechen ist. Es trifft ebenso für den Evangelisten Matthäus zu, der das am meisten jüdisch anmutende Evangelium verfasst hat und dessen Gemeinde sich wahrscheinlich in einem schmerzhaften

Ablösungsprozess vom Judentum befindet. Ein entsprechender Hintergrund ist schliesslich für die johanneischen Gemeinden zu vermuten, die infolge ihrer Ausgrenzung durch das Judentum eine traumatisierende Erfahrung erlitten haben. Für das erste und vierte Evangelium ist ausserdem zu bedenken, dass sich das Judentum nach 70 n.Chr. in einer sich selbst normierenden Phase befand, die zum Ausschluss mancher dissidenter Richtungen führte. In diesem Prozess einer erneuerten Selbstdefinition scheinen neben den Judenchristen auch manche andere Gruppen häretisiert worden zu sein. Auf alle Fälle reflektieren alle drei Texte mehr oder weniger heftige Konflikte im langen Prozess des 'Auseinandergehens' von Judentum und Christentum.

Aus diesem Befund resultiert eine weitere Beobachtung: Die anti-jüdischen Spitzentexte des Neuen Testaments sind Texte, die *von gebürtigen Juden gegen andere Juden* geschrieben wurden. Es liegt also nicht eigentlich eine Fremdbeurteilung über Juden vor, sondern eine Polemik von Judenchristen - also ehemaligen Juden - gegen Juden, die uns freilich erst in der Situation eines definitiven 'Auseinandergehens' greifbar werden.

Ähnliche Verhältnisse liegen im Fall der *Johannesoffenbarung* vor. Spricht der jüdenchristliche Prophet von der "Synagoge des Satans" (2,9; 3,9), dann stellt seine anti-jüdische Kampfthese, wonach die empirischen Juden keine wahren Juden seien, das exakte Gegenteil des modernen Antisemitismus dar. Die *wahren* Juden werden vielmehr mit den Christen identifiziert (vgl. Röm 2,28f). Wieder redet ein gebürtiger Jude, dem an der Selbstbezeichnung 'Jude' sehr viel liegt, in einer Situation von Spannungen und Pressionen im kleinasiatischen Raum.

Bei den bisher berücksichtigten Texten handelt es sich um Aussagen, die gleichsam aus Schmerz und Tränen geboren sind. Dies entschuldigt ihre anti-jüdische Spitze nicht, aber macht die Heftigkeit doch ein Stück weit verständlich. Scheut man die Übertragung in sozialpsychologische Kategorien nicht, so lassen sich die benannten jüdisch-christlichen Spannungen als *Familienkonflikte* deuten. Zwei Modelle bieten sich an: Zum einen lässt sich die Mutterrolle dem Judentum, die Tochterrolle dem Christentum zuweisen. Die Ablösung des Christentums vom Judentum stellt dann eine rabiate 'Lösung' eines Generationenkonfliktes dar. Zum andern kann das Auseinandergehen von Judentum und Christentum als Geschwisterkonflikt gedeutet werden: Die beiden Schwestern, rabbinisches Judentum und Christentum, verdanken sich beide dem mütterlichen Judentum vor 70 n.Chr. in all seiner Vielgestaltigkeit, wählen nun aber getrennte Wege. In beiden Modellen ist zusätzlich die Gnosis als jüngere Schwester des Christentums mitzuberücksichtigen, wo es

sowohl zur Distanzierung vom Judentum wie vom grosskirchlichen Christentum kommt. Am Ursprung der gnostischen Bewegung mit ihrer zunehmend sich vertiefenden Ablehnung des Schöpfergottes stehen anscheinend jüdische Kreise, die ihre eigene Herkunft nun äusserst negativ bewerten.

Ganz anders stehen die Dinge, wenn schon früh Christen, die selbst nicht dem Judentum entstammen, anti-jüdische Aussagen wiederholen oder reformulieren. Hier fehlt sozusagen das 'empathische' Moment. Im Neuen Testament ist beispielsweise auf die Stereotype der 'Juden' zu verweisen, die sich in der wahrscheinlich von einem Heidenchristen stammenden Apostelgeschichte finden (13,44-52; 14,19f; 18,4-17; 20,3.19; 23,12). Unter den Texten der 'Apostolischen Väter' enthält insbesondere der Barnabasbrief sehr abwertende Formulierungen, die sich denjenigen bei Meliton an die Seite stellen lassen (4,6-8; 9,4-6). Im späten zweiten Jahrhundert sind denn auch die Textsorten der *adversus Judaeos*-Schriften und der meist fiktiven Dialoge zwischen Juden und Christen entstanden.

Es ist nun sehr aufschlussreich, dass uns bereits aus dem Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels einige Texte bekannt sind, in denen nicht minder polemische Auseinandersetzungen *innerhalb* des Judentums, also zwischen jüdischen Gruppierungen, bezeugt sind. Apokalyptische und essenische Gruppen haben beispielsweise genau so heftig die anderen Gruppen und Richtungen des Judentums attackiert, wie es bei den frühen Christen gegenüber den Juden der Fall ist. Auch sie benützen das Schema der Prophetentötung und bieten sogar den ungeheuren Vorwurf der Satansabstammung auf. So setzen sich die Glieder der Gemeinschaft von Qumran als 'Söhne des Lichts' von ihren jüdischen Zeitgenossen als den 'Söhnen der Finsternis' ab (4Q174 III 1,7-9). Diese innerjüdischen Auseinandersetzungen greifen ihrerseits auf die abgründige Selbstkritik Israels zurück, die von der hebräischen Bibel dokumentiert wird. Diese gegenseitigen Abgrenzungsprozesse stehen im grösseren Zusammenhang der im damaligen Frühjudentum virulenten Frage nach Israel als dem Gottesvolk und als dem Träger der göttlichen Verheissung. In die Geschichte dieser Auseinandersetzung um das, was Israel ausmacht, ist auch das frühe Christentum einzuzeichnen. Eine besonders zugespitzte christliche Antwort stellt die Sukzessions- oder Substitutionstheorie dar, wonach die Kirche das alte Gottesvolk als Verheissungsträgerin abgelöst habe (angelegt in Mt 21,42-44; Apg 28,26-28).

Unter diesen Umständen kann es nicht erstaunen, dass auch in *innerchristlichen* Konflikten manche Muster der innerjüdischen Auseinandersetzungen variiert werden. Die Problematik der Ausgrenzung und 'Verteufelung' weist über die spezifische Thematik

des Antijudaismus hinaus und muss uns in den nachstehenden Abschnitten beschäftigen.

So wird im *johanneischen* Umkreis die polemische Bezeichnung der 'Teufelskinder' nun auch auf innergemeindliche Gegner bezogen, welche eine bereits stärker in die gnostische Richtung weisende Christologie vertreten haben (1 Joh 3,8-10). Weiterhin ist an die Auseinandersetzungen zwischen Paulus und seinen Gegnern zu erinnern, in denen beiderseitig mit harten Bandagen gekämpft wird. Bei den sogenannten 'Judaisten' scheint es sich um Verkündiger gehandelt zu haben, welche das Verhältnis zwischen Christusgläubigen und gesetzestreuem Israel viel stärker im Zeichen einer Kontinuität bestimmt haben als der streitbare Heidenapostel. Diese Gegner werden von Paulus heftig attackiert; er geißelt sie nicht nur als Lügenapostel und Betrüger, sondern auch als 'Diener Satans', über die das Gericht Gottes ergeht (2 Kor 11,13-15). Nicht besser steht es mit den 'Hunden und Kastraten', welche die Beschneidung predigen: Auf solche Feinde Christi wartet das endzeitliche Verderben (Phil 3,2.18f). Auch wenn man die scharfen Mittel antiker Rhetorik in Rechnung stellt, so bleibt bei der Lektüre derartiger Passagen doch ein ungueter Geschmack zurück.

3. Antijudaismus im Kontext der Selbstdefinition des Christentums

Die Umgrenzung des Phänomens "Antijudaismus" stößt dort auf die grössten Schwierigkeiten, wo sich das Christentum selbst als Antithese zum Judentum definiert. Die christliche *Identitätsbestimmung* geht in diesem Fall einher mit der Bemächtigung dessen, was das Judentum für sich selbst als Gottesvolk beansprucht hat. Die Selbstabgrenzung jüdischer Gruppen untereinander, zu denen ursprünglich auch die Gemeinschaft der Jesusanhänger zählte, mutiert schon früh zur viel weiterreichenden Abgrenzung der Kirche aus Juden und Heiden von Israel. Bereits bei Paulus ist dieser Prozess in vollem Gang.

Geradezu paradigmatisch nimmt sich *Gal 4,21-31* aus. Paulus' Argumentation basiert auf einer komplizierten schriftgelehrten Exegese, die mit Typologie und Allegorese arbeitet. Der Apostel beansprucht die durch Isaak repräsentierte Abrahamskindschaft exklusiv für die Kirche (vgl. 3,16), während Israel ausgerechnet in die sklavische Genealogie Ismaels eingerückt wird. Die Anspielung auf Verfolgungen der Christen durch die Juden vervollständigt das Bild (4,29). Wieder müssen wir diese Exegese in einer heftigen Auseinandersetzung mit judenchristlichen Gegnern verorten. Der Schluss des Galaterbriefs ruft nicht zufällig den Segen über das 'Israel Gottes' herab, nämlich auf die Kirche, die sich dem Evangelium der Rechtfertigung verdankt (6,16). Das Muster dieser Geschichtsdeutung entstammt wiederum den jüdischen Auseinandersetzungen um das, was Israel sein soll. Der Galaterbrief nimmt in keiner Weise direkt Stellung gegen die Juden, sondern bezeugt eine heftige innerchristliche Kontroverse. Gleichwohl finden sich in ihm ausgesprochen negative Aussagen

über das gegenwärtige Jerusalem, also über das Judentum. Darf man hier noch von Antijudaismus sprechen?

Über diese aktuellen Auseinandersetzungen hinaus lassen sich manche neutestamentlichen Textzusammenhänge namhaft machen, in denen die Identität des Christentums durch die Absetzung vom Judentum gewonnen wird. Ein besonders herausragendes Beispiel stellt der *Hebräerbrief* dar (8,1-10,18; besonders 10,1ff). Der unbekanntere judenchristliche Theologe stellt die Überlegenheit des neuen Bundes gegenüber dem alten eindrücklich heraus. Im Gegenüber zum alles überstrahlenden Neuen wird das Alte ausgesprochen negativ wahrgenommen. Das Gesetz und die von ihm eröffnete kultische Sühne kommt nur noch als Schatten und als zum Vergehen bestimmtes Abbild dessen in Betracht, was mit Christus in die Welt gekommen ist. Die Antithese gibt um so mehr zu denken, als der vom Hebräerbrief kritisierte Opferkult infolge der Tempelzerstörung schon seit ca. zwei Jahrzehnten gar nicht mehr stattfindet.

Zu beachten ist in diesem Zusammenhang, dass der Verfasser vom 'Ersten' und 'Zweiten' spricht (vgl. 1 Kor 15,47): Jesus "hebt das erste auf, um das zweite in Kraft zu setzen" (Hebr 10,9b). Allein schon dieser Vers macht deutlich, dass auch die heute inflationär gewordene Sprachregelung, statt vom 'Alten Testament' vom 'Ersten Testament' zu reden, der Gefahr eines antijüdischen Verständnisses nicht weniger ausgesetzt ist.

Wir geraten auf dieser Fluchtlinie in zahlreiche Reflexionsfiguren, wo christliche Theologie mit *Antithesen und Komparationen* das Entscheidende ihres Glaubens herauszustellen sucht. Das läuft im Effekt darauf hinaus, dass gegenüber dem Jüdischen mit Jesus Christus etwas Neues, Vollkommeneres und Besseres gekommen ist. Zu denken ist an die Antithesen von altem und neuem Bund, von altem und neuem Menschen, von Gesetz und Glaube, von Buchstabe und Geist, von Legalismus und Liebe, u.a.m. Mit dem empirischen Judentum hat dies alles gar nichts mehr zu tun. Die Ablehnung der Botschaft Jesu und der christlichen Verkündigung durch das Judentum erschien bereits im ersten Jahrhundert als Ausdruck einer tiefsitzenden Hartnäckigkeit und Hartherzigkeit, ja als Ausdruck einer unheilbaren Verblendung. So kann Paulus sagen, dass auf Israels Herzen eine Hülle liegt, wenn die Tora verlesen wird, und er kontrastiert diese Blindheit mit der Erleuchtung durch das Evangelium (2 Kor 3,12-18). Wir sind damit gar nicht mehr weit von Joh 8 entfernt, wo die Juden als blind, lügenverfallen und rettungslos verbohrt erscheinen. Nicht zufällig wurde der zweideutige Verstockungsbefehl von *Jes 6,9f* ("geh und sag diesem Volk: Hören sollt

ihr, hören, aber nicht verstehen; sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen“) auf das jüdische Nein zu Jesus Christus gedeutet (Mt 13,14f; Joh 12,37-41; Apg 28,24-28).

Wir sind mit einem sehr komplexen Problem konfrontiert, das sich etwa so formulieren lässt: *Ist die Selbstdefinition des Christentums wesentlich von seinem Gegensatz zum Judentum bestimmt?* Braucht das helle Licht des Evangeliums einen dunklen jüdischen Schatten? Historisch und, wenn man so will, psychologisch ist es zwar sehr gut verständlich, dass sich die junge christliche Bewegung auf diese Weise von ihrem Ursprung absetzt. Wer bereits hier von Antijudaismus sprechen will, läuft Gefahr, den dezidierten positionellen Antijudaismus einzuebnen. Umgekehrt fällt eine klare Grenzziehung ungemein schwer. Auch wo sich die Negativfolien neutestamentlicher Texte gar nicht auf das reale Judentum beziehen, fungiert dieses doch als Projektionsfläche. Genau dieses Absehen von jeglicher empirischen Realität ist aber auch ein klares Merkmal der Judenfeindschaft überhaupt. Dazu kommt die Beobachtung, dass im Lauf der christlichen Theologiegeschichte viele der eben umrissenen antithetischen Verhältnisbestimmungen zwischen 'Altem' und 'Neuem' für massive antijüdische Schmähreden eingesetzt wurden.

Verfolgt man diese Linie weiter, wird man letztendlich zu einer unbequemen Erkenntnis genötigt: All das, was zur Selbstdifferenzierung des Christentums vom Judentum geführt hat, steht potentiell einer *antijüdischen* Deutung offen. In der jüngeren Exegese ist deshalb nicht selten das Anliegen spürbar, die jüdisch-christlichen Differenzen möglichst zu minimieren. Nicht nur Jesus wird dann in das Tora-getreue Judentum zurückgeholt, sondern auch Paulus selbst wäre erst nachträglich zum Antinomisten gemacht worden. Der eigentliche Sündenfall hätte sich dann erst in späterer Zeit, womöglich erst im zweiten Jahrhundert zugetragen. So sympathisch die Befreiung der neutestamentlichen Texte vom Verdacht des Antijudaismus anmutet, so schwierig dürfte es meines Erachtens sein, diese Spätdatierung historisch plausibel zu machen. Zumal unsere drei Kapitaltexte sprechen eine zu deutliche Sprache, denen sich andere zur Seite stellen lassen. Ein positioneller Antijudaismus lässt sich deshalb nicht prinzipiell abgrenzen gegenüber judentumskritischen Aussagen, die sich in wesentlichen Teilen des Neuen Testaments ausmachen lassen. Man muss eher von einem *Spektrum* ausgehen, an dessen einem Ende Mt 27 und Joh 8 einzuzeichnen sind. Am anderen Ende des Spektrums käme dann neben Joh 4,22 etwa Röm 11 zu stehen, ein Text, welcher dem bleibenden Bezug des

Evangeliums auf das empirische Israel einen hohen Stellenwert einräumt (vgl. Röm 9,1-5).

4. Die bleibende Bezogenheit der Kirche auf Israel

Wir stoßen an diesem Punkt auf das Phänomen, dass sich die Christusbotschaft sowohl negativ wie positiv auf Israel beziehen muss, um sich selbst zu bestimmen. Die angemessene Antwort auf die damit aufbrechende Gefahr eines potentiellen Antijudaismus besteht darin, die theologische Wahrnehmung zu sensibilisieren für das komplexe Verhältnis zwischen dem 'Neuen' des Evangeliums und dem, was durch das Neue zum 'Alten' geworden ist. Dies soll in den folgenden drei Überlegungen skizziert werden.

1. Für die vom Neuen Testament herkommende Selbstdeutung des Christentums ist die Figur eines Neuen, das ein Bisheriges alt werden lässt, schlechthin grundlegend. Die Botschaft vom nahekommenden oder nahegekommenen Gott lebt ja geradezu davon, dass Gottes Gegenwart das Bisherige zum Alten und Vergehenden werden lässt. "Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden" (2 Kor 5,17); "heute ist diesem Haus Heil geschehen" (Lk 19,9). Aber dieses Neue setzt nicht alles Alte ausser Kraft, sondern scheidet zwischen dem Alten, das vergehen soll – Sünde, Krankheit, Not, ungerechte Macht – und dem Alten, das durch das Neue bestätigt, in Gebrauch genommen, in Geltung gesetzt oder gewürdigt wird – all das Gute, das unsere Schöpfungswelt ausmacht wie Leiblichkeit, Sprache, Liebe und Gemeinschaft. Das Neue Testament bringt diese Erfahrung eines Neuen, das Altes hier vergehen lässt, dort andererseits wieder ins Recht setzt, in zahlreichen Variationen zur Sprache. Oft wird hier sowohl das zu überwindende Alte wie das zu bewahrende Alte mit Elementen jüdischer Tradition identifiziert. Im einen Fall handelt es sich um die von uns vorher umschriebenen Negativpunkte des Judentums, im anderen Fall um all das, was das Judentum als Erbe dem Christentum in die Wiege gelegt hat und was sich in der 'Schrift', im 'Alten Testament', inkorporiert.

2. Das Alte, das zum Vergehen bestimmt ist, darf heute nicht mehr mit historisch bzw. empirisch fassbaren Grössen wie Israel und den Juden identifiziert werden. An diesem Punkt muss es zur Sachkritik an neutestamentlichen Texten kommen, so sehr man auch ein historisches Verständnis für deren geschichtliche Hintergründe aufbringen mag. Christenmenschen sind dann gehalten, das zum Vergehen bestimmte Alte bei sich selbst zu identifizieren, also in anthropologischen, ekklesiologischen und gesellschaftspolitischen

Bereichen den 'alten Adam' zu ertappen. Zu diesem Alten, das zum Vergehen bestimmt ist, zählt dann ganz zuvorderst auch all das, was in Gesellschaft und Kirche, aber auch in unserem Herzen an Judenfeindschaft wuchert.

3. Umgekehrt ist nun der Blick auf die zahlreichen Phänomene unserer Erfahrungswelt zu richten, in denen das positiv wahrzunehmende Alte Gestalt gewinnt. An diesem Punkt hat nun das Judentum und sein Erbe für das Christentum eine unersetzbare Stellung. 'Alt' ist es, weil sich das Christentum vom Judentum getrennt hat und weil dieser Trennungsvorgang bleibende tiefe Spuren in seiner Tradition hinterlassen hat. Das Christentum *soll, darf* und *muss* sich sogar zu dieser seiner Differenz auch bekennen. Aber zugleich ist dieses 'Alte' auch dasjenige, dem sich das Neue bleibend verdankt und das als solches zu würdigen ist. In der Begegnung mit dem Judentum, sei es mit seinen Texten, sei es mit lebendigen Menschen, erfahren Christen, dass auch sie selbst das Neue nicht besitzen, sondern immer nur empfangen können. Mit seinem bleibenden Bezug zu Israel, und zwar zu einem fremden, nicht usurpierten Israel, bekennt sich das Christentum dazu, dass es sich geschichtlicher Kontingenz verdankt. Das Angewiesensein der Kirche auf ein ihr vorausgehendes, fremdes Wort gewinnt in der Existenz realer Juden sinnhafte Gestalt. Israel erinnert die Kirche daran, dass sie sich auf ein ihr zunächst *fremdes* Erbe beziehen darf. Dieses singuläre Erbe lässt sich nicht ersetzen durch all das andere positiv einzuschätzende Alte, das uns im Raum von Schöpfung und Gemeinschaft erschlossen ist. Diesem kontingenten geschichtlichen Erbe gegenüber, das nach Aneignung ruft und doch als bleibend fremde Gabe gewürdigt sein will, ist die Haltung von elementarer *Dankbarkeit* angemessen. "Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich" (Röm 11,18).

5. Im Bannkreis des 'eifersüchtigen' Gottes

Unser Plädoyer für die Anerkennung des konstitutiven Bezogenseins der Kirche auf Israel bleibt freilich im Vordergrundigen stehen, wenn es nicht auch eine abgründige Dimension des miteinander *geteilten* Erbes zur Sprache bringt. Gemeint ist die für Christentum wie Judentum charakteristische Tendenz des sich selbst Definierens durch Abgrenzung von anderen. Das Bewusstsein eigener Exklusivität und die Monopolisierung von Wahrheit hat christliche Theologie und Kirche bekanntlich in hohem Mass geprägt. Wir tun uns heute im Zeichen von aufgeklärter Toleranz und postmodernem Pluralismus

sehr schwer mit diesen Dingen, begegnen ihnen aber in zahlreichen biblischen Texten. Prozesse der gegenseitigen Häretisierung von Gruppierungen und Gemeinschaften machen einen markanten Teil der Kirchengeschichte aus; sie finden sich aber auch – in deutlich eingeschränktem Ausmass – innerhalb der Geschichte des Judentums. Nicht anders steht es mit der dritten grossen monotheistischen Religion, dem Islam. Offenbar liegt hier eine Tiefenstruktur aller drei Religionen vor, die von der Gestalt Abrahams ihren Ausgangspunkt nehmen. Der Typus einer prophetisch geprägten, monotheistischen Religion scheint geradezu durch das Muster des Ausgrenzens und Scheidens konstituiert zu sein.

Letztlich gründet dieser Zug zum Scheiden und Abgrenzen in einem bestimmten *Gottesverständnis*. Ein Satz aus dem Heiligkeitsgesetz bringt es prägnant zur Geltung (Lev 19,2; vgl. 11,45; 20,7): "Seid heilig, denn ich, der Herr, euer Gott, bin heilig."

Die kultische Heiligkeit Gottes wird im Lauf der biblischen Traditionsbildung in umfassende Zusammenhänge hinein eingeschränkt, die mit der Auskristallisierung des monotheistischen Glaubens einhergehen. Israel und sein Gott wissen sich von allen anderen Völkern und ihren Gottheiten unterschieden. *JHWH*, der Eine und Einzige, ist ein eifersüchtiger Gott (Ex 34,14; vgl. 20,5; Dtn 4,24; 5,9; 6,15; Jos 24,19): "Du darfst dich nicht vor einem andern Gott niederwerfen. Denn der Herr trägt den Namen 'der Eifersüchtige'; ein eifersüchtiger Gott ist er."

Die Bibel pflegt das Bild eines Gottes, der von Eifer erfüllt ist und sich in partikularen Setzungen offenbart, der sein Volk auswählend und scheidend durch die Zeiten geleitet und schliesslich Gericht über die ganze Welt hält. Der Unduldsamkeit des einen Gottes gegenüber anderen Göttern und Göttinnen entspricht die Exklusivität derer, die sich von ihm erwählt wissen. Dieses Gottesbild wird von der hebräischen Bibel auch an die Christenheit vermittelt, die es in ihrer normativen Tradition weiterpflegt. "Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer" (Dtn 4,24; 9,3; Hebr 12,29)! Auch Jesu Verkündigung ist in diese Konfiguration einzuzeichnen, wenn er dem unbussfertigen Israel Gottes Gericht androht (Mt 8,11f par; Lk 13,1-5) und seine eigenen Worte zum Massstab des göttlichen Urteils macht (Lk 6,47-49 par; 10,13-15 par; 11,31f par; 12,8f par).

Wir stossen auf ambivalente Züge im Gottesbild selbst, die für Antike, Mittelalter und Reformation schlechthin grundlegend waren, uns heute aber in Verlegenheit bringen. Natürlich stellen die

biblischen Traditionen auch deutliche *Gegengewichte* bereit, die vom grenzenlosen Erbarmen Gottes, von seiner Selbsterniedrigung und von seiner bedingungslosen Öffnung für das Unheilige zu berichten wissen. Glaube wie Theologie haben es elementar mit der Verhältnisbestimmung dieser beiden Pole des biblischen Gottesbilds zu tun. Es leidet keinen Zweifel, dass in dieser Arbeit am Gottesverständnis Juden und Christen zur Zusammenarbeit aufgerufen sind. Auf den Reichtum der rabbinischen Reflexionen zur Relation der beiden Gottesattribute von Gerichtswalten (*middat ha-din*) und Erbarmen (*middat ha-rachamim*) sei hier eigens hingewiesen (vgl. Ex 34,6f). Wenn die These richtig ist, dass die letzten Wurzeln des christlichen Antijudaismus in einem Element des gemeinsamen Gottesbildes gründen, ist die Aufarbeitung dieses Erbes um so dringlicher. In diesen Problemhorizont ist überdies auch das Gespräch mit dem Islam einzubringen.

6. Christen, Juden und – Heiden

Mit den letzten Überlegungen zu einem dunklen Element der abrahamitischen Tradition schlechthin haben wir uns bereits in eine Richtung bewegt, welche mit den gängigen Konventionen des jüdisch-christlichen Dialogs zu kollidieren scheint. Genau an diesem Punkt meldet sich ein weiterer, ungeladener Gesprächsteilnehmer zu Wort, der die Komplexität der Problemstellung noch einmal steigert: die Figur des 'Heiden'. Das Judentum steht nicht allein im Visier herkömmlicher christlicher Polemik. Da sind vielmehr auch die Heiden zu nennen, für die uns überhaupt kein unbelastetes Wort zur Verfügung steht (die Begriffe 'Heide' wie *paganus* sind von Anfang an negativ konnotiert). Im Neuen Testament werden mehrfach Juden und Heiden parallelisiert, etwa im Aufriss des Briefes an die Römer (Kap. 1-3) oder in den Reden der Apostelgeschichte. Das Christentum hat sich schon früh als 'drittes Geschlecht' im Gegenüber zu Juden und Heiden definiert. Das negative Bild der Heiden hat die Kirche zu guten Teilen vom Judentum geerbt. Auch die Heidenbilder der biblischen Texte haben gar nichts mit der historischen Wirklichkeit zu tun. Die Lasterkataloge von Götzendienst, Unreinheit, Ungerechtigkeit, Mord und Dekadenz sind in dieser Hinsicht nur zu beredt (vgl. Röm 1,21-32). Noch viel mehr als bei den Juden werden hinter den Heiden mythische Mächte wie Dämonen wahrgenommen (vgl. 2 Kor 4,4). Diese Stereotype haben, nicht anders als die negativen Judenbilder (vgl. Röm 2,17-24), eine erschreckende Wirkungsgeschichte gezeitigt, die von der gewaltsamen Missio-

nierung ganzer Kontinente bis hin zur Ausrottung der Heiden im Zeichen der fatalen Alternative von 'Taufe oder Tod' reicht.

Nun ist es richtig, dass der Antipaganismus nicht einfach mit dem Antijudaismus gleichzuschalten ist. Das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum ist von grösster Nähe bestimmt und mündet in einer schmerzvollen Trennung, zumal die Judenmission in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts weitgehend zum Erliegen kommt. Im Unterschied hierzu steht das Verhältnis zu den Heiden im Zeichen einer fortschreitenden missionarischen Annäherung. Unbestritten ist es auch, dass Israel und die Juden für die Identität des Christentums einen *singulären* Ort einnehmen. Paulus stellt seine Parallelisierung von Heiden und Juden nicht von ungefähr unter das Vorzeichen eines 'zuerst', das den Juden gebührt (Röm 1,16; 2,9f; 3,2). Es kann also nicht darum gehen, den spezifisch christlichen Antijudaismus einzuebnen in den grossflächigen Antipaganismus und damit auch die eigentümlichen Formen der Gewaltanwendung gegenüber Juden zu vernebeln.

Gleichwohl stellt uns die Problematik des Heidentums noch einmal unerbittlich vor jene ambivalenten Züge des biblischen Gottesbildes, die sich bereits im Blick auf den Antijudaismus bedrängend bemerkbar machten. Wenn der eine Gott keinen Raum für andere göttliche Wesen lässt, dann fallen unter der Hand auch deren Anhänger unter das Verdikt der Blindheit und der Gottesfeindschaft. Angesichts der dunklen Schatten des neuzeitlichen Fundamentalismus ist die Versuchung für die postmodernen Anhänger der monotheistischen Religionen gross, die überkommene Exklusivität ihres Gottes zugunsten eines pluralistischen und inklusiven Gottesbildes entschlossen zu verabschieden. Damit wäre freilich das so reiche wie schwierige Erbe Abrahams leichtfertig verspielt. Nicht von ungefähr hat es das erste wie das letzte Gotteswort der christlichen Bibel mit dem göttlichen Scheiden zu tun (Gen 1,3-5; Offb 21,5-8). Die nie endende Arbeit am Gottesverständnis sieht sich viel eher dorthin gewiesen, denjenigen Gott, der seiner Schöpfung und seinem Volk in erschreckender Hoheit und Heiligkeit scheidend und fordernd gegenübertritt, gleichwohl als alles erfüllenden Gott der Liebe und des Erbarmens anzurufen. In diesem gewaltigen Ringen mit der Gottheit hat niemand mehr Erfahrung als gerade Israel (Gen 32,24-32).

Das 'Auseinandergehen der Wege'

Über die Trennung des Christentums vom Judentum

Ulrich Luz

Warum sind Judentum und Christentum heute zwei ganz verschiedene Religionen? Warum sind die Juden ein Volk geblieben, das Christentum dagegen ist eine Weltreligion geworden? Die Antwort auf diese Fragen ist alles andere als einfach. Von Jesus von Nazaret, auf den wir Christinnen und Christen uns berufen, war es jedenfalls nicht so gedacht. Wie bei manchen schwierigen historischen Fragen, so gibt es auch bei dieser verschiedene Sichtweisen, und Historiker müssen versuchen, diese verschiedenen Sichtweisen in ihre eigene Sichtweise und in ihr eigenes Gesamtbild zu integrieren.

1. Christliche und jüdische Sichtweisen

Ich beginne mit einer Erinnerung an einige frühchristliche Sichtweisen des 'Auseinandergehens der Wege': Nach der lukianischen Apostelgeschichte waren nach Ostern die zwölf Apostel in Jerusalem und verkündeten Jesu Botschaft den Juden. Sie stiessen mit ihrer Verkündigung bereits in Jerusalem auf jüdischen Widerstand. Durch göttlichen Eingriff wurden zuerst Philippus, dann Petrus ermächtigt, Heiden ohne Beschneidung und ohne Verpflichtung auf das jüdische Reinheitsgesetz zu taufen, nämlich den äthiopischen Minister (Apg 8,26ff) und den Hauptmann Kornelius (Apg 10,1ff). Auf dem sogenannten Apostelkonzil in Jerusalem wurde dieser Eingriff Gottes in die Geschichte durch die Kirche 'ratifiziert' (Apg 15,1ff). Vor allem Paulus wurde nun zum grossen Missionar Christi unter den Heiden, zuerst in Kleinasien, dann in Griechenland, zuletzt in Rom. Fast überall versuchte er, sein Evangelium zuerst den ortsansässigen Juden zu verkünden, und erst als diese es ablehnten, wandte er sich den Heiden zu. In Rom, wohin er durch viele wunderbare Führungen Gottes gekommen war, geschah dies endgültig. Nach Lukas war der Weg des christlichen Glaubens von Jerusalem ins heidnische Rom eine Führung Gottes. Instrumental wichtig dafür waren die Apostel, vor allem Paulus. Instrumental negativ wichtig waren die Juden, die an verschiedenen

Orten den Jesusglauben immer wieder mehrheitlich ablehnten und so Paulus zwangen, zu den Heiden zu gehen.

Für viele frühchristliche Zeugnisse auch ausserhalb der Apostelgeschichte war es das Bekenntnis zu Jesus, das zur Trennung geführt hat: Um *seinetwillen* wurden nach Matthäus die Jesusboten verfolgt (5,11f). Um Jesu willen entstand nach dem Johannesevangelium eine Spaltung im Volke (7,43). Ähnlich sieht es auch die judenchristliche Quelle im ersten Buch der pseudoclementinischen Recognitionen aus dem zweiten Jahrhundert (I, 44-71): Es waren die erbitterten Diskussionen über Jesus im Tempel, die schliesslich dazu führten, dass der Herrenbruder Jakobus von seinen Feinden, nämlich von Paulus im Auftrag des Hohepriesters (!), von den Stufen des Tempels hinuntergestürzt wurde und mit seinen Anhängern nach Jericho fliehen musste.

Zeitgenössische jüdische Quellen, welche das 'Auseinandergehen der Wege' direkt behandeln, gibt es leider nicht. Spätere jüdische Texte über Jesus - sie sind aus talmudischer Zeit recht spärlich - werfen Jesus vor allem vor, dass er Magier und Zauberer, ja ein "Verführer" gewesen sei.¹ Jüdische Auseinandersetzungen mit dem messianisch-christologischen Anspruch Jesu gibt es selten.² Ein *argumentum e silentio* für die christliche These, dass der Hoheitsanspruch Jesu bzw. die Christologie der christlichen Gruppen ein entscheidender Punkt in den Auseinandersetzungen gewesen sei, könnte die Tatsache sein, dass gerade bei den für das Frühchristentum wichtigen biblischen Texten wie etwa Ps 2 und Ps 110 die rabbinische Auslegung fast demonstrativ unmessianisch ist. Ist das indirekte Polemik durch Verschweigen?

Gegen die Sicht in den christlichen Quellen erhebt sich jedenfalls heute von jüdischer Seite Protest. Es gab in der Antike Dutzende von Messiasen oder Messiasanwärtern, aber nie wurde sonst einer von ihnen oder einer seiner Anhänger aus der jüdischen Gemeinschaft ausgeschlossen. Im Gegenteil: Messianische Hoffnungen gehörten zu den Dingen, bei denen im Judentum grösstmögliche Vielfalt herrschte und alle denken konnten, was sie wollten. Die Gründe, weswegen Menschen als *Minim*, d.h. als Abtrünnige, angesehen wurden, lagen anderswo, z.B. bei ihrer Torapraxis, oder im Fall etwa der Gnostiker, bei ihrer Preisgabe des Glaubens an den *einen* Gott. Also kann nicht das Bekenntnis zu Jesus Christus das Entscheidende

¹ Babyl. Talmud, Sanhedrin 43a. 104b. 107b.

² Vgl. nur Jerusalemer Talmud, Thaanith 2,1 (65b) u. S. 70.

gewesen sein, was zur Trennung führte! Nach Meinung vieler jüdischer und auch einiger christlicher Historiker ist es vielmehr vor allem Paulus gewesen, der das junge Christentum vom Judentum gelöst und zur eigenen Religion gemacht hat. Der Verfasser der Apostelgeschichte, welcher sein Buch eigentlich als Paulusgeschichte mit sehr ausführlicher Einleitung schreibt, würde ihnen auf seine Weise beistimmen!

2. Zum historischen Verlauf des 'Auseinandergehens'

Historisch war der Prozess des Auseinandergehens komplizierter als die lukanische Geschichte dies darstellt. Er fand an verschiedenen Orten zu sehr verschiedenen Zeiten statt und verlief auf verschiedene Weise.

Aus *Rom* berichtet uns der Kaiserbiograph Sueton, die Juden der Stadt seien "angestiftet von einem Chrestus" in einen grossen Tumult geraten und der Kaiser Claudius habe sie aus der Stadt verwiesen (Claudius 25). Dieses Ereignis fand bereits in den vierziger Jahren des ersten Jahrhunderts statt. Die *Briefe des Paulus* vermitteln wenige Jahre später den Eindruck, dass die paulinischen Gemeinden ganz oder mehrheitlich heidenchristlich waren. Unter ihren Mitgliedern können allerdings auch zahlreiche sogenannte "Gottesfürchtige" gewesen sein, d.h. Heiden, die früher regelmässig am Synagogengottesdienst teilgenommen hatten, ohne formell - durch Beschneidung - zum Judentum überzutreten. Der nachpaulinische *Epheserbrief*, der vielleicht zwischen 70 und 80 auf das Werk des Paulus zurückblickt, sieht gerade die Versöhnung von Juden und Heiden in der Kirche, nämlich den Abbruch der zwischen ihnen bestehenden Mauer der Trennung und der Feindschaft, als *die* grosse Tat des Paulus (vgl. 2,14f)³. Im ganzen hat man den Eindruck, in der Diaspora sei die Herauentwicklung des Christentums aus dem Judentum relativ früh und relativ schmerzlos erfolgt: Das junge Christentum, das von vornherein auf die Forderung der Beschneidung und des Haltens aller Gesetze verzichtete, war missionarisch erfolgreich. Gegenüber anderen jüdischen Richtungen hatten die Christen gerade deswegen, weil sie auf Beschneidung verzichteten, einen grossen Konkurrenzvorteil. Paulus selbst hatte zwar in seinen Briefen noch betont, dass jeder in seinem "Stand" bleiben solle (1 Kor 7,18), d.h. die Judenchristlichen in der Tora und die Heiden-

³ Vgl. U. Luz: J. Becker / U. Luz, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, 1998 (NTD 8/1) 135f.142.

christlichen ausserhalb ihrer. Da er aber zugleich betonte, dass in Christus weder das Grieche- noch das Judesein gelte (Gal 3,28), weder Beschneidung noch Vorhaut, sondern nur das Halten der Gebote Gottes (1 Kor 7,19), war es vermutlich für die meisten jüdisch geborenen Christinnen und Christen in den paulinischen Gemeinden eine Frage des Generationenwechsels, dass sie den vollen Toragehorsam aufgaben, denn die besondere Tora Israels gehörte jetzt zu den zweitrangigen Dingen. Bald nach dem Jahr 100 n.Chr. war es dann so weit, dass die Christinnen und Christen auch von aussen als Vertreterinnen und Vertreter einer neuen und vom Judentum verschiedenen Religion wahrgenommen wurden, als ein "neuer und schlimmer Aberglaube" (Sueton, Nero 16,2). So ist es bei Sueton, bei Tacitus (*Annales* 15,44) und bei Plinius (*Epistulae* 10,96f).

Im Mutterland Israel ging die Ablösung langsamer vor sich, und die Konflikte waren härter. Im Matthäusevangelium, das vielleicht zwischen 70 und 80 in Syrien entstanden ist, aber ältere, palästinische Traditionen enthält, hören wir öfters von Verfolgungen der Jesusmissionare um Jesu willen (5,11f; 10,17-20.23; 23,34-36). Manche Abschnitte des Matthäusevangeliums, vor allem die grosse Wehereede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer in Kapitel 23, bezeugen eine harte Auseinandersetzung. Das Matthäusevangelium enthält ein (vermutlich nachösterliches) Wort Jesu, das diese Erfahrungen spiegelt: "Siehe, ich sende zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte: Von ihnen werdet ihr einige töten und kreuzigen, und einige geisseln in euren Synagogen und sie von Stadt zu Stadt verfolgen" (23,34). Dies ist eines der wenigen Zeugnisse in der Geschichte, in dem von der Verfolgung von Jesusanhängern durch Juden, nicht umgekehrt, die Rede ist! Das Johannesevangelium erwähnt einen Synagogenausschluss, z.B. Joh 9,22: "Die Juden waren nämlich schon übereingekommen, dass, wenn einer ihn als Christus bekennen sollte, er aus der Synagoge ausgeschlossen würde" (ähnlich 12,42; 16,2f). Auch aus späterer Zeit sind uns Überlieferungen von Verfolgungen von Christen durch Juden erhalten, vor allen bei Justin für die Bar-Kochba Zeit (*Apologiae* 1,31,6). Mehrmals erwähnt Justin auch eine liturgische Verfluchung der Christen in den Synagogen (z.B. *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 47,4).

Alle diese Nachrichten sind historisch sehr schwierig zu beurteilen. Mt 23,34 ist vermutlich übertrieben und pauschalisiert: Die Kreuzigung ist ja eine römische Strafe, keine jüdische, und christliche Märtyrer, die von Juden getötet wurden, kennen wir nur zwei,

nämlich Stephanus und den Herrenbruder Jakobus. Aber es ist gut möglich, dass es vor allem in den Schreckenszeiten des jüdischen Krieges gegen die Römer (66-70), wo die Jesusanhängerinnen und -anhänger vermutlich zur Friedenspartei gehört haben, noch mehr gegeben hat. Die Verfolgungen und Martyrien werden wohl vor allem die Missionare betroffen haben. Über die Möglichkeiten eines Ausschlusses aus der Synagoge wissen wir für die damalige Zeit kaum etwas (im Unterschied zum Ausschluss aus anderen jüdischen Gemeinschaften, vor allem aus dem Orden in Qumran). Die rabbinischen Texte, welche äusserst scharfe Abgrenzungen gegenüber den "Abtrünnigen" (*minim*) enthalten, z.B. gegenseitigen Handel verbieten (vgl. Tosefta Chullin 2,20), stammen aus späterer Zeit. Die berühmte zwölfte Bitte des Achtzehnbittengebets gegen die Abtrünnigen⁴ ist weder sicher zu datieren noch in ihrem ursprünglichen Wortlaut sicher zu rekonstruieren. Sie richtete sich nicht nur gegen Judenchristen und hatte auch nicht den direkten Zweck, jemanden aus der Synagoge auszuschliessen. Vielmehr ging es hier, wie bei der Bitte gegen die "freche Regierung" (Rom), um eine grundsätzliche Abgrenzung. Eine indirekte Folge dieser Bitte war dann wohl, dass jemand, der sich zu den "Abtrünnigen" rechnete, nicht mehr in die Synagoge ging.

Im ganzen müssen wir uns die Trennung von Jesusgemeinden von den Synagogen im Raume Palästina / Syrien als einen länger dauernden Prozess vorstellen. Sowohl das Matthäus- als auch das Johannesevangelium blicken darauf zurück. Das Johannesevangelium weiss aber z.B. auch um die Existenz von "verborgenen Christinnen und Christen" im Judentum, d.h. Jesusanhänger, welche die Synagogen (noch) nicht verlassen hatten (vgl. z.B. 9,22). Ihr vielleicht wichtigster Repräsentant ist Nikodemus (vgl. Joh 3,1f; 7,50; 19,39).

Im Unterschied zu anderen Gebieten des römischen Reichs endete im Mutterland Israel und in Syrien das 'Auseinandergehen der Wege' nicht so, dass sich nur Judentum und Christentum gegenüberstanden. Vielmehr gab es zwischen dem mehr und mehr rabbinisch geprägten Judentum und der mehr und mehr heidenchristlich geprägten Kirche als drittes verschiedene judenchristliche Gruppen und Gemeinden, welche sich nicht der

⁴ Zu dieser sog. *birkat ha-minim* vgl. bes. R. Kimelman, *Birkat-Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity*: E.P. Sanders (Hg.), *Jewish and Christian Self-Definition II*, London 1981, 226-244.

Grosskirche anschlossen. Aus deren Bewusstsein waren sie bis auf wenige Ausnahmen - Origenes, Hieronymus - verschwunden; seit Irenäus (*Adversus Haereses* I 26,2) gelten sie den meisten als Ketzer. Umgekehrt sind sie für das rabbinische Judentum *minim*, deren Schriften abgelehnt werden (Tosefta Jadajim 2,13; Tosefta Schabbath 13 [14],5) und mit denen Juden jeden Verkehr zu meiden hatten, viel strikter als denjenigen mit Heiden (Tosefta Chullin 1,1; 2,20f). Das wichtigste der uns erhaltenen judenchristlichen Dokumente sind die sogenannten Pseudoclementinen, deren Quellen bis ins zweite Jahrhundert zurückgehen. Paulus ist der grosse Feind der hinter ihnen stehenden judenchristlichen Gemeinden, der Herrenbruder Jakobus ihr grosser Heiliger.⁵

Dieser nicht doppelte, sondern dreifache Ausgang des 'Auseinandergehens der Wege' in Israel macht uns darauf aufmerksam, dass auch im frühen Christentum die Sicht der Dinge, welche die Apostelgeschichte vermittelt, durchaus nicht die einzige war. In Galatien und vielleicht auch anderswo hatte sich Paulus mit Judenchristen auseinanderzusetzen, welche die von Paulus für Christus gewonnenen Heiden zur Tora führen wollten. Für sie war es offenbar undenkbar, zu Jesus zu gehören, ohne zugleich zu Israel zu gehören. Für Paulus aber bedeutet das, was sie verlangen, ein "anderes Evangelium", eine Gefährdung des "Christus allein", auf welchem Gottes Gnade ruhte. Wir haben uns heute - als gedankenlose Erben des Paulus - daran gewöhnt, von ihnen als den galatischen "Häretikern" zu sprechen. Das Ziel dieser jüdischen Jesusanhänger war die Identität von Israel und Jesusgemeinschaft. Leider können wir nicht sicher sagen, was der Herrenbruder Jakobus - die entscheidende christliche Gestalt in Jerusalem - dazu dachte. Er akzeptierte offensichtlich die paulinische Mission. Sah er in den von ihm gewonnenen Heiden und Heiden unbeschnittene "Gottesfürchtige", eine Art äusseren Rand Israels? Wir wissen es nicht. Wie dem auch sei: Dass die Gemeinschaft der Christinnen und Christen eine *neue* Grösse ist, neben Israel und Israel überschreitend, ist die Sicht des Paulus und mit ihm gewiss vieler anderer. Es ist die Sicht derer, die sich in der Geschichte durchgesetzt haben. Dass die Ge-

⁵ Den judenchristlichen Gruppen und anderen - vielleicht heidenchristlichen - Sympathisanten mit dem Judentum, welche im 2. Jh. versuchten, die Brücken nicht abzureissen, schenkt das neueste, sehr hilfreiche Buch über das 'Auseinandergehen der Wege' gebührende Aufmerksamkeit: S.G. Wilson, *Related Strangers. Jews and Christians 70 - 170 C. E.*, Minneapolis 1995, bes. 143-168.

meinschaft der Christinnen und Christen eine Gemeinschaft in Israel und für Israel sei, war die Sicht der damals Unterlegenen. Man muss sehr fragen, ob es nicht auch die Sicht Jesu selbst gewesen wäre.

3. Jesus und die vier grundlegenden 'Pfeiler' des Judentums in der Zeit des Zweiten Tempels

Die Jesusbewegung ist als eine innerjüdische Bewegung entstanden und existierte zunächst neben anderen jüdischen Bewegungen, wie Pharisäern, Essenern usw. Im Unterschied zu ihnen ist sie aber sehr bald aus dem Judentum herausgewachsen, resp. hinausgedrängt worden. Warum? Um das zu verstehen, muss man fragen, was damals, in der Zeit des Zweiten Tempels, der gemeinsame Nenner zwischen den verschiedenen Gruppen war, also die grundlegenden Überzeugungen, welche allen Jüdinnen und Juden gemeinsam waren. Sie müssen wir kennen, um zu verstehen, warum die Jesusanhänger sich von ihrer Mutter trennten bzw. trennen mussten. Ich möchte im Anschluss an James D. G. Dunn⁶ vier solche Grundüberzeugungen nennen:

1. den Monotheismus, also den Glauben, dass Jahwe, der Gott Israels, der einzige Gott ist (vgl. Dtn 6,4f);
2. den Erwählungsgedanken, also die Überzeugung, dass Gott das Volk Israel als sein Volk erwählt hat, mit ihm einen Bund geschlossen und ihm das Land Israel geschenkt hat;
3. die Tora, also das Gesetz. Die Tora war für die Juden nicht in erster Linie ein Bündel von Vorschriften, die es zu halten galt, sondern in erster Linie ein Unterpfand der Erwählung und des Bundes, das grösste Geschenk, das Gott dem Volk Israel machen konnte;
4. den Tempel in Jerusalem als *die* zentrale religiöse Institution Israels. Er war Ort der Sündenvergebung und der Gegenwart Gottes.

Diese vier Grundüberzeugungen haben damals alle Angehörigen der verschiedenen jüdischen Richtungen bejaht, und sich darum - bei aller heftigen Polemik gegeneinander - ihr Judesein nicht abgesprochen. Diese vier Momente, und nur sie, sind die Grundlagen des damaligen Judentums. Die Formulierung "nur sie" ist, wie wir sehen werden, wichtig.

Wie verhielt sich Jesus zu diesen vier Grundüberzeugungen? Jesus war Jude und er wollte nichts anderes sein. Er verstand sich als

Gottes letzten Gesandten zu Israel, der den Auftrag hatte, ganz Israel endgültig zu Gott zu rufen, denn die neue Zeit, das Reich Gottes, brach mit seinem Wirken an. Gegenüber Heiden und Heiden war er in Einzelfällen offen. Aber nicht zu ihnen war er gesandt, sondern zu Israel. Er hat Nachfolgerinnen und Nachfolger berufen, die in Israel "Menschenfischer" werden sollten (Mk 1,17), d.h. die Israel des Gottesreich verkündigen sollten, und er hat als innersten Kreis seiner Anhänger einen Kreis von zwölf Männern um sich gehabt, der die Ganzheit des Zwölfstämmevolkes Israel symbolisierte.

Betrachten wir die vorher genannten vier Grundüberzeugungen, so wird deutlich, dass Jesus grundsätzlich auf ihrem Boden steht. Aber innerhalb des damaligen Judentums war er ein *besonderer* Jude.

1. Natürlich ist es Jesu Überzeugung, dass Gott der einzige Gott ist. Um *seine* Herrschaft, *sein* kommendes Königreich ging es ja in seiner Verkündigung. Das Besondere an der Verkündigung des Juden Jesus ist es, dass er die Einzigkeit Gottes eschatologisch auslegte: Es geht um sein *kommendes* Reich.

2. Natürlich steht Jesus auf dem Boden der Erwählung Israels. Er will in der Endzeit das Gottesvolk Israel zur Busse rufen. Er vertritt dabei ein offenes Israel-Verständnis: Menschen, die damals als religiös zweitklassig galten, z.B. die Frauen, die Zöllner, notorische Sünder, Kranke und Besessene und sogar Samaritaner gehören für ihn zum Gottesvolk. Das Gottesvolk Israel der Endzeit wird für Jesus das *ganze* Volk Israel sein, ohne Ausschlüsse und Disqualifizierungen. Aber das eigentlich Besondere an Jesus ist wohl, dass für ihn die Hoffnung, dass Gott im Anbruch seines Reiches das Zwölfstämmevolk Israel noch einmal neu ruft und schafft, wichtiger ist als die Erinnerung an das, was er in der Geschichte des Volkes getan hat.

3. Natürlich steht Jesus auf dem Boden der Tora. Auch wenn es zu Konflikten mit Gegnern, mit Schriftgelehrten und Pharisäern gekommen ist, haben wir kaum Anhaltspunkte dafür, dass Jesus selbst Teile der Tora, so wie er sie verstand, abschaffen wollte. Er hat sie allerdings auf seine Weise ausgelegt: Das Gebot radikaler Liebe, der Feindesliebe, steht für ihn im Zentrum. Reinheitsvorschriften oder Zehntenvorschriften, die für die besondere Identität Israels wichtig waren, stehen am Rand. Diese neue Akzentuierung gehört für ihn zum Kommen des Reiches Gottes, dessen Liebe keine Grenze mehr kennt. Er vertritt den Willen Gottes souverän, mit grosser eigener Autorität, und stellt dabei sein eigenes Wort, nicht das der Tradition, in den Mittelpunkt. Er tut dies aber nicht im Gegensatz

⁶ J.D.G. Dunn, *The Partings of the Ways*, London u.a. 1991, 18-36.

zur Tora. Eher kann man sagen: Indem er den Willen Gottes noch einmal neu verkündet, verschärft und vertieft er die Tora.

4. Eher distanziert war Jesu Verhältnis zum Tempel in Jerusalem. Dass er einige Händler und Geldwechsler aus dem Tempelvorhof warf (Mk 11,15-18), war wohl eine prophetische Zeichenhandlung, die sich gegen den Missbrauch des Tempels als Finanzzentrum und gegen die Jerusalemer Tempelaristokratie, welche hinter diesen Geschäften stand, richtete. Jesus lehnte aber nicht den Tempel selbst ab. Wie es mit der Echtheit seiner Ankündigung der Zerstörung des Tempels steht (Mk 13,2; 14,58), ist eine schwierige Frage. Solche Prophezeiungen gehörten zu apokalyptischen Erwartungen und passen zum Endzeitpropheten Jesus. Sie brauchen sich nicht gegen die Institution des Tempels als solche zu richten. Im ganzen spielt aber der Tempel in der Frömmigkeit des Galiläers Jesus keine wichtige positive Rolle.

Jesus war also ein Jude. Wenn es irgendwo bei ihm einen 'Sprengstoff' gibt, der das spätere 'Auseinandergehen der Wege' verständlich macht, so liegt er in seinem Selbstverständnis. Jesus stellte für sich selbst einen unerhört starken, innerhalb des Judentums m.E. weithin einmaligen Autoritätsanspruch. "Wer meine Worte hört und sie nicht tut, der gleicht einem Menschen, der sein Haus auf Sand gebaut hat". Sein Haus wird zusammenstürzen; er kommt ins Gericht (Mt 7,26f). Ein anderes, ebenfalls sicher echtes Jesuswort lautet: "Wer sich vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem wird sich der Menschensohn (= der himmlische Weltrichter) bekennen vor den Engeln Gottes" (Lk 12,8f). Vermutlich hat Jesus sich für denjenigen gehalten, der jetzt im Verborgenen lebt, den aber Gott einst als himmlischen Weltrichter, d.h. als "Menschensohn" einsetzen wird, wenn sein Reich kommt. Jesus hat einen unheimlichen Absolutheitsanspruch. Er ist m.E. der wichtigste Grund gewesen, der später zum 'Auseinandergehen der Wege' geführt hat.

4. Die Gründe des 'Auseinandergehens der Wege' im nachösterlichen Christentum I: die Aufhebung der vier Grundpfeiler des Judentums

Die nachösterliche Jesusbewegung begann als innerjüdische Reformbewegung mit einem missionarischen Anspruch gegenüber dem ganzen Volk Israel. Schon sehr bald nach Jesu Tod begannen sich aber die Wege zu trennen. Dies hat damit zu tun, dass Jesu

Anhänger anfangen, die vier Grundsätze des Judentums, welche ich oben skizzierte, in Frage zu stellen.

1. Ich beginne mit dem letzten, dem *Tempel*. Lukas berichtet von den Aposteln und der Urgemeinde, dass sie im Tempel sich versammelt hätten (Apg 2,46 u.ö.). Aber schon bald ändert sich das Bild. Von Stephanus, dem Wortführer der sogenannten Hellenisten, d.h. griechisch-sprachiger Jesusanhänger in Jerusalem, berichtet die Apostelgeschichte, man habe ihm vorgeworfen, er rede gegen den Tempel und gegen das Gesetz (Apg 6,14). In seiner Verteidigungsrede, die auf alte Traditionen zurückgehen mag, lehnt Stephanus den Tempel ab: Gott wohnt nicht in von Händen gemachten Häusern (Apg 7,48). Es ist schwer zu sagen, wie weit diese (prophetisch inspirierte?) Tempelkritik im Stephanuskreis wirklich ging, und noch schwerer, ob sich Stephanus dafür auf Jesus berief. Jedenfalls ist er der erste Märtyrer geworden. Hier beginnen die Wege auseinanderzugehen. Sehr früh haben dann Jesusanhänger und -anhängerinnen den Tod Jesu in biblischer Opfersprache gedeutet. Paulus z.B. kann in Röm 3,25 eine ältere Tradition aufnehmen, welche Jesus als den 'Sühnedeckel' deutet, auf den am grossen Versöhnungstag der Hohepriester im Tempel das Blut spritzte, um Israel zu entsühnen. Wer so denkt, braucht den Kult im Tempel nicht mehr! Durch Jesu Tod ist Sühne ein für allemal geschehen. Die judenchristliche Johannesapokalypse kennt darum im himmlischen Jerusalem keinen Tempel mehr (Offb 21,22). Der Hebräerbrief baut auf diese Grundüberzeugung seine ganze Theologie auf: Jesus ist der himmlische Hohepriester nach der Weise Melchisedeks; das Opfer, das er gebracht hat, gilt ein für allemal. Dem gegenüber ist das Opfer von Böcken und Kälbern im Tempel völlig unnütz, ein Teil der Welt des Sichtbaren (Hebr 9,11ff u.ö.). Eine der Grundlagen des Judentums, der Tempel, wird hier überflüssig. Der Grund dafür liegt in der überragenden Bedeutung Jesu, besonders seines Todes.

2. Ich komme zur zweiten Grundüberzeugung, der *Erwählung des Volkes Israel*. Die Apostelgeschichte erwähnt beiläufig, dass einige Leute aus dem Stephanuskreis nach ihrer Vertreibung aus Jerusalem das Evangelium auch für Griechen verkündigt hätten (Apg 11,20). Der Christenverfolger Paulus, der wenige Jahre nach Jesu Tod eine Christusvision hatte, versteht diese so, dass Christus ihn als Apostel für die Heiden berufen habe (Gal 1,16). Schon früh missionierten also Jesusanhängerinnen und -anhänger unter den Heiden; Paulus ist der wichtigste, aber vermutlich nicht der erste unter ihnen. Nun ist

Heidenmission an sich nichts dem Judentum Fremdes. In vielen Synagogen, vor allem in der Diaspora, gab es einen Kreis von sog. 'Gottesfürchtigen', unbeschnittenen Heiden, welche am Synagogengottesdienst teilnahmen und grosse Teile der Tora hielten. Sie galten den Rabbinen nicht als Mitglieder des Gottesvolkes: Ein solches wurde man erst durch die Proselytentaufe und - als Mann - durch die Beschneidung. Für Paulus und andere frühe christliche Heidenmissionare bedeutete dagegen Heidenmission gerade nicht, dass die für Christus gewonnenen Heideninnen und Heiden dadurch ins Gottesvolk Israel integriert werden sollten. Für sie war durch Christus eine ganz neue Realität gesetzt: Der Gott Israels hatte sich durch Christus als der Gott *aller* Menschen offenbart, der Juden und ebenso der Heiden. Für Paulus hiess das nicht, dass Gott jetzt Israel untreu geworden wäre. Vielmehr hat nach seiner Überzeugung der Gott Israels, den die Israeliten seit dem Exil als Gott der ganzen Welt zu verehren gelernt hatten, durch Christus noch einmal in einer ganz neuen und entscheidenden Weise in der Geschichte gehandelt: Nun ist er wirklich Gott der ganzen Welt, der, in den Worten des Paulus, gerade so im Sinne des Grundbekenntnisses Israels von Dtn 6,4 *einer* ist, dass er Gott nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden ist (Röm 3,29f).

3. Ich komme zur dritten Grundüberzeugung, der *Tora*. Wiederum habe ich mit den Hellenisten um Stephanus zu beginnen: Es hiess von ihm, er rede Worte nicht nur gegen den Tempel, sondern auch gegen die Tora (Apg 6,14). Beides hängt natürlich eng miteinander zusammen. Jede grundsätzliche Kritik am Tempel musste auch eine solche an Teilen der Tora einschliessen. Nach Stephanus ist dann erneut vor allem von Paulus zu sprechen. Als toratreuer Pharisäer hatte er die Jesusanhängerinnen und -anhänger verfolgt und wurde dann von Christus berufen. Für ihn ist offensichtlich in gewisser Weise Christus an die Stelle des Gesetzes getreten: Die Tora wurde entthront; ihre Zeit wurde zu einer blossen Zwischenetappe, bis Christus kam (Röm 5,20; Gal 3,15-25). Ihre Hauptfunktion war nun, die Sünden der Menschen feststellbar zu machen. Ihre Gültigkeit für Christinnen und Christen hatte sie zum Teil verloren. Grob gesagt kann man sagen: Soweit sie allgemeiner, allen Menschen geltender Wille Gottes ist, bleibt sie gültig, soweit sie aber Israels besonderes Bundesgesetz ist, welches das Volk Israel von anderen Völkern unterscheidet, hat sie ihre Gültigkeit verloren. Praktisch läuft das weitgehend auf eine Unterscheidung von Sitten- und Ritualgesetz hinaus, wie sie dann später in der alten Kirche die entscheidende

Rolle spielte. Hier wird natürlich für Juden die Grundlage ihres Judeseins zerstört. Für sie ist ja die Tora gerade die unerhörte Auszeichnung, welche Gott *Israel* - und nicht den Völkern - verliehen hat, die *magna charta* des besonderen Bundes, den er mit Israel schloss. Für Paulus dagegen tritt der lebendige Christus an ihre Stelle, gleichsam als Inkarnation der grenzenlosen Gnade Gottes gegenüber *allen* Menschen, Juden und Heiden. Die besondere, spezielle Erwählung Israels, sein besonderer Ruhm, tritt dadurch in den Hintergrund. Kein Wunder, dass nicht nur Juden, sondern vor allem auch spätere Judenchristen Paulus als den grossen Zerstörer und Apostaten erfahren haben⁷.

4. Und schliesslich noch etwas zur ersten Grundüberzeugung, dem *Monotheismus*. Er ist für Israel absolut grundlegend. Täglich bekennt jeder fromme Jude mit den Worten von Dtn 6,4: Höre Israel: Jahwe ist unser Gott; Jahwe ist der *eine!* Nun ist auffällig, dass schon früh in der nachösterlichen Jesusbewegung Jesus göttliche Dimensionen bekommen hat. Das mag einerseits mit seinem eigenen Anspruch und seinem Glauben, der kommende Weltrichter-Menschensohn zu sein, zu tun haben. Vor allem aber wurzelt die Vergöttlichung Jesu im urchristlichen Auferstehungsglauben: Dass Gott, der allein Nichtseiendes ins Sein rufen kann (Röm 4,17), Jesus von den Toten auferweckt hat, bedeutete für seine Anhängerinnen und Anhänger, dass er seinen Namen unwiderbringlich an Jesus gebunden hat. So ist der auferstandene Jesus nicht bloss wieder lebendig, sondern er ist erhöht; er sitzt zur Rechten Gottes (Phil 2,9-11; Röm 8,34). Aber nicht nur im Umkreis des Paulus gehören Jesus und Gott zusammen. Beim Judenchristen Matthäus etwa ist Jesus der "Immanuel", d.h. der "Gott mit uns", die Präsenz Gottes im Leben der Gemeinde (Mt 1,23, vgl. 28,20). In der judenchristlichen Johannesoffenbarung wird der himmlische Herr Jesus zugleich mit den Farben des Menschensohns *und* mit den Farben des "Alten der Tage" von Dan 7,9f.13, d.h. Gottes, geschildert (Offb 1,12-16). Im Johannes-evangelium ist Jesus das Wort, das im Anfang war, das bei Gott war, und das Gott war; durch ihn geschah die Schöpfung (Joh 1,1ff). In allen diesen Aussagen geht es nicht primär um das göttliche *Wesen* Jesu, sondern um seine Stellung, seinen Auftrag und seine Macht - obwohl alles dies von 'Wesensaussagen' gar nicht klar getrennt werden kann. Vor allem im Johannesevangelium, das eine besonders hohe Christologie vertritt, wird deutlich, dass sich daran der Konflikt

⁷ Vgl. das Beispiel der Pseudoclementinen o. S. 57.

mit den anderen Juden zugespitzt hat. Sie werfen Jesus vor: "Er hat nicht nur den Sabbat gebrochen, sondern auch Gott seinen Vater genannt und sich selbst Gott gleich gemacht" (Joh 5,17). Sie sahen im johanneischen Jesusglauben eine Gefährdung des Monotheismus.

Ich mache einen Zwischenhalt: Für viele Juden ist Paulus der Hauptschuldige daran, dass aus Jesus der Gottessohn und aus dem jüdischen Jesusglauben das Christentum wurde. Wir haben gesehen, dass Paulus nicht isoliert werden darf. Schon vor und auch neben ihm interpretierten manche Christinnen und Christen die Bedeutung des auferstandenen Jesus in einer Weise, die Sprengstoff enthielt: Sie verstanden seinen Tod als ein grundlegendes Heilsereignis, das die Bedeutung des Tempels verblasen liess. Sie verstanden ihn als denjenigen, durch den der Gott Israels wirklich der *eine* Gott der ganzen Welt wurde. Sie verstanden den Auferstandenen als den, den Gott zu seiner Rechten als Weltherrscher eingesetzt hatte und in dem Gott selbst in der Welt gegenwärtig sein wollte. Gerade bei diesem letzten Punkt wird deutlich, dass man keineswegs nur Paulus als denjenigen sehen darf, an dessen Werk und Theologie sich Judentum und Christentum schieden. Paulus spielte dabei gewiss eine sehr wichtige Rolle; aber gerade die 'hohe' Christologie, die Überzeugung, dass Jesus eine unvergleichliche, ja göttliche Bedeutung habe, ist eine christliche Grundüberzeugung, die auch das Judentum weithin teilt. Im ganzen kann man sagen: Durch die universalistische Neuinterpretation Jesu im Lichte des Osterglaubens ist eine neue Grundüberzeugung entstanden, welche zur Basis der neuen Religion Christentum wurde.

5. Die Gründe des 'Auseinandergehens' II: das Bekenntnis zum Herrn Jesus Christus

Ich habe bisher vier Bereiche genannt, an denen sich Konflikte entzündeten, die zugleich die Grundüberzeugungen des damaligen Judentums waren. Ich glaube aber nicht, dass man damit schon das Ganze des 'Auseinandergehens der Wege' erklären kann. Noch zwei zusätzliche grundlegende Konfliktpunkte sind zu erwähnen.

Der erste ist m.E. das Bekenntnis zu Jesus Christus, d.h. die *Christologie*. Ich kehre zur Veranschaulichung nochmals zurück zum judenchristlichen Matthäusevangelium, das einen besonders harten Konflikt mit den jüdischen Führern spiegelt. Trotzdem gibt es in ihm mindestens drei von den vier Konfliktfeldern, welche ich bisher nannte, nicht. Die matthäischen Gemeinden bezahlten die Tempel-

steuer, wenn auch aus eigener Freiheit heraus (Mt 17,24-27). Sie kannten eine Zeit der ausschliesslichen Israelmission, denn Jesus hatte seinen Jüngerinnen und Jüngern verboten, zu den Heiden oder Samaritanern zu gehen (Mt 10,5f). Und schliesslich verstanden sie Jesus so, dass er in seiner Wirksamkeit die Tora bis zum letzten Jota und Häkchen erfüllte (Mt 5,17f). Der Konflikt mit den Grundüberzeugungen Israels, der vor allem in der Diaspora zu einem frühen 'Auseinandergehen der Wege' führte, bestand hier weitgehend nicht, denn die matthäischen Jesusgemeinden verstanden sich als Teil Israels. Und trotzdem kam es auch hier zur Trennung, sogar einer besonders schmerzhaften und folgenreichen. Die Wege gingen ja auch für diejenigen Judenchristinnen und -christen auseinander, die später den Weg in die heidenchristliche Grosskirche nicht fanden. Auch wenn dieses Judentum nicht Teil der Kirche wurde, Teil des Judentums blieb es nicht, sondern es blieb als *minut*, als Abspaltung bzw. "Ketzeri", von der Mutter getrennt. Weswegen?

Der Grund liegt offenbar im Verständnis des Werks und der Person Jesu. Eine grosse Rolle scheint die Auseinandersetzung um die Wunder Jesu gespielt zu haben, vor allem um seine Exorzismen. Gesahen sie im Namen Gottes oder Beëlzebuls, des Teufels? Mt 9,32-34; 12,22-24 (vgl. 10,25) belegen die Auseinandersetzungen über Jesu Exorzismen, welche Exorzismen schon sehr früh stattgefunden haben. Bereits in Mt 27,63f erscheint Jesus in jüdischem Mund als "Verführer". Dem entspricht, dass später in jüdischen Texten Jesus öfters als Zauberer und Verführer bezeichnet wird (Babyl. Talmud, Sanhedrin 43a; Justin, Dialogus cum Tryphone Iudaeo 108,2, vgl. 69,7⁸). Aber auch der Autoritätsanspruch Jesu selbst scheint schon früh Gegenstand der Auseinandersetzung gewesen zu sein. Wichtiger als die vermutlich verhältnismässig späte jüdische Polemik gegen die Jungfrauengeburt⁹ ist hier wohl der synoptische Bericht vom Prozess Jesu vor dem Hohenpriester und dem jüdischen Synhedrium (Mt 26,57-66; vgl. schon Mk 14,53-64). Nach diesem Bericht ist es Jesu eigenes Bekenntnis, Gottessohn zu sein und als Menschensohn auf dem Thron zur Rechten Gottes zu sitzen (Mt 26,64), welches von seinen jüdischen Gegnern als Gotteslästerung empfunden wurde und seine Verurteilung auslöste.

⁸ Weitere jüdische Texte s. Anm. 1 und bei J. Maier, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung, Darmstadt 1978 (EdF 82), 121. 220. 255f.

⁹ Vgl. Maier (s. Anm. 8) 145-151. 183-186 (Jesus als Sohn des (Soldaten?) Pantera). 244-248 (Jesus als Sohn einer Dirne).

Der Prozessbericht ist stark durch die Auseinandersetzungen geprägt, welche die Christen nach Ostern vor jüdischen Gerichten zu führen hatten. Jesus ist Vorbild für ein standhaftes christliches Bekenntnis vor den Autoritäten; der verleugnende Petrus ist das Gegenbild dazu. Ein später jüdischer Text, Jerusalemer Talmud, Thaanith 2,1 (65b), spiegelt vielleicht Mt 26,64: "Wenn jemand zu dir sagt: 'Ich bin ein Gott', so ist er ein Lügner. Wenn (er sagt): 'Ich bin der Menschensohn', so wird er es bedauern. Wenn (er sagt): 'Ich fahre auf in die Himmel', so verspricht er es, aber er wird es nicht ausführen". Mit all dem kommen wir in die Nähe des Vorwurfs, den im Johannesevangelium die Juden Jesus machen: "Wegen eines guten Werkes steinigen wir dich nicht, sondern wegen einer Lästerung, und weil du dich zum Gott machst, obwohl du ein Mensch bist" (10,33). Um die Gefährdung des Glaubens an den *einen* Gott durch die Christologie ging es offenbar auch in den matthäischen Gemeinden. Nicht umsonst lesen wir drei Mal im Matthäusevangelium, dass "um meinetwillen" (Mt 5,11; 10,18.39) die Jünger Jesu verfolgt und verurteilt werden.

Das alles steht in merkwürdigem Kontrast zur These, dass im Judentum in der Regel gerade nicht die Messiasfrage der Ausgangspunkt von Schismen und Spaltungen gewesen ist. Ich denke, für die Jesusbewegung gelte dies mindestens teilweise nicht. Der Autoritätsanspruch Jesu war so umfassend, dass es zum Konflikt kommen *musste*. Wer seine eigenen Worte und seine Person zum Massstab erklärte, der im Weltgericht allein entscheidend sein werde (vgl. Lk 12,8f), forderte notgedrungen zum Widerspruch heraus. Wer in einer religiösen Gesellschaft, welche vielen Lehrern vieles verdankte, nur einen einzigen Lehrer anerkennen wollte (vgl. Mt 23,8.10), lag schief. Ich kann es auch so formulieren: Gewiss wollte das matthäische Judentum, das sich als Teil Israels verstand, keinen der vier Grundpfeiler des Judentums in der Zeit des Zweiten Tempels verletzen, und es hat das aus seiner Sicht auch nicht getan. Aber es hat etwas, was für das Judentum absolut und ganz und gar nicht entscheidend war, nämlich eine bestimmte Art "messianischer" Hoffnung, zum Allerentscheidendsten erklärt. Und gerade deshalb, weil dieses jüdisch ganz und gar Beliebige zum Entscheidendsten wurde, kam es zum Konflikt.

Das zweite, wovon ich sprechen muss, ist die *frühchristliche Mission*. Ich halte das Frühchristentum für eine durch und durch missionarische Bewegung, unabhängig davon, ob diese Mission innerhalb oder ausserhalb Israels geschah. Sicher ging es auch den

Pharisäern und anderen um das *ganze* Volk Israel. Sicher haben auch andere Juden damals Heidenmission betrieben. Sicher gab es damals mancherlei Wanderphilosophen und Prediger, aber niemals in dieser ganz und gar intransigenten, ganz und gar absoluten, ja fanatischen Art wie bei den Anhängerinnen und Anhängern Jesu. Was soll man von Menschen halten, die um Jesu willen ihre Familien verlassen, barfuss das Land durchziehen, unterwegs nicht einmal für einen Gruss Zeit finden (Lk 10,4), das Gottesreich verkünden, und, wenn es nicht angenommen wird, den Staub von ihren Füßen schütteln als Zeichen von Gottes endgültigem Gericht über eine Stadt (Lk 10,11f)? Solche Leute werden entweder angenommen oder man wünscht sie zum Kuckuck - sie polarisieren auf jeden Fall. Was sollen die Leute aus Kafarnaum, Betsaida oder Chorazin von Wandermissionaren halten, welche ihren Städten das Gericht Gottes, das Feuer und den Schwefel Sodoms und Gomorras ankündigten, nur weil sie die Botschaft von Jesus nicht annahmen (Mt 11,20-24)? Oder was soll man von einem Menschen - wohlgermt in der Antike! - halten, der weiss, dass er bis zur Wiederkunft Jesu nur wenige Jahre Zeit hat, und nun zusammen mit seinen Mitarbeitern eine Misstonstätigkeit aufbaut, welche das Ziel hat, in der ganzen Ökumene, von Jerusalem bis Spanien, Stützpunkte für die Herrschaft seines Herrn aufzurichten? Ein ungeheures Unternehmen, das Paulus und seinesgleichen hier in Gang setzten! Dass es darüber unter den Juden in Rom und anderswo zu Tumulten gekommen ist, ist nur zu begreiflich. Dieser aggressiven und in den Augen anderer Juden mit billigen Mitteln - ohne Beschneidung! - operierenden missionarischen Konkurrenz gegenüber musste es Widerstand geben. Diese christliche Mission hat inhaltlich mit der eschatologischen Orientierung des frühen Christentums zu tun - mit dem Gottesreich, mit Jesu Auferstehung und Wiederkunft. Kurz, ich denke: Das frühe Christentum war als missionarische Bewegung in seinen Anfängen so einzigartig, so entschieden, so rücksichtslos, so absolut, dass ein 'Auseinandergehen der Wege' vorprogrammiert war.

Damit habe ich die für mich wesentlichen Gründe des 'Auseinandergehens der Wege' aufgezählt.

6. Jesus und das 'Auseinandergehen der Wege'

Jesus war Jude. Ich bezeichnete ihn nicht als sogenannten Kernjuden, sondern eher als einen ganz "besonderen Juden" (allerdings ist es nicht meine Angelegenheit als Christ, das zu definieren, was ein "Kernjude" sein könnte). Dass aus seinem Wirken eine neue,

nichtjüdische Religion, das Christentum entstand, zu deren Stifter er posthum wurde, hat er nicht gewollt.

Ich denke aber, er habe diese Entwicklung mit verursacht: Seine Botschaft von Gottes grenzenloser Liebe und von seinem kommenden Reich öffnete Perspektiven, welche über Israel hinauszielten. Seine einseitig auf das Ethische, gerade nicht auf das für Israel ebenso wichtige Rituelle ausgerichtete Interpretation des Gotteswillens verstärkte sie¹⁰. Die relativ geringe Bedeutung, welche der Tempel für ihn hatte, liess ihn leicht ersetzbar werden. Vor allem aber wurde die ganz zentrale Bedeutung, die Jesus seiner eigenen Person zugewiesen hatte, für die Zukunft entscheidend. Sie verband sich mit dem frühchristlichen Glauben an die Auferstehung Jesu und führte dazu, dass es in seinem Namen auch dort zu einem 'Auseinandergehen der Wege' kam, wo seine Anhängerinnen und Anhänger die Grundpfeiler des damaligen Judentums nicht in Frage stellen wollten.

Wo sich der Glaube an den auferstandenen Jesus mit der von ihm indirekt angestossenen Grundüberzeugung verband, dass der Gott Israels, der zugleich Gott der ganzen Welt ist, in Jesu Person ein neues, für alle Menschen gültiges Fundament seiner Liebe gesetzt hat, war das 'Auseinandergehen der Wege' unvermeidlich. Die bedingungslose Erwählung aller Menschen und die besondere Erwählung Israels liessen sich nicht miteinander verbinden. Im Lichte des ersten und entscheidenden Grundsatzes des Judentums des Zweiten Tempels, des Bekenntnisses zum *einen* Gott, lässt sich diese Ausweitung des Handelns Gottes - ich denke: *bona fide* - verschieden interpretieren: Man kann wie Paulus sagen, dass der *eine* Gott Israels, den Israel seit dem Exil als einzigen Gott der ganzen Welt erkannt hat, dies durch Christus in vollem Sinn des Wortes geworden ist: Nun ist er der Gott der Juden *und* Heiden, und so wirklich der einzige Gott. Man kann also die Entstehung des Christentums als geschichtlich kontingenten Schritt interpretieren, der die universale Orientierung, welche seit dem Exil im Glauben Israels angelegt war, vollendete: Der Glaube an den einzigen Gott Israels wurde zur Weltreligion. - Man kann das aber auch genau umgekehrt interpretieren: Weil dieser Schritt im Namen Jesu Christi

¹⁰ J. Klausner wirft Jesus in seinem grossartigen Jesusbuch (Jesus von Nazareth, Jerusalem 1952) vor, er habe durch seine Vernachlässigung der rituellen Gebote gegenüber den universal gültigen ethischen die Besonderheit Israels vernachlässigt und gefährdet (ebd. 515-517).

geschah und dessen Namen bleibend mit demjenigen des einzigen Gottes Israels verband, gefährdete er nicht nur die Einzigkeit Gottes, sondern zugleich auch die Besonderheit Israels. Er drohte Israel aufzulösen bzw. es in seiner Besonderheit und Einzigartigkeit zu negieren oder gar zu vernichten. Die spätere Geschichte zeigte, dass dies in allen drei Variationen immer wieder geschehen ist.

Die Wege *sind* auseinandergegangen. Das 'Auseinandergehen' war schmerzhaft. Es hat in unserer Geschichte weithin nicht, wie es der Verfasser von Eph 2,11-22 für die Kirche hoffte, zu einem Abtragen der Israel und die Völker trennenden Mauer der Feindschaft geführt. Im Gegenteil, es trug dazu bei, dass eine neue, viel schrecklichere Mauer der Feindschaft aufgerichtet wurde. Wir Christen sind Erben derjenigen, die im Namen Jesu Christi den Glauben Israels zur Weltreligion gemacht haben, also z.B. Erben des Paulus. Für uns - als Heidenchristen - gibt es keine direkte Rückkehr zu Israel. Aber es gibt die Möglichkeit, die durch die Kirche aufgerichtete neue Mauer der Feindschaft und der Schuld abzutragen und das Nebeneinander mit Israel zu einem geschwisterlichen werden zu lassen. Dann geht vielleicht etwas von der Hoffnung, die der Verfasser des Epheserbriefs - wie es sich zeigte: fälschlicherweise - mit der Missionstätigkeit des Paulus und mit der Kirche verband, in ganz anderer Weise in Erfüllung.

Ruben, seine Frau Cyborea. Ohne es zu wissen und zu wollen, hatte Judas den Vater erschlagen und die Mutter geheiratet. Aufgedeckt wird das erst, als eines Tages Cyborea dem Judas von ihrem Kind erzählt, das sie einst in einem Binsenkörbchen im Meer ausgesetzt hat. Judas ist erschüttert; auf den Rat seiner Frau bzw. seiner Mutter schliesst er sich Jesus an, um Busse zu tun“.

In der ältesten Fassung der in ganz Europa verbreiteten Judas-Legende "wird der Judas-Knabe nach dem unheilvollen Traum der Mutter mit zerschlagenen Unterschenkeln ausgesetzt".²¹

Die Geschichte erinnert an zahlreiche andere Mythen und Legenden. Neben der Ödipus-Sage klingen die bekannten Motive von Moses, Jesus, Kain und Abel und dem Weinberg des Nabot an. Selbst wenn man annimmt, die Geschichte versuche nur, das Unheil des Judas damit zu begründen, dass ihm alle nur denkbaren Sünden angelastet werden, ist nicht erklärt, warum es gerade der Ödipus-Mythos ist, mit dem sich die Judas-Geschichte verbindet.

Im Roman "Der Fall Judas" lässt Walter Jens den Franziskanerpater Berthold B. beim lateinischen Patriarchen von Jerusalem den Antrag stellen, man möge Judas selig sprechen. Das Bemühen um eine Entdämonisierung von Judas ist zwar nur eine theologische Erfindung des Dichters. Psychologisch - und wohl auch theologisch - zielt sie, was die Verbesserung der christlich-jüdischen Beziehung und die Überwindung des Antijudaismus betrifft, zweifellos in die richtige Richtung.²²

²¹ Dieckmann (s. Anm. 4) 25.

²² W. Jens, *Der Fall Judas*, Stuttgart 1975.

Die Pharisäer

Zu einem Klischee christlicher Predigtpraxis

Christoph D. Müller

1. Das Klischee

Alfred Lorenzer hat das Klischee als Symbol bestimmt, das "aus der Kommunikation in Sprache und Handeln ausgeschlossen wurde"¹. Auch wenn ich den missverständlichen Symbolbegriff lieber nicht gebrauche und eine semiotische Ausdrucksweise vorziehe (hier ist von "Zeichen" die Rede), nehme ich einige Kennzeichen des Lorenzerschen Klischee-Begriffs für meine Definition auf:

Ein zum Klischee gewordenenes Zeichen (z.B. das verbale Zeichen /Pharisäer/) ist durch folgende Merkmale bestimmt: Die bestimmte Sicht und Interpretation eines Phänomens (z.B. "Pharisäer") erscheint als selbstverständlich, wird also ideologisiert und der Kritik entzogen. Die Geschichtlichkeit des Phänomens und seiner Interpretation wird unsichtbar gemacht. Die zeitliche und kulturelle Distanz wird ignoriert, die historischen Sachverhalte werden nicht zur Kenntnis genommen (die Gegenüberstellung von Kapitel 2 und 3 wird dies verdeutlichen). Es wird eine Schein-Gleichzeitigkeit vorgespiegelt: andere - oder auch "wir" sind Pharisäer.

Das Klischee ist emotional hoch aufgeladen, transportiert Wertungen und Urteile, die als gegeben erscheinen. Klischees in der Gestalt von Vorurteilen machen sich stark durch die Entwertung anderer Menschengruppen.²

In der Anwendung des Klischees brauchen die Gegenwartsphänomene, auf die das Klischee angewendet wird, nicht mehr

¹ A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*, Frankfurt a.M. 1973, 113.

² Zum Problem der Vorurteile verweise ich hier nur auf R. Bergler, *Vorurteile und Stereotypen*: A. Heigl-Evers (Hg.), *Sozialpsychologie*, Bd.1: Die Erforschung der zwischenmenschlichen Beziehungen, Weinheim u.a. 1984, 238-249. - H.B. Gerard, *Funktion und Entwicklung von Vorurteilen*: ebd., 250-263. - N. Hertzitz, *Die Sprache der Judenfeindschaft*: J.H. Schoeps / J. Schlör (Hg.), *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*, München u.a. 1995, 19-40.

wirklich wahrgenommen zu werden. Die Wirklichkeit und das Klischee sind eins. Das Zerrbild erscheint als die wahre Realität.

Weil ein Kennzeichen des Klischees darin liegt, historische Sachverhalte zu ignorieren und die Geschichtlichkeit eines Phänomens und seiner Interpretationen unsichtbar zu machen, werde ich im Folgenden einige Ergebnisse der jüngeren Pharisäer-Forschung kurz zusammenfassen und geschichtliche Kontexte der Genese des Phänomens "Pharisäer-Klischee" andeuten.

2. Die "Pharisäer", Jesus, Matthäus und die Kanonisierung

1. Wir wissen nicht sicher, was der Ausdruck "Pharisäer" meint³. Der Begriff ist zudem "nicht scharf eingrenzbar, weil er in den Quellen nicht definiert ist. Pharisäer ist, wer sich selbst als Pharisäer bezeichnet oder von anderen als solcher bezeichnet wird. Die Selbst- und Fremdbezeichnung als Pharisäer ist jedoch zur Beschreibung einer Person nicht zwingend notwendig, sondern wird offenbar nur da gebraucht, wo durch die Pharisäer-Bezeichnung ein Sachverhalt verdeutlicht werden kann. Die Selbstbezeichnung dient eindeutig dem Nachweis der engen Zugehörigkeit zum Judentum in seiner 'besten' Gestalt, der offenbar vor allem dann nötig war, wenn eine Person sich innerjüdisch rechtfertigen musste. Es steht also in einer gewissen Beliebigkeit des jeweiligen Autors, sich selbst oder andere so zu bezeichnen; *die Regel ist es jedoch gerade nicht*"⁴.

2. Die Pharisäer sind "diejenige unter mehreren Gruppen, die - mindestens in der Umgebung Jerusalems - die Frömmigkeit des Volkes am stärksten beeinflusste"⁵.

3. Das rabbinische Judentum, das sich aus dem Pharisäertum entwickelt hat, versteht sich selbst in der Tradition eines Liebespharisäismus, einer Gott entsprechenden Lebensweise. Es sieht die Einhaltung der Weisungen der Tora, gerade auch die Einhaltung von Reinheitsvorschriften, als Ausdruck "einer inneren Haltung: nämlich der Liebe zu Gott, der Liebe zu den Mitmenschen und - womöglich sogar der Liebe zu - den Feinden"⁶. Bei der Erfüllung dieser

³ Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus III, 1997 (EKK I/3) 357.

⁴ R. Deines, Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz, 1997 (WUNT 101) 540.

⁵ Luz (s. Anm. 3) 362.

⁶ M. Brumlik, Der Anti-Alt. Wider die furchtbare Friedfertigkeit, Frankfurt a.M. 1990, 64.

Weisungen geht es nicht um eine Erfüllung aus Angst, Eitelkeit oder Werkgerechtigkeit.

4. Die Pharisäer stellen keine lehrmässige Einheit dar und zeigen auch starke selbstkritische Äusserungen, z.B. an denjenigen, die ihre Treue äusserlich - auf der Schulter - tragen (die "Schulter"-Pharisäer); oder es ist vom "Schleich"-Pharisäer die Rede, der die Füsse kaum vom Boden erhebt, um die eigene Wichtigkeit zu demonstrieren; oder vom "Stössel"-Pharisäer, der so gebeugt einhergeht, dass er einem Mörserstössel gleicht⁷.

5. Vor 70 n.Chr. gab es unter den verschiedenen jüdischen Gruppierungen - abgesehen von den Zeloten - zwei, die in hervorragender Weise mehrheitsfähig werden konnten: den Pharisäismus und die Jesusbewegung. Die Pharisäer "schlossen sich gerade nicht gegenüber dem Volk ab. Sie versuchten, die Tora an das Leben anzupassen. Von da her hatten sie eine starke Nähe zu praktischen Problemen des Alltags"⁸.

Jesus scheint einerseits pharisäischer Frömmigkeit nahestanden zu haben. Andererseits sind Differenzen kaum übersehbar. Auch Jesus zeigte, in manchmal pointiert anderer Weise als die Pharisäer, eine starke Nähe zu praktischen Problemen des Alltags. Er scheint die Weisungen der Tora sowohl verschärft wie auch durch seine Vision des Gottesreiches relativiert zu haben.

Es gibt jüdische Belege⁹, die verraten, dass Israelitinnen und Israeliten die Tora in ihrer pharisäischen, priesterlichen und schriftgelehrten Auslegung auch als Last empfunden haben. Jesus war wohl ein Sprecher gerade dieser Volksgruppe, und die 'judenchristliche' Jesusbewegung Palästinas wird in ihr einen starken Rückhalt gehabt haben.

6. In der Nähe zwischen Pharisäern und Jesusanhängern liegt ein wichtiger Grund, warum der Konflikt zwischen ihnen besonders schroff war. Beide versuchten sich selbst als das 'wahre' Israel zu definieren. Die Pharisäer haben diesen Streit im wesentlichen

⁷ Vgl. dazu die Texte bei H.L. Strack / P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. IV, München 1978, 338f.

⁸ U. Luz, Der Antijudaismus im Matthäusevangelium als historisches und theologisches Problem. Eine Skizze: EvTh 53 (1993) 310-327, hier: 321. Neben diesem Aufsatz beziehe ich mich im Folgenden auch auf die sehr instruktiven Ausführungen im 3. Teil des Matthäuskommentars, insbesondere auf den Exkurs "Die Schriftgelehrten und die Pharisäer" (s. Anm. 3, 353-366).

⁹ Vgl. dazu die Texte bei H.L. Strack / P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. II, München 1978, 518f. 728.

gewonnen, die Judenchristen sind bis auf kleine Minderheiten untergegangen. Anders gesagt: Den Pharisäern, respektive ihren rabbinischen Nachfolgern glückte es wirklich, über sich selbst *Israel* zu definieren. Die Christen dagegen konnten *nur sich selbst* als Israel definieren.

Das 'Auseinandergehen der Wege' wird umso leidvoller, als es sich anfänglich um einen Streit zwischen 'Brüdern' bzw. um einen *Geschwisterkonflikt* handelt.

7. Das Matthäusevangelium (vor allem Kap. 23) spiegelt diesen Konflikt und den Bruch der nichtpharisäischen judenchristlichen Jesusanhängerinnen und -anhänger mit einem von den Pharisäern stark geprägten Mehrheitsjudentum.

Mindestens die Führer der nicht jesugläubigen Mehrheit Israels werden die matthäischen Gemeinden je länger desto mehr als "*minim*", d.h. als Abtrünnige und nicht mehr als Juden angesehen und ihre Vor- und Anwürfe gegen sie in der Tat als antijüdisch bewertet haben.

Umgekehrt werden bei Matthäus die Schriftgelehrten und Pharisäer nicht nur heftig attackiert und beschimpft; sie werden für ihn zum "hoffnungslosen Fall"¹⁰. Deutliche Spuren des Konflikts zeigen sich auch bei andern neutestamentlichen Autoren.

8. Freilich darf Matthäus nicht einfach dafür verantwortlich gemacht werden, dass mit seinem Evangelium auch der Antijudaismus kanonisch wurde. Die heftige und aggressive Äusserung einer minoritären Gruppe, die damit *in einer für sie gefährlichen geschichtlichen Situation* ihre Identität zu wahren versuchte, wurde mit der Kanonisierung zu einem *Wesensmerkmal* des nun herrschenden Christentums *verkehrt*. Das Judentum, nun für viele Christinnen und Christen repräsentiert in den pharisäischen Gesetzeshütern und im Verräter Judas, wurde zur dunklen Folie, dergegenüber sich das christliche Licht umso glanzvoller abheben und die christliche Identität umso deutlicher profiliert werden konnte¹¹.

¹⁰ Luz (s. Anm. 3) 334.

¹¹ Zur identitätsstiftenden Funktion der Pharisäer für die christliche Kirche (wie z.T. auch für die Juden) vgl. H.-G. Waubke, *Die Pharisäer in der protestantischen Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts*, 1998 (BHTh 107) 319. - Wenn das Klischee der Pharisäer (und des Judentums) über Jahrhunderte eine für weite Teile des Christentums identitätsstiftende Funktion ausgeübt hat - was geschieht dann, wenn dieses Klischee verabschiedet wird? M. Brumlik wird recht haben, wenn er schreibt, dass eine "Abwehr des theologisch inspirierten christlichen Antijudaismus ... ohne Rehabilitation des

9. Die Verkehrung zeigt sich auch darin, dass die antipharisäischen matthäischen Polemiken sehr rasch als *unmittelbare historische Quellen über die Pharisäer* gebraucht wurden¹².

10. Die Kanonisierung des Antijudaismus, seine Verwendung als dunkle Folie und die scheinbar historische Fundierung des (durch die Pharisäer repräsentierten) negativen Judenbildes sind wirkungsgeschichtlich mächtig geworden.

Eine Folge ist das in christlichen Predigten kolportierte Pharisäer-Klischee - bis auf den heutigen Tag. Das soll nun an einigen Predigten aus unserer Zeit illustriert werden.

3. Facetten des christlichen Pharisäer-Klischees

Das Pharisäer-Klischee erscheint in Predigten in doppelter Weise. Einerseits offensichtlich, direkt und unverblümt als Urteil über sie. Andererseits wird das Klischee oft dadurch scheinbar geöffnet, dass bestimmte Christen oder (oh, wie kritisch klingt das!) *auch wir, wir alle* als Pharisäer bezeichnet werden.¹³ Die Kirchen *wimmeln von Pharisäern* heisst es etwa in einer Predigt; *wir* sind, jedenfalls *immer wieder*, eben solche Heuchler, engstirnige Leute, die mit Gott ein Geschäft machen oder sich um seinen Anspruch drücken wollen. Was die Prediger in der Regel nicht merken, ist der Sachverhalt, dass dadurch das Klischee keineswegs aufgelöst wird. Vielmehr werden die Pharisäer so erst recht disqualifiziert, indem sie gar als anthropologisches Grundphänomen vereinnahmt werden: alles, was an Menschen kleinkariert, verlogen und gottlos ist, ist bereits in dieser repräsentativen jüdischen Frömmigkeit inkarniert. Erlösung ist dann auch Erlösung von diesem im Judentum inkarnierten Negativen. Ich nenne einige typische Merkmale des Pharisäer-Klischees¹⁴:

Pharisäertums unmöglich" sei (s. Anm. 6, 63f; vgl. H.-G. Waubke 339f). Fällt dann aber nicht ein zentraler Teil christlicher Identitätsbildung weg? Ich komme weiter unten darauf zurück.

¹² Das geschah über lange Zeit auch in der historisch-kritischen Exegese. Nicht zuletzt unter dem Einfluss jüdischer Forscher hat sich dies in den letzten Jahrzehnten zum Teil zu ändern begonnen.

¹³ Zitate aus Predigten und predigtähnlichen Veröffentlichungen sind im Folgenden kursiv gesetzt. Ich weise die Zitate nicht nach, weil es nicht darum gehen kann, einzelne Predigerinnen und Prediger blosszustellen.

¹⁴ Die folgende Systematisierung lässt sich natürlich nicht scharf durchführen; die Kategorien überschneiden sich bzw. fließen ineinander.

3.1 *Geschichtchen, Banalisierung in regenbogenpresseartig aufbereiteten 'stories'*

Was tun die Pharisäer in der Geschichte von der Ehebrecherin in Joh 8? *Man schleppt* (hören wir von einem berühmten Münster-Prediger) *die Unglückselige in den Halbkreis der Zuhörer, breitet langfädig und lüstern die Einzelheiten des Vergehens aus und fragt dann Jesus, was nun er zu diesem Fall sage. Ja, was für ein Heldenstück haben sie da vollbracht, dass sie diese arme, schuldige, von ihrer Schuld aber auch bereits gezeichnete und gedemütigte Person ans Licht, ans helle Tageslicht hervorzerren und preisgaben. Aber im Lichte Jesu verblasst der saubere Glanz ihrer Tugendmäntel. Jesus muss sie Satanskinder nennen. Dadurch steigert sich ihre Feindschaft zu kochender Wut.*

Zur Begegnung einer Sünderin mit Jesus im Haus des Pharisäers Simon (Lk 7,36ff) hören wir: *Einen Fusstritt hätte Jesus nach der Überzeugung Simons der Sünderin versetzen sollen, ihr, dem Gegenstand öffentlicher Skandale. Jesus aber deckt die Not, die hinter aller sexuellen Unordnung und Ausschweifung steht, ... auf.*

3.2 *Verbalradikalismus, Drastik, Übertreibung*

Die pharisäische Moral, scheinbar paradigmatisch für die *in strenger Gesetzesfrömmigkeit erzogenen Hörer damals*, wird zum Gegenbild der Revolution Jesu:

So hören wir weiter: *Jesus sprengt alle gesellschaftlichen Normen und Moralvorstellungen, alle unter Menschen üblichen Spielregeln und Wertsysteme. Darum erscheint das göttliche Handeln als etwas Neues, Schockierendes, ja Revolutionäres. ... So gleicht die Verkündigung Jesu in vielen Aussagen dem Versuch einer grossen "Umwertung aller Werte", aber sie öffnet den Blick für Gott und die absolute Freiheit seiner Liebe, der im Judentum durch eine zu enge Gesetzlichkeit verdunkelt worden war ...*

Und das ist (so steht in einer andern Predigt) *nicht mehr und nicht weniger als buchstäblich das Grablied der gesamten Frömmigkeit seiner Zeit.*

3.3 *Pauschalisierung - Generalisierung*

Was Jesus (bzw. Matthäus) den Pharisäern vorwirft, ist *kein persönliches, sondern ein strukturelles Problem des ganzen Standes der Theologen als Theologen: selbst bei subjektiv gutem Willen stehen sie mit all ihren Theorien und Lehrgespinnsten den Menschen notwendig im Wege!* Und weiter: *Die Pharisäer sterben nie aus. Sie waren ein wesentlicher Bestandteil des jüdischen Volkes, sie finden sich heute in jedem Volk, jeder Kultur, jeder Gesellschaft und auch in der Kirche. Auch dort erlebt man,*

dass sich jemand zur Schau stellt, eine Show abzieht, einen grossen Bahnhof bekommt. Und bei all dem fühlt man sich sehr wohl. Ob da Christus noch in der Mitte steht oder nicht, scheint keine Rolle zu spielen ...

Und einer der einflussreichsten Neutestamentler unseres Jahrhunderts predigt: *Der Pharisäer ist charakteristisch für das menschliche Wesen schlechthin.*

3.4 *Instrumentalisierung*

Ich nenne hier nur zwei Instrumentalisierungen:

Auf der dunklen Folie der Pharisäer soll Jesus umso heller zum Leuchten kommen¹⁵:

Die Pharisäer und Schriftgelehrten sehen sich (so in einer Predigt zur Geschichte der Ehebrecherin in Joh 8) wohl für einen Augenblick in Jesu Licht gestellt, dann aber fliehen sie es. Sie wollen nicht wandeln im Licht. Gleich einem lichtscheuen Hasen, der bei Nacht durch den Lichtkegel eines Autoscheinwerfers überrascht wird, machen sie sich davon. Aber sie tragen nicht Trauer in ihren Herzen, sondern Groll, Auflehnung und Rache-gedanken gegen den, der ihnen gezeigt hat, wer sie sind. Sie wollen nicht wandeln im Licht, weil sie die Finsternis mehr lieben. Statt sich in die Nachfolge Jesu ziehen zu lassen, wozu ihnen hier Gelegenheit geboten ist, verschliessen sie sich nun erst recht dem Licht.

Auf der dunklen Folie der Pharisäer soll der Unterschied des christlichen Glaubens zu aller Religion verdeutlicht werden:

Die Pharisäer, *Hüter der Religion*, repräsentieren die *stolzen Leistungsmenschen*. Zu dieser Gruppe gehören *eigentlich alle religiösen Menschen*. *Diese wollen durch eigene fromme Bemühungen erlöst werden.*

3.5 *Disqualifizierung, Abwertung, Karikatur, Sarkasmus*

Die Pharisäer sind Heuchler. - Ich brauche diesen klassischen (und vielgebrauchten) Topos der Polemik nicht weiter auszuführen¹⁶.

¹⁵ Dazu auch H. Barié, Pharisäer - typisch für die "Frommen"? Zum Pharisäerbild junger Prediger: ThBeitr 19 (1988) 257-267, und F. Kriechbaum, Das Thema Judentum in einem heutigen Religionsbuch. Ein Beitrag zum jüdisch-christlichen Gespräch: WPKG 67 (1978) 123-134.

¹⁶ Dieser Topos findet sich reichlich bereits bei den Evangelisten. Schon früh scheint sich im Judentum der Vorwurf der Heuchelei mit den Pharisäern verbunden zu haben. Er spielt auch in der späteren pharisäisch-rabbinischen Selbstkritik eine grosse Rolle. Wenn Matthäus die Pharisäer der Heuchelei bezichtigt, steht er wohl mindestens zum Teil in einer Tradition innerjüdischer Pharisäerkritik (Luz, s. Anm. 3, 321f). Es ist allerdings etwas sehr anderes, ob die Kritik innerhalb des Judentums geäussert wird (als polemische Weise der

Sie ergehen sich im Selbstlob. - Der Pharisäer tut das Gute nicht um des Nächsten oder um Gottes willen, sondern für sich, um der Steigerung seiner Selbsteinschätzung willen. Das Ziel seiner vielen guten Taten bleibt das Selbstlob. Der Dank geht nominell noch an Gott, gilt aber eigentlich nur dem eigenen Ich und wird zur Selbstbestätigung. Das Gebet wird zum Selbstgespräch.

Sie sind blind. - Die Pharisäer sehen die "Zeichen", aber sie kommen nicht zum Glauben an Jesus. Nicht unwissend, sondern gleichsam sehend und doch nicht sehend entscheiden sie sich gegen ihn. Es kann nicht sein, was nicht sein darf! Es sind vielleicht nicht einmal nur die eigenen Interessen, sondern auch das Gesamtwohl, das sie im Blick haben - aber so werden sie blind für die Wahrheit und verlieren die Ehrfurcht vor ihr.

Sie sind Lügner und Mörder. - Die Pharisäer, die Jesus töten wollen, sind beherrscht von der Lüge und vom Teufel, dem Vater der Lüge (Joh 8,43-45). Sie sind von unten, er ist von oben (8,23) - da gibt es keine Brücke.

Sie sind Wegweiser, die selber den Weg nicht gehen. - Welche sittlichen Normen hatte der Philosoph Schopenhauer aufgestellt! Sein eigenes Leben aber hatte einen bösen Stil. Da sprachen die Studenten ihn an: Herr Professor, sie lehren in der Ethik, nicht habgierig zu sein, Sie selbst aber schlagen sich nun schon seit Jahren mit Ihrer Verwandtschaft um eine Erbschaft, die Ihnen rechtmässig gar nicht zusteht! Wie passt das zu Ihrer Philosophie? "Sehr gut", antwortete Schopenhauer, "ich als Philosoph bin ein Wegweiser, der den rechten Weg zeigt. Aber habt ihr schon einmal einen Wegweiser gesehen, der den Weg selbst gelaufen ist?" Deshalb nennt man noch heute die Philosophie Schopenhauers die "Wegweiser-Philosophie". Solche Wegweiser waren auch die Pharisäer. Und deshalb trifft sie das vernichtende Urteil Jesu.

Sie sind einem oberflächlichen, äusserlichen Glauben verfallen. - In einer Predigt zu Mt 15,10-20 hören wir: Der Text von Matthäus ist natürlich für jeden aufgeschlossenen Christen sehr rasch zu verstehen: Wie sehr waren die Pharisäer, war das jüdische Establishment aufs Ritual bedacht, auf die Reinigungsvorschriften, auf all diese Äusserlichkeiten eines Glaubens, der sich vom intensiven Glauben an Gott in eben dem Mass zu entfernen schien, als die peinliche Beobachtung der Vorschriften in den Vordergrund getreten war. ... Wie sehr haben die Pharisäer der Neigung nachgegeben, Gott durch allerlei Sprüche, Opfergaben, Weihgaben, Kontrollen über sich und andere abzulenken ...

Selbstkritik), oder ob sich Nichtjüdinnen und Nichtjuden dieses Topos bedienen.

Sie sind töricht, Dummköpfe. - Wie die Pharisäer zelebriert die Masse unserer Zeitgenossen die törichte Liturgie der Pseudoanbetung des Äusserlichen, des Materiellen unverdrossen und unbelehrbar weiter und merkt gar nicht, dass diese Liturgie schon längst in die düstere Tonlage einer Totenmesse für eine untergehende Kulturepoche abgesunken ist.

3.6 Projektion

Die Geschichte der Pharisäer-Darstellungen durch Christen lässt sich lesen als Geschichte der Projektion der jeweiligen eigenen Schattenseiten. So können sie in der reformatorischen Auslegung "zu Grundtypen derer werden, die auf die Werke vertrauen. Eine neue dogmatische Sichtweise fügt ihnen also eine neue Facette der Verlorenheit an. Wieder einmal werden hier die Pharisäer zum Inbegriff dessen, was man selbst nicht sein möchte"¹⁷.

Offensichtlich wird dies auch in der Version eines Starpredigers. Seine Enttäuschung und Wut über katholische Theologen macht er, selber katholischer Theologe, am Typ des Pharisäer-Theologen fest: Diese Zunft hat eine Menge von Herrschaftswissen gespeichert, mit dem sie Macht ausübt über das einfache Volk! Der Beweis: am meisten und am besten wissen diese Leute Bescheid in all den Fragen, die sie selber überhaupt nichts angehen. Wenn die ganze theologische Wissenschaft bisher darin bestand, sich das religiöse Leben vom Leibe zu halten, so wird jetzt eine Konsequenz aus diesem Fehlverhältnis überdeutlich: Sie besteht in dem Trick, mit Vorliebe all die Fragen zu beantworten, die mit dem eigenen Leben nichts zu tun haben, um desto mehr in das Leben all derer hineinzureden, über die man mit all den fertigen Auskünften der Gelehrsamkeit Macht ausüben will.

3.7 Religiöse Überhöhung

Bereits bei Matthäus erscheinen die abwertenden, groben und sarkastischen Urteile über die Pharisäer als Worte Jesu¹⁸. Auch die Predigten, die diese Urteile aufnehmen, sehen sie legitimiert durch göttliche Autorität. Das Klischee wird Teil der Offenbarung.

¹⁷ Luz (s. Anm. 3) 347; vgl. auch Barié (s. Anm. 15) 263f.

¹⁸ Luz (s. Anm. 3) 351. 391. 400.

4. Funktion des Klischees

Das Pharisäer-Klischee ist bei Matthäus (besonders drastisch in Mt 23) auch in seinen historischen Voraussetzungen recht klar zu erheben. Ich beschränke mich deshalb im Blick auf die Frage nach den Funktionen dieses Klischees auf Matthäus und knüpfe an die Überlegungen von Ulrich Luz im dritten Band seines Matthäus-Kommentars an.

4.1 Bei Matthäus

- *Das Klischee steht im Dienst der Selbstdefinition im Gegenüber zum "Geschwister"-Konkurrenten.* Die Abwertung und Disqualifikation des Gegners soll das Gewicht der Selbstdefinition stärken. Durch Abgrenzung soll die eigene Identität gesichert werden.

- *Das Klischee dient der Verarbeitung eines Traumas.* Die matthäische Gemeinde verliert im Konflikt mit dem pharisäisch geprägten Judentum; das Ziel der Judenmission scheitert. Die matthäische christliche Gemeinde erfährt sich als "underdog in this struggle"¹⁹.

- *Die verbale Aggression des Klischees kann als nach aussen gewendete Trauer über den Bruch mit Israel - und nach aussen gewendete Frustrationserfahrung verstanden werden.* Um dies durchführen zu können, werden auch Widersprüche in Kauf genommen. Christologisch entsteht in Mt 23 eine merkwürdige Spannung. Jesus ist derjenige, der "sein Volk von ihren Sünden retten wird" und der "Gott mit uns" ist (Mt 1,22f), und zugleich der Ankläger der Schriftgelehrten und Pharisäer, die offenbar von ihren Sünden nicht mehr zu retten sind. Der Gott "mit uns" verlässt den Tempel seines Volkes! Der matthäische Christus scheint sich in diesem Kapitel gleichsam aufzuspalten. So ist Mt 23 "ein Verrat an Jesu Gebot der Feindesliebe. Vor allem aber ist dieses Kapitel ein Verrat an Jesu Verkündigung von Gottes unverdienter und grenzenloser Liebe, die laut Jesus - vor allem und fast ausschliesslich - Israel galt"²⁰.

- *Das Klischee als Schutz und Stabilisierung.* Die Klischees als negative Vorurteile dienen nicht nur als Waffe, sondern schützen auch die unterlegene Gruppe vor Zweifeln, Angst und Selbstkritik. Sie festigen das Selbstwertgefühl und ermöglichen es, Aggressionen in sozial gebilligter Form auszuagieren.

- *Das Klischee als Symptom eines Nachentscheidungskonflikts.* Viele Glieder der matthäischen Gemeinde hatten tiefgreifende Entscheidungen zu fällen: Bruch mit dem vertrauten Sozialverband, Verlust der bisher tragenden Beziehungsnetze, Aufkündigung der Loyalität gegenüber der Mehrheit des jüdischen Volkes. War die Entscheidung richtig? War sie verantwortbar? War sie nicht doch ein grundlegender Irrtum? Die Entscheidung erscheint viel eindeutiger und plausibler, wenn die abgelehnte Alternative als schlechte, widergöttliche dargestellt wird - wenn also die Pharisäer so gezeichnet werden, dass sie nicht als wirkliche Alternative erscheinen können. Oder wenn Judas, wie es Johannes darstellt, vom Teufel besessen ist und die Pharisäer wie die Juden insgesamt zu Teufelkindern werden.

4.2 In heutigen Predigten

Die genannten Funktionen des Klischees sind für das herrschend gewordene Christentum, auch für heutige volkscirchliche Gemeinden in einer anderen Weise akut als es für Matthäus in seiner bestimmten geschichtlichen Konfliktsituation der Fall war. Die folgenden Thesen werden im letzten Argumentationsgang noch entfaltet.

1. Wo in Predigten überzeugende Argumente (z.B. zur besonderen Bedeutung Jesu) fehlen, wo Plausibilität und Evidenz dünn geworden sind, rekurriert man auf eine unbefragbare Autorität. Wo man diese unbefragbare Autorität nicht unverblümt ausspielen möchte, greift man zum Klischee.

2. Eine Klischee-Wirklichkeit muss dort suggeriert werden, wo grundlegende Erfahrungen verdeckt sind und nur verzerrt wahrgenommen werden können: die Erfahrung von Konflikten, Aggression, Trauer, Frustration und Ohnmacht und die Erfahrung des eigenen Schattens. Die offene Suche nach Plausibilität und Evidenz, nach Schutz und Stabilisierung wird durch das Klischee ersetzt: durch negative Projektionen, Disqualifikationen, Entwertungen und Pauschalisierungen. Der offene Diskurs wird geschlossen; der geschlossene Diskurs wird zusätzlich religiös überhöht. Heilsame Erfahrungen der Endlichkeit und des Humors werden erstickt.

3. Klischees sind dann nicht mehr nötig, wenn grundlegende Erfahrungen wieder wahrgenommen und einem offenen Diskurs (auch in Predigten) zugeführt werden können. Aufklärung reicht nicht aus. Es braucht neue Wahrnehmungen. Das soll nun noch entfaltet werden.

¹⁹ J.A. Overman, zitiert bei Luz (s. Anm. 3) 392.

²⁰ Luz (s. Anm. 3) 399.

5. Klischee-Wirklichkeiten und die Möglichkeit neuer Wahrnehmungen und offener Diskurse

Es wäre spannend, der Frage nachzugehen, wie die Klischees des Pharisäers (des Judas, des Judentums als Ganzem) in unterschiedlichen Situationen der Kirchengeschichte unterschiedlich in Gebrauch genommen wurden²¹. Ich beschränke mich aber im Folgenden auf einige Überlegungen im Blick auf den Klischee-Gebrauch heute.

5.1 Fehlende Streitkultur und Schwierigkeiten mit aggressiven Gefühlen / Transparenz der Differenzen, Wahrnehmen der Ambivalenzen von Liebe und Hass, von Macht und Ohnmacht

Manfred Josuttis hat darauf aufmerksam gemacht, dass Feindbilder, wenn sie nicht einfach negative und verzerrende Vorurteile beinhalten (also keine Klischees sind), durchaus zur Klärung von Konfliktzusammenhängen beitragen können. Er vermutet auch, dass das Verschwinden offenkundiger Feindbilder in Predigten "Folge jener neuzeitlichen Aggressionszensur sein (könnte), die die Probleme nicht löst, sondern verdrängt"²². Besonders wird die Ambivalenz vieler menschlicher Grunderfahrungen verleugnet. Die verleugneten Aggressionen erscheinen in den Kirchen durchaus wieder, in der extrem aufgeladenen Form von Verketzerung und Verteufelung. Die blinden Diffamierungen des alttestamentlichen Gottes als Rache Gott²³, die Verteufelung des "Verräters" Judas²⁴ und die Verketzerung der Pharisäer sind signifikante Beispiele.

Damit kann aber erst recht nicht zwischen positiver und negativer, zwischen gerechter und ungerechter Aggressivität unterschieden werden. Unsichtbar bleiben die Zusammenhänge zwischen Trauer und Aggression, zwischen Misserfolgserfahrungen und Aggression. Die Aggressionen wirken weitgehend unbewusst, vor allem über Sündenböcke und Klischees.

Neue Perspektiven können entdeckt werden,

- wenn sichtbar wird, dass wahrscheinlich manche der sog. Streitgespräche Jesu für die (z.B. pharisäischen) Kontrahenten durchaus nicht den Zweck hatten, Jesus eine (tödliche) Falle zu legen, sondern ein im Judentum weit verbreitetes Medium einer intensiven

²¹ Dazu in diesem Band die Beiträge von M. George und R. Dellsperger.

²² M. Josuttis, Über Feindbilder in der Predigt: ders., Rhetorik und Theologie in der Predigtarbeit. Homiletische Studien, München 1985, 87-114, hier: 88.

²³ Dazu in diesem Band die Überlegungen von W. Dietrich.

²⁴ Dazu in diesem Band E. Hurwitz.

Streitkultur darstellten. Solcher Streit nimmt Differenzen wahr und ernst. Wenn Differenzen vertuscht werden, wird das Gegenüber nicht ernst genommen, sondern instrumentalisiert: *wir alle sind Pharisäer ...*

Nein, wir sind keineswegs alle Pharisäer. Differenzen sind also in der Predigt so zur Sprache zu bringen, dass nicht diffamiert und nicht ausgeschlossen wird, sondern dass es vielmehr zum intensiven Nachdenken kommt und Stärken und Schwächen in einem fairen Streit um die Wahrheit entdeckt werden. Im Blick auf die Dialogizität der Predigt ist hier noch einiges einzuüben.

- Wenn die Ambivalenzen von Liebe und Hass wahrgenommen werden (und gerade dafür wäre in den Geschichten der hebräischen Bibel, auch in den sogenannten Rache psalmen, viel zu lernen), wird es unwahrscheinlicher, dass eine vermeintlich 'reine' Liebe und ein angeblich nur sanfter Gott gepredigt wird, die abgespaltenen negativen Gefühle dafür auf andere projiziert oder in Klischees deponiert werden.

- Wenn die Ambivalenzen von Macht und Ohnmacht wahrgenommen werden (und auch dafür ist in der hebräischen Bibel viel zu lernen), wird es unwahrscheinlicher, dass Macht verdeckt ausgespielt wird und Ohnmachtserfahrungen in Klischees und Vorurteilen nach aussen gewendet werden.

5.2 Schwierigkeiten mit dem eigenen Schatten. "Sola gratia" als Ermöglichung einer Selbstannahme, die nicht durch Projektionen und Abwertung fundiert ist

Die zitierten Predigten stecken voller Disqualifizierungen, die sich über das Pharisäer-Klischee auch gegen die Hörerinnen und Hörer wenden. Es fällt auf, wie schwach sich demgegenüber vielfach die Erfahrungen des Angenommenseins durch die göttliche Lebenskraft ("sola gratia") ausnehmen. Die Rede vom Angenommensein scheint oft keinen Realitätsgehalt zu haben, sondern nur hohes Postulat bzw. abstraktes "Glaubensgut" zu sein.

Hoffnungsvoller scheinen mir diejenigen homiletischen und liturgischen Ansätze zu sein, die Folgerungen daraus zu ziehen versuchen, dass das "Wort" nicht "Predigt", sondern "Fleisch", also konkret, leibhaftig, partikulär, greifbar, verletzbar geworden ist. Wo wird Gnade, vorbehaltloses Angenommensein nicht bloss postuliert? In welchen Sozialgestalten des Glaubens kann Gnade, fragmentarisch gewiss, erfahren werden? Welche Bedeutung bekommt dabei das Ritual, die Feier, der leibhaftige Umgang mit biblischen Texten?

Die Predigt hat hier nicht mehr die dominierende Stellung. Gerade so wird sie an ihrem Ort zu einem überlegten und qualifizierten Wort, das zur Annahme des eigenen Schattens ermutigt - und so ein kleines Stück weit denjenigen gesellschaftlichen und religiösen Strömungen gegenüber Widerstand leistet, die mit frommer oder unfrommer Boulevardisierung und populistischen Sündenbockparolen Menschen verdummen und gefügig machen wollen.

5.3 Identität durch abwertende Abgrenzung / Identität durch die gemeinsame Vision des "Gottesreiches" von Gerechtigkeit und Frieden

Von den frühesten Anfängen bis heute haben die Kirchen immer wieder ihre christliche Identität auf Kosten des Judentums gebildet; ja, oft waren die Kirchen überzeugt, das tun zu müssen. Viel zu lange dachten sie nicht ernsthaft darüber nach, ob es ausser der Identität durch diffamierende Abgrenzung noch andere Wege der Identitätsbildung gibt²⁵.

Die zitierten Predigten haben die Identitätsbildung durch abwertende Abgrenzung wiederum belegt - am Beispiel etwa einer antipharisäisch aufgebauten Christologie oder einer Glaubenskonzeption, die dadurch profiliert werden soll, dass sie gegen "die Pharisäer" oder gegen "die Religion" aufgebaut wird. Klischees, so hat sich gezeigt, sind kein Zeichen einer überzeugenden Autorität.

Die Vision des Gottesreiches von Frieden und Gerechtigkeit - im weiten Horizont, wie er schon in der hebräischen Bibel aufscheint - kann zum Rahmen eines christlichen Glaubensverständnisses werden, das seine Identität durch diesen weiten Horizont gewinnt. Vorurteile und Klischees gedeihen besonders gut auf dem Boden von sozialer Deklassierung, Ungerechtigkeit und Armut und werden heute von den gesellschaftlichen Gewinnern des Modernisierungsprozesses bei den Verlierern geschürt²⁶. Die Vision von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Erde setzt dieser gesellschaftlichen Praxis Widerstand entgegen.

Dass diese Vision oft in durchaus partikulären Begegnungen und Veränderungen aufscheint, wird in vielen biblischen Geschichten erzählt - und kann auch in Predigten evident werden. Klischees erübrigen sich hier.

²⁵ Dazu in diesem Band S. Schroer.

²⁶ A. Silbermann / F. Hüser, *Der "normale" Hass auf die Fremden. Eine sozialwissenschaftliche Studie zu Ausmass und Hintergründen von Fremdenfeindlichkeit in Deutschland*, München 1995.

5.4 Vom Klischee zu offenen Diskursen

Die Ausführungen in Kapitel 2 haben gezeigt, dass die Pharisäer-Klischees auf verschiedenen Ebenen begegnen: Wahrscheinlich bereits in einzelnen Jesus-Geschichten, offensichtlich bei Matthäus und anderen neutestamentlichen Autoren und durch die Kanonisierung in der Heiligen Schrift; sie werden in zahllosen Zeugnissen der Kirchengeschichte aufgenommen bis zum heutigen Tag. Das Gewicht dieser Traditionen ist mächtig.

Was können Predigten und andere Weisen der Auslegung biblischer Texte dagegen ausrichten? Sie können diese Klischees aufbrechen, also nicht kritiklos weiterkolportieren, und sie damit unterbrechen. Voraussetzung dafür ist ein sachkritischer und ein wirkungsgeschichtlich reflektierter Umgang mit den biblischen Texten und die Transformation der Predigt als einem geschlossenen Klischee zu einem offenen Diskurs.

So hat Ulrich Luz mit Bezug auf Mt 23 betont, dass der "Umgang mit diesen Weherufen zu einem Testfall des Bibelverständnisses für jede Theologin und jeden Theologen" werde. Es gehe darum klarzulegen, wie in einem solchen biblischen Text die geschichtliche Wirklichkeit verbogen und den Schriftgelehrten und Pharisäern Unrecht getan wird. "Wir müssen", so Luz in seinem Kommentar, "offen sagen, was mit ihm (nämlich diesem matthäischen Text) angerichtet wurde, und zu ihm inhaltlich Stellung nehmen". "Unser heutiger Umgang mit Mt 23 muss durch die schreckliche Geschichte christlicher und europäischer Schuld an den Juden bestimmt sein, die im Holocaust gipfelte. Die Überlegungen zur Wirkungsgeschichte haben gezeigt, dass die Auslegungen der Weherufe zwar sehr oft nicht antijüdisch sein *wollten*, dass die Weherufe aber faktisch - v.a. in der Neuzeit - wesentlich zum europäischen Antijudaismus beigetragen haben"²⁷.

Was Luz hier in Bezug auf Mt 23 sagt, hat Bedeutung auch für den Umgang mit andern biblischen Texten. Wo sie zu geschlossenen Texten gemacht und mit göttlicher Autorität versehen werden, wo sie Klischees wurden, unmittelbar in eins gesetzt mit der "wahren Wirklichkeit", da verletzen sie, weil sie Gott in einer verbalen Figur festschreiben, das biblische Bilderverbot.

Ich nehme biblische Texte also dann als Zeugnisse von Gottes Wort wahr, wenn ich sie als offene Texte zu verstehen versuche, die unser Mit-Denken, Mit-Fragen, unsere Aufmerksamkeit und unsere Kritik benötigen und ermöglichen.

²⁷ Luz (s. Anm. 3) 352.

Wieder angewendet auf den konkreten Text Mt 23 heisst das: "Eine schlimme Vergangenheit bewältigt man nicht, indem man sie verschweigt! Einen Bogen um die Weherufe zu machen, sie in Predigt oder Unterricht stillschweigend nicht zu behandeln hiesse nur, die schiefen Bilder und Vorurteile, die sie mitverursacht haben, weiterleben zu lassen. Als kanonischer Text wirkt dieser Text auch, wenn wir ihn verschweigen. Es hilft auch nichts, diese Weherufe stillschweigend zurechtzurücken und zu verharmlosen. Damit gibt man niemandem eine Hilfe zu einem eigenen verantwortlichen Umgang mit ihnen, und der Text wird sich am Schluss als stärker erweisen als alle seine Zurechtbiegungen"²⁸.

Als Beispiel für ein solches Nichtverschweigen in der Predigt lese ich die ersten Sätze einer Karfreitagspredigt: *Liebe Gemeinde, wir können die Leidensgeschichte Christi heute nicht hören und meditieren, ohne gleich am Anfang festzustellen, dass diese Geschichte, gerade in der Version des Matthäus, für das jüdische Volk verheerende Auswirkungen hatte. 'Sein Blut über uns und unsere Kinder', so lässt Matthäus das ganze Volk antworten auf die Unschuldsbeteuerung des Pilatus. Die christliche Kirche, in späteren Jahrhunderten stark und mächtig geworden, hat in diesem Satz bloss das gehört: Die Juden sind die Schuldigen - sonst nichts. Sie hat aus jedem einzelnen Juden einen Gottesmörder gemacht.*

Das Klischee wird von Anfang an unterbrochen. Der Diskurs wird offen für ein neues Fragen nach dem Verständnis des Todes Jesu.

5.5 Vom Defizit an Selbst-Relativierung zur Weisheit des Humors

Was sich in den Kirchen, wieder im Unterschied zu starken Strömungen im Judentum, selten findet, ist die Kraft des Humors. Diese Kraft des Humors hängt, wo es sich nicht um einen platten und schäbigen Ulk handelt, eng mit der Fähigkeit der Selbstrelativierung zusammen.

Im Humor relativieren wir die Welt, ohne sie zu verachten. So wird im Humor von Grund auf die Behauptung in Frage gestellt, die jeweilige Sicht der Wirklichkeit oder die vorfindliche Wirklichkeit (die "Welt") sei *die* Wirklichkeit. Klischees haben dann keine Chance. Wahrscheinlich sind die Kirchen auch dort den antijudaistischen Klischees so kritiklos auf den Leim gekrochen, wo sie unfähig zur Selbstrelativierung und damit unfähig zum Humor waren.

²⁸ Luz (s. Anm. 3) 352.

Judenbilder für Christenkinder

Das Judentum in Religionsunterricht und kirchlicher Unterweisung

Maurice Baumann / Rosa Grädel-Schweyer

'Judenbilder für Christenkinder' lautet das Thema zur Ringvorlesung aus der Perspektive der Religionspädagogik. Der Titel weist in die Vergangenheit zurück, da er eine religiös homogene Lerngruppe ins Auge fasst, nämlich Christenkinder. Davon gehen aktuelle religionsdidaktische Überlegungen nicht mehr aus, da sie auf der Bedingungs-ebene mit religiöser und weltanschaulicher Pluralität, mit Traditionsabbruch und individualistischer Religiosität rechnen¹. Der Titel müsste daher eher lauten: Judenbilder für Menschenkinder.

Die folgenden Analysen und Überlegungen illustrieren im Grunde genommen den Weg vom ersten zum zweiten Titel: Im ersten, analytischen Teil gehen wir der Frage nach, wie und mit welchen Bildern Judentum im Religionsunterricht der Vergangenheit bis zur Gegenwart vermittelt wurde. Der zweite Teil enthält religionspädagogisch-systematische und religionsdidaktische Überlegungen zur Thematik.

1. Der Umgang mit 'Judentum' in der Geschichte des Religionsunterrichts

Wir beziehen uns auf drei Quellen:

1. Berichte von empirischen Untersuchungen wären die sichersten Quellen. Leider gibt es sie in Bezug auf unsere Thematik kaum. Aus den fünfziger bis achtziger Jahren liegen nur vereinzelte Befragungen von Lernenden und Lehrenden in Deutschland vor. Aus der Schweiz kennen wir keine entsprechende Untersuchung. Wir haben deshalb eine Befragung in einer Schulklasse des Lehrerseminars Muristalden in Bern durchgeführt.

¹ Vgl. dazu W. Weisse (Hg.), *Vom Monolog zum Dialog. Ansätze einer interkulturellen dialogischen Religionspädagogik*, Münster u.a. 1996.